



HISTORIA DEL PUEBLO KECHUA

Ileana Almeida



ISBN 997861091-X



9 789978 610916



Arquitetura
Editora

308-9

Ileana Almeida



ILEANA ALMEIDA
HISTORIA DEL PUEBLO KECHUA

FACULTAD DE ARQUITECTURA	
BIBLIOTECA	
INGRESO	
Fecha	490901 N.
Inv	313001/3 Precio
Expediente	d. Ing. Decanato

*Gracias a Lenin y Diego
por su amorosa ayuda*

HISTORIA DEL PUEBLO KECHUA

©Ileana Almeida

© De la presente edición: Proyecto EBI, gtz.

Abrapalabra editores

Primera edición: enero de 1999

Av. América 5378 Telefax 593 2 435090

Apartado postal 464 A

Quito-Ecuador

Diseño y correcciones: Patricia Montúfar Égüez,
dm comunicación visual, Teléfono 403010

Portada: Fragmento de un yakoya (manto ritual)
encontrado en el Kito inkásico

(Colección Adela Tobar Eatsman)

Fotografía de la portada: Kira Tolkmitt

Diseño de la portada: Daniela Arias

Tiraje: 1000 ejemplares

ISBN: 9978 61-091-X

Deposito legal: 001268

Registro Nacional de Derechos de Autor: 01256

Impreso en Ecuador - Printed in Ecuador

Este trabajo fue posible realizar gracias al auspicio de la Cooperación Técnica Alemana G.T.Z. y a la comprensión de Annelies Merckx, asesora del Proyecto de Educación Bilingüe Intercultural (EBI), a quienes presento mis cumplidos agradecimientos.

PREFACIO

Todo pueblo es el resultado de largos procesos históricos. A esta realidad no escapa, por supuesto, el pueblo *kechua* ((kichua), pero su historia ha sido distorsionada hasta tal punto que ha terminado por ser negada.

Aún hoy se continúa considerando a la población india nada más que como a una sola masa homogénea. Se pasan por alto los aspectos fundamentales que los definen como pueblos específicos, vale decir los lingüísticos, culturales, históricos, económicos, políticos.

En la historia oficial se relatan episodios y acontecimientos de los indios precolombinos, pero como no siempre se precisa la filiación concreta, lucen aislados y vacíos de contenido histórico.

Es cierto que desde épocas muy antiguas se dieron contactos e intercambios entre las diferentes regiones de los Andes y que es posible encontrar rasgos comunes en las distintas culturas. Sin embargo, no es correcto englobarlas bajo el genérico adjetivo de «andino» que despoja a los pueblos indios de la región de su pasado singular.

El pueblo kechua es el más numeroso de los pueblos indígenas actuales de Sudamérica, cuenta entre siete u ocho millones de individuos diseminados por los países de la Cordillera de los Andes (Perú, Bolivia, Ecuador y algunas zonas limítrofes de Argentina, Chile y Colombia).

Aún antes del apareamiento de los inkas, núcleos étnicos kechuas habían adquirido formas concretas y desempeñaron un rol sobresaliente en la conformación del pue-

blo. El Estado Inkásico consolidó aún más los elementos étnicos: se estableció el kechua como lengua oficial, la cultura comenzó a ser orientada y desarrollada, y empezó a regir un principio territorial dentro del cual se mezclaban y homogeneizaban grupos humanos diferentes. Con la invasión española el territorio étnico de los kechuas quedó cortado por las fronteras de varios estados, se reprimieron la lengua, la cultura, la conciencia nacional y de pertenencia a un Estado propio. La estructura de clase de la sociedad, más que en ninguna otra parte, resultó coincidente con la estructura étnica. Los kechuas pasaron a ser campesinos, obreros, mineros duramente explotados.

La investigación de la historia de los kechuas es compleja: no solo debe abarcar las diferentes etapas de la conformación de este pueblo, ni tampoco reducirse a la caracterización de las estructuras estatales que generó, sino que debe considerar la resistencia a la conquista y colonización, procesos que han durado siglos y, además, las propuestas actuales para lograr la autonomía y superar la opresión nacional.

Por esto la periodización que proponemos no ha sido elegida en forma arbitraria. Obedece a la necesidad de vincular la historia del pueblo kechua con hechos históricos que van aparejados al carácter de las formaciones estatales: primero dentro de su evolución relativamente autónoma, es decir con las formas iniciales de regulación social (primera civilización) y con la etapa del Tawantin Suyu, para luego continuar con el período que abarca la colonización española y las características político-económicas que implicó; continuando después con los estados nacionales modernos del Ecuador, Perú y Bolivia que excluyeron al pueblo kechua de su organización; y, por último, con el proceso de su emancipación, es decir su lucha actual por equipararse legalmente a los grupos hegemónicos dentro de la estructura estatal mo-

derna. Esta división sirve de andamiaje estructural adecuado para evitar una mera enumeración cronológica.

En las diferentes etapas históricas, los kechuas de distintas maneras y en diversos lugares han tendido a agruparse como la única manera para resolver su condición y sacudirse del insostenible yugo social y étnico. Su presencia e identidad se han probado una y otra vez y su afán de independencia no ha cesado jamás. Tampoco su proceso étnico ha cesado aún en condiciones adversas. La lengua kechua sirve ahora como eje de la educación bilingüe y bicultural y se la utiliza en libros, revistas, textos de enseñanza. Poco a poco las antiguas técnicas encuentran caminos para su desarrollo y los reclamos territoriales reciben atención desde la oficialidad.

El carácter étnico kechua no se manifiesta por igual en todas las comunidades rurales y tampoco en las que actualmente se conforman en las ciudades, pero la población se ha ido kechuizando de acuerdo a condiciones históricas distintas.

A medida que las investigaciones avanzan se van dilucidando las etapas históricas precursoras del Tawantin Suyu. Se ha llegado hasta el momento a un grado de evidencia tal que resulta posible afirmar que grupos kechuas, en mayor o menor grado de desarrollo, constituyeron ya el núcleo étnico para el establecimiento de unidades políticas anteriores al Estado inkásico. Por supuesto, no se trata de una continuidad rectilínea y mecánica. Situaciones internas y externas modificaron el orden y el ritmo histórico de los acontecimientos.

La omisión del pueblo kechua comienza desde las Crónicas coloniales, pues el proceso histórico se redujo a las figuras de los soberanos Inkas. No se reconoció a la colectividad social, sino que se exaltaron las imágenes de los monarcas y, si bien a través de sus biografías se ha podido co-

nocer la forma de gobierno del Inkario, las leyes y costumbres, los logros espirituales y materiales de la época, no se señala que el alto grado de desarrollo que se alcanzó en el *Tawantin Suyu* se dio sobre todo a partir de la experiencia del pueblo kechua.

La dinastía Inka no alcanza una antigüedad de más de 350 años, pero grupos étnicos kechuas tuvieron, antes de llegar a la conformación del estado kuskeño, una historia mucho más prolongada, que puede juzgarse por datos de la etnología, la lingüística, la arqueología.

Aunque los cambios en la cultura reflejan en última instancia las modificaciones de las estructuras sociales por las que atravesó este pueblo, no coinciden en su totalidad. Como veremos en el texto que presentamos, algunas manifestaciones de la cultura fueron determinadas por las peculiaridades de una u otra formación social y surgieron y desaparecieron con éstas, pero otras mantuvieron su valor singular y pasaron de una formación a otra o, por lo menos, se conservaron como sustratos.

La refinada cultura kechua de la corte inkásica, estrechamente fusionada con el ritual religioso y las concepciones políticas terminó por desaparecer casi por completo, en cambio la cultura kechua popular se ha conservado y pervive en tradiciones, costumbres y memoria colectiva. Aún en los tiempos de opresión sigue manteniéndose y ha resistido a imposiciones, influencias y relegamientos.

No es la primera vez que se intenta escribir la Historia del pueblo kechua. Ya en años pasados apareció el libro de Yury Zubritski titulado "Los Incas - Quechuas" cuya tesis rescata la personalidad histórica de este pueblo. Sin embargo, el presente texto da nuevos y diferentes enfoques, trata de resaltar no solo los tipos de organización estatal sino el aspecto intra-histórico, puesto de manifiesto en la lengua, para destacar la categoría de nacionalidad alcanzada por los kechuas.

Para los términos kechuas se han utilizado las grafías que establece el panalfabeto kechua adaptados a la variante dialectal ecuatoriana, incluida en el subgrupo Chinchay, con el objeto de unificar la escritura en los países andinos y orientarla a su utilización en la educación bilingüe.

El alfabeto kechua se constituyó a través de la historia y refleja anticuadas tradiciones que en muchos casos ya no son posibles de cambiar. Es el caso de la escritura del término kechua que engloba al pueblo en general. También se ha conservado la escritura habitual para los nombres de los monarcas inkas por su contenido histórico y de algunos términos culturales ya difundidos universalmente. Tampoco se ha podido utilizar estrictamente el alfabeto panandino adaptado a las hablas ecuatorianas en caso de tratarse de términos onomatopéyicos y de exigir la escritura de las consonantes oclusivas aspiradas.

El panalfabeto kechua es un esfuerzo para racionalizar, hasta donde sea posible, la escritura de la lengua. Pretende contener tantos grafemas como fonemas tiene la lengua, aunque por supuesto, como sucede con cualquier alfabeto, siempre quedan variantes mínimas que registrar. En el caso del kechua las omisiones son totalmente comprensibles dado la dialectalización profusa de la lengua.

Las cinco vocales del castellano no corresponden al sistema de vocalización del kechua que fundamentalmente son únicamente tres /i/, /a/, /u/. Los sonidos /e/ y /o/ que se escuchan en algunos dialectos no son sino variaciones de los fonemas fundamentales debidas a la vecindad de ciertas consonantes. Sin embargo, la presencia de ellos como propios fonemas con significado propio podría indicar cambios en el sistema fonológico, al afectar el nivel semántico. También queda por aclarar definitivamente la causa por la cual los dialectos ecuatorianos rechazaron la articulación uvular, /q/, y las oclusivas glotalizadas /p', /t', /k' y

casi en la generalidad de hablas, las oclusivas aspiradas (/ph/, /th/ y /kh/).

Por último hay que aclarar que se ha conservado el fonema /e/ cuando marca morfemas que no existen en las hablas ecuatorianas. Es el caso del morfema -ke (en *achiké*, por ejemplo).

EL MEDIO FÍSICO

LOS ANDES (ANTI), ESCENARIO DEL PUEBLO KECHUA

ECUADOR

El gran tramo de la cordillera de los Andes, donde se ubican fundamentalmente Ecuador, Perú y Bolivia, presenta una extremada heterogeneidad geográfica y climática y constituye el gran escenario de la evolución del pueblo kechua.

Al norte, en el Ecuador, una serie de montañas atraviesa el país en toda su longitud. Antes de cruzar la frontera con Colombia en el nudo de Pasto, se bifurcan en dos ramales paralelos: la cordillera Oriental y la cordillera Occidental, que vuelven a unirse y a formar una sola alineación en el nudo de Loja, en el extremo sur del país. Entre ambos macizos se extiende una meseta que alcanza los tres mil metros de altura, flanqueada por picos volcánicos cuyas máximas cimas son el Chimbu Rasu y el Illiniza en el ramal occidental y el Cayambe, el Antisana y el Koto Paxi, en el oriental. Al pie de la cordillera Occidental se despliega la región de la Costa, área de bajas llanuras, como la cuenca del río Guayas, que alcanza su anchura máxima al norte de Guayaquil. El Oriente es una región de colinas de monte que desciende al este de los Andes hacia las planicies de la cuenca del Amazonas. Ecuador, por su latitud pertenece a la zona de clima ecuatorial, pero la presencia de los Andes y la influencia marítima introducen importantes variantes, apare-

ciendo tres zonas climáticas características: tierras calientes, templadas y frías.

PERÚ

Al centro, en el Perú, la región de la costa que está entre los Andes y el Océano Pacífico, es una estrecha franja de tierras bajas, con una morfología desértica, cortada transversalmente por pequeños oasis formados por las corrientes fluviales que bajan de la cordillera logrando atravesar el desierto. La sierra está formada por varias cordilleras paralelas a la costa, que se unen y se separan dejando entre sí altiplano y depresiones.

Hacia la parte septentrional el sistema andino se divide en tres unidades: la cordillera Negra que alcanza alturas superiores a los 4.000 metros; la cordillera Central o Blanca, que alcanza las mayores alturas del país (Cerro de Waskarán) y que es interrumpida por varios valles. La cordillera oriental alcanza alturas superiores a los 3.000 metros. Estas tres unidades convergen en el nudo de Pasko. Hacia el sur se abren solo dos ramas, la oriental y la occidental que se unen nuevamente en el nudo de Willka Nota, dejando entre ellas un altiplano, la Puna. La montaña, que desciende en suave declive hacia el oriente está surcada por numerosos ríos.

BOLIVIA

En Bolivia, al sur, solo algo más de un tercio del país está ocupado por tierras andinas, pero el hecho de que estas representan el centro histórico del país y alberguen a la casi totalidad de la población, confiere a Bolivia el carácter de país andino. Dos grandes regiones se extienden longitudinalmente: los Andes y la llanura oriental y, entre ambas, un área de transición de gran importancia. La Bolivia andina está constituida por el Altiplano, meseta altísima, enmarcada por las cordilleras occidental y oriental en las que se ele-

van las cumbres más altas del país (por ejemplo, el Olimpo). El Altiplano, con una altura media de 3.500 metros, se extiende de norte a sur con una longitud de 700 kilómetros y una anchura de 500. La parte central es una llanura ocupada por los lagos Titi K'aka y Poopo, en trance de avenamiento. La sierra de Kacha Pampa marca el fin de la orientación norte-sur de las alineaciones andinas. Aquí comienza la transición de la montaña a los llanos del este, que ocupan casi dos tercios del territorio boliviano.

DEL NEOLÍTICO A LAS CIVILIZACIONES PRECLASISTAS

Los pueblos tienen historia porque son capaces de definir paulatinamente una personalidad a través de su ascenso desde primitivas formaciones sociales a niveles más o menos altos.

Sujetas a limitaciones de diverso tipo, las comunidades de las primeras etapas históricas fueron capaces de luchar por la supervivencia, vencer los obstáculos que la naturaleza les presentaba y poner en práctica la capacidad creadora para mejorar y superar su condición originaria.

En las primeras etapas, la realidad de los grupos humanos giraba en torno a un nomadismo forzoso. Los miembros de las primeras comunidades debían trasladarse continuamente de uno a otro sitio en busca de precarios medios alimenticios.

Aunque en forma lenta, el nomadismo fue dando paso a formas sedentarias, en las cuales el trabajo y la cultura iban adquiriendo sus características típicas. Con el sedentarismo aumentó la capacidad de las comunidades para pasar de estadios productivos incipientes a otros de mayor productividad.

Las primeras colectividades estables organizaron ininterrumpidamente la economía y se formaron a partir del

parentesco natural, expresaron sus intereses comunes, se acentuaron los usos y costumbres y la comunidad de cultura y lengua.

LA DOMESTICACIÓN DE LAS PLANTAS

Los progresos técnicos alcanzados giraron en torno a la agricultura y, más precisamente, a la introducción de prácticas apropiadas de cultivo. Los obligados períodos de espera entre la siembra y la cosecha fueron la base del sedentarismo neolítico, fase decisiva en la evolución histórica de los pueblos. Este modo de vida, de definitiva importancia para la constitución de las primeras sociedades, continuó perfeccionándose al comprobarse la posibilidad de renovar los sembríos sin necesidad de cambiar de lugar. De formas sociales muy simples se evolucionó a otras cada vez más complejas. Se produjo la jerarquización social, la organización del trabajo se hizo más compleja, se instauró la distribución de funciones características de períodos sociales más avanzados.

En la evolución del sedentarismo debe mencionarse un hecho de gran importancia: al hacerse cada vez más difícil, a causa del propio sedentarismo, la caza de animales, fue necesario que la sociedad ya organizada en grupos más o menos amplios aprendiese a domesticar ciertas especies, dando origen a la actividad pastoril, ganadera y avícola. En otras zonas, propicias para la pesca, se comienza a confeccionar redes de fibras elaboradas, lo que implica también un grado notable de cultivo de algunas plantas.

Las sociedades neolíticas alcanzaron por diversos medios mejores conocimientos de la naturaleza y de las posibilidades de actuar sobre ella. Se aprendieron y transmitieron técnicas nuevas y se consiguieron mejores y mayores formas de desarrollo económico y social, lo que determinó el crecimiento demográfico y el asentamiento de la población en territorios cada vez más vastos.

EL NEOLÍTICO EN LOS ANDES

Hace pocos años el período Neolítico andino ha empezado a ser estudiado con detenimiento. Ahora se lo puede entender en función de la domesticación de plantas y animales propios de los lugares de origen. Por lo que se conoce la agricultura se descubrió en varios puntos de las zonas andinas y con relativa simultaneidad, aproximadamente 5.000 años atrás.

Argumentos convincentes inclinan a pensar que el origen de la agricultura comenzó preferentemente en las zonas tropicales, más precisamente en los valles costeros, que constituyen verdaderos oasis especialmente propicios para las formas y métodos de cultivo. Ahí es donde se han conservado los primeros vestigios de agricultura.

En el Ecuador los sembríos iniciales habrían aparecido en la cuenca del río Guayas¹, hecho que estaría testimoniado por los fragmentos de calabaza y de maíz. El proceso de selección de granos cada vez más ricos en féculas, duró por lo visto milenios. El maíz, se cree, se dio también en otros sitios del área tropical ecuatoriana, en sociedades agroalfareras como la de Valdivia, como lo comprobarían los granos de maíz carbonizados que fueron encontrados en cerámicas arqueológicas del lugar².

Las fechas del Neolítico en las costas ecuatorianas son comparables a las fijadas para Waka Prieta en el Valle de

1 El arqueólogo Jorge G. Marcos cita a varios autores que argumentan que fue en la cuenca del Guayas donde se iniciaron los primeros cultivos de la costa norte andina. Menciona a Donald W. Lathrap (1974), a Presley Norton (1972-1982), a Carlos Zevallos Menéndez (1977), entre otros. El propio Marcos en sus trabajos (1979-1982) enfatiza la riqueza de la cuenca fluvial del Guayas.

2 Jorge Marcos, "El origen de la agricultura", Nueva Historia del Ecuador, Vol 1, Quito, Corporación Editora Nacional, 1988, p. 129.

Chikama, Perú, donde se cultivaron calabazas, frijoles y más tarde el algodón³.

EL NEOLÍTICO EN LA SIERRA

El Neolítico de la sierra andina, condicionado a un medio ambiente diferente, comenzó, según parece, por la influencia del Neolítico costero. En la sierra se encuentran zonas de pastizales que permiten alimentar al ganado y, aunque no hay evidencias para demostrar que la domesticación animal es anterior a la de las plantas, se puede deducir que sin el auxilio de plantas cultivadas como la canigua, por ejemplo, no se hubiese podido retener a las manadas. Hay que recordar que desde tiempos muy antiguos el *kuy* y la *llama* fueron complementos muy valiosos para la alimentación balanceada en la región y que los camélidos brindaron lana para el vestido. Todos estos elementos aceleraron el desarrollo de las comunidades neolíticas serranas.

En el norte de Chile, Lautaro Núñez Atencio ha encontrado información sobre la domesticación de la *kinua* que correspondería a una época contemporánea a la de la agricultura incipiente de la costa. En cuanto a la *papa*, es posible que su sembrío se haya iniciado a partir de los brotes espontáneos que aparecen en los cultivos de *kinua* y que fueron paulatinamente sometidos a procesos de selección de las variedades más propicias.

EL NEOLÍTICO EN LOS BOSQUES SELVÁTICOS

En los bosques selváticos de los Andes hubo procesos de domesticación vegetal propia. La *yuka*, la *mandioca*, se cultivaron en correspondencia al medio geográfico. No se obtuvieron ni hortalizas ni cereales. La caza y la pesca apoyaron la alimentación de las comunidades selváticas.

³ Emilio Choy, op. cit. pág. 135



El Neolítico es una constante en la historia. A partir de esta época se puede reconocer a los pueblos, al kechua entre otros.

EL IMPULSO HISTÓRICO DEL NEOLÍTICO

El progreso a partir de entonces es creciente. La sociedad perfecciona sus sistemas sociales, económicos y políticos. Del Neolítico se derivan formas cada vez más avanzadas y complejas de organización social.

Los progresos que se aprecian son de diferente tipo: logros técnicos, prácticas de trabajo desarrolladas, tecnificación de los cultivos y el riego. Poco a poco, pero de manera constante, se incrementan el intercambio de productos mediante el trueque, y no solo de alimentos sino de muchos artículos.

El conjunto social es aún relativamente primario y está lejos de presentar la cohesión que más tarde caracteriza a los estados desarrollados. Aún pesan el tribalismo, las luchas constantes entre grupos emparentados y algunos rasgos patriarcales.

Las primeras formas de regulación social de las primeras civilizaciones se relacionan con los típicos fenómenos desencadenados por la revolución Neolítica. A pesar de los adelantos logrados hay una base social compacta, en la que sobresalen los jefes políticos, especie de señores primitivos. Junto a ellos van apareciendo los intérpretes de los misterios religiosos, que consiguen la obediencia y adhesión de la sociedad y, a través de explicaciones «sobrenaturales», proporcionan a los jefes políticos el consenso necesario para la obtención de sus fines. La religión se transforma en la ideología dominante. En este comienzo de regulación social se va delineando paso a paso la personalidad étnico-histórica de los pueblos.

En esta época se forman las primeras aldeas, entendidas como puntos estables de residencia humana. Con

el desarrollo de esos núcleos urbanos no solo se complican la comunicación y el contacto entre ellos, sino que, además, van dibujándose las formas de control y servicio.

I

EPOCA DE LA PRIMERA CIVILIZACION KECHUA

KURAKAZGOS KECHUAS DE LA COSTA Y SIERRA
CENTRALES DEL PERÚ.

EL KURAKAZGO DE CHINCHAY

Las investigaciones de Alfredo Torero y María Rowstorowski, a partir de 1974, han renovado los estudios sobre los pueblos andinos y en particular sobre el pueblo kechua.

Los textos de estos investigadores peruanos aportan con innumerables datos que se refieren a todos los aspectos de la vida social y cultural de las zonas centrales del Perú y de la zona de Chinchay en una época que abarca desde los primeros siglos de nuestra era hasta la conformación del Tawantin Suyu.

La información alcanza por un lado a los valles costeros y a las serranías contiguas a éstos, en la zona central peruana y, por el otro, a la región situada al sur de Lima. A pesar de las diferentes condiciones del medio geográfico, que influyeron directamente en la actividad productiva y en las relaciones sociales, tanto los llanos litorales como la región serrana constituían una unidad tipológicamente relacionada por la especificidad etnocultural y por la contigüidad del territorio que se extiende desde la costa pacífica y sube hacia las cabeceras de los ríos cordilleranos.

Pobladas por gentes diversas y expuesta a influencias culturales heterogéneas, las zonas en mención parecían

carecer de una cultura específica. Sin embargo, a partir de los estudios del lingüista Torero y de la etnohistoriadora Rowstorowski se evidencia que fueron la sede de un proceso de desarrollo histórico con caracteres autónomos.

Tanto la lengua como varios rasgos culturales particulares sientan las premisas necesarias para sostener que las primeras formas de regulación social que se dieron en las zonas centrales peruanas muestran rasgos étnicos kechuas. Hay fundamentos teóricos para considerar que el tipo de pequeños dominios o kurakzgos constituyó un fenómeno específico que ocupa un lugar determinado en la historia del pueblo kechua. Aparecen, ya entonces, embriones de lo que luego será el poderoso estado de los Inkas.

EL TESTIMONIO DE LA LENGUA

Las investigaciones de Torero arrojan una luz viva y directa sobre la antigüedad de la lengua kechua y por ende sobre los primeros testimonios del pueblo que la creó.

Sus conclusiones contribuyen a esclarecer la historia kechua al proporcionar, con respecto a las regiones centrales del Perú, y más precisamente a la costa, una visión englobadora de los dialectos más antiguos de ese idioma. Según Torero:

La sierra central, que recibió la primera onda expansiva del quechua antiguo irradiado desde la costa central en los primeros siglos de nuestra era, continuó al parecer acogiendo influencias y extensiones ulteriores...⁴

Torero llega a proponer que el kechua, por la actividad comercial de los costeños, fue llevado a zonas tan distantes como el altiplano del Kollao (región de Tiawanako) desde la segunda mitad del primer milenio de nuestra era⁵.

4 Alfredo Torero, *El Quechua y la Historia Social Andina*, Lima, Universidad Ricardo Palma, 1974, p. 143.

5 *Ibid.*, p. 75.

Los aportes de este investigador permiten además constatar la consolidación del kechua en épocas anteriores a su difusión, puesto que captar una lengua en su proceso expansivo, exige de antemano el reconocimiento de su estructura interna, que se forma y perfecciona a través de un largo proceso.

DESARROLLO DE LA REGIÓN COSTERA

De manera bien concreta Torero especifica los factores que condicionaron un mayor desarrollo social en la región costera. En comparación con las poblaciones serranas, siempre expuestas a las adversidades fortuitas de la naturaleza, el medio costero garantizaba a su población una constante multiplicidad y variedad de productos: los obtenidos del mar como también los que se conseguían en las buenas cosechas de los fértiles valles de la zona.

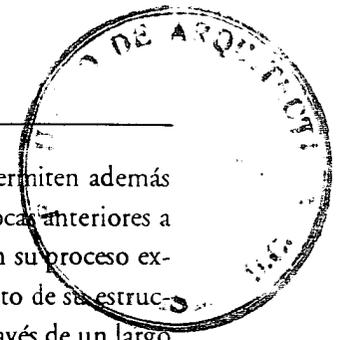
Esa privilegiada situación repercutió en todas las actividades productivas, favoreció en gran medida el comercio y la navegación, incentivó el rápido crecimiento de los centros poblados. Todos estos factores condicionaron el desarrollo del kechua e impulsaron su difusión.

Por su parte, las investigaciones de María Rowstorowski resultan sobremanera interesantes porque proporcionan noticias portmenorizadas sobre los kurakzgos o pequeños dominios de la región central peruana, complementando y corroborando las afirmaciones de Torero.

Además, los estudios modernos han contado con indagaciones previas como las de Emilio Choy o las de Federico Kauffmann Doig entre otras, en las que se encuentran ya indicios claros y justificativos para muchas de las propuestas de Torero y de Rowstorowski.

LOS KURAKZGOS KECHUAS DE LA ZONA CENTRAL DEL PERÚ

¿Qué eran y como funcionaban los antiguos kurakzgos? ¿Cuáles son las particularidades que implican su generalización histórica? Tomaremos primero los de *Kullike*,



Ychma, *Waura* en la costa central, y al de *Waru Chiri* en la sierra colindante, luego analizaremos el kurakazgo de *Chinchay* en la región del sur del Perú. Todos ellos comparten rasgos que evidencian con claridad el proceso kechua:

1. *EL KURAKAZGO DE KULLIKE*⁶, nombre hispanizado y que viene del kechua *Kullik*, que significa «el que trabaja con fervor y diligencia», se extendía por una vasta zona del valle del río Chillón y subía hasta tierras de la sierra. Incluso en una época dominó parte del valle de *Lima*. Se ha calculado su existencia desde los primeros siglos de nuestra era, a partir del período conocido como horizonte medio.

Se sabe que la derrota de los *Kullik* frente a los agresivos *Yauyos*, les obligó a abandonar sus posesiones serranas y a retirarse a sus tierras costeras. (Este dato es básico para fundamentar la existencia del kechua en territorio de *Waru Chiri* al que nos referiremos más adelante).

El kurakazgo continuó existiendo hasta el apareamiento del ejército inkásico comandado por *Tupak Yupanki*. El *Kulli Kapak* fue vencido y se impuso el dominio kuskeño que dividió la población en *pachakas* de acuerdo a la usanza inkásica.

Para la historia kechua el kurakazgo de *Kullike* ofrece un interés especial por estar situado precisamente dentro de la zona señalada por *Torero* como punto de desarrollo y difusión del idioma.

Rowstorowski transcribe los nombres de las antiguas *pachakas* de *Kullike* mencionadas en la «visita» de *Martínez Rengifo* y que son las siguientes:

<i>Chuqui Ruro</i>	<i>Caxa Chumbi</i>
<i>Vilca Tanta</i>	<i>Vilca Chumbi</i>

6 *María Rowstorowski de Diezcanseco, Etnia y Sociedad, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1977.*

<i>Chumbi Guarco</i>	<i>Chumbi Tanta</i>
<i>Carua Guaco</i>	<i>Carua Chumbi</i>
<i>Chinqui Yanga</i>	<i>Chinqui Tanta</i>

Comprueba que todas llevan nombres netamente kechuas comunes entre los señores importantes y que se refieren a prendas usadas por dichos personajes y concluye su planteamiento anotando que: «La seguridad de que el Señorío de *Kullike* fuese una región de quechua-hablantes prueba, una vez más, la veracidad de la hipótesis de *Alfredo Torero* de ser la zona central la cuna de ese idioma»⁷.

2. *EL KURAKAZGO DE YCHMA* comprendía los valles de *Lima* (voz kechua del dialecto costeño para *Rimak*) y de *Lurin* supeditados al poder de *Pacha Kamak* (en kechua, «el que mueve la Tierra»), señalado como el punto de origen y de la primera difusión del kechua.

El territorio estaba dividido en pequeños villorios, cada uno de los cuales tenía su propia divinidad o *waka*, aunque la extraordinaria importancia que alcanzó el dios creador de la costa, *Pacha Kamak*, opacó a las demás hasta casi hacerlas desaparecer.

A la llegada de los españoles, *Pacha Kamak* continuaba gozando de prestigio, «... a él acudían creyentes desde lugares tan distantes, como *Takamez* en la costa del Ecuador (citado por el cronista *Estete* en 1533), en peregrinación y portando ofrendas de oro, plata y ropa desde trescientas leguas y más». Alrededor del templo creció una verdadera ciudad, sede del poder religioso y político.

Según datos presentes en documentos coloniales se puede conjeturar que el nombre original de la divinidad, y por consiguiente del sitio de veneración anterior a *Pacha Kamak*, era *Ychma*, término kechua para designar el polvo

7 *Ibid*, pp 21, 46.

colorante del azogue usado para pintarse el rostro en señal de purificación. Como se ve, los dos nombres ostentados por el dios costeño guardan relación entre sí por el significado de lo sagrado.

Al examinar el kurakazgo de Ychma, Rowstorowski introduce un interrogante sobremanera sugestivo. Refiriéndose a las «Informaciones» hechas por orden del virrey Toledo en el Kusko en 1572, anota que los indios nobles descendientes de Ayar Uchu (personificación de uno de los primeros linajes Inkásicos) contaron que su antecesor compartió el mando con Kusko Ychima.

El nombre Kullun Ychima figura también en los textos de los cronistas Sarmiento de Gamboa y Santa Cruz Pacha Kutek en referencia a los primeros habitantes del Kusko.

A partir del término Ychima, Rowstorowski se pregunta si Kusko Ychima y Kullun Ychima podrían haber llegado a la región kuskeña desde la parte central, precisamente del kurakazgo de los Ychmas.

La pregunta queda planteada y en espera de posteriores verificaciones que contribuirían a aclarar no solo los enigmas que rodean al Kusko primitivo, sino también a precisar la presencia kechua en las primeras etapas de conformación del Tawantin Suyu.

3. *EL KURAKAZGO DE WAURA* aunque no esté incluido en lo que se considera estrictamente la zona central peruana, presenta rasgos significativos que completan la visión de conjunto de los kurakazgos escogidos.

Hay constancia en documentos coloniales de que el valle de Waura, que debe su nombre al río que lo recorre, estuvo gobernado por varios kurakas principales, cuyo dominio se extendía además a los valles de Barranca y Chankay.

El mencionado kurakazgo gozaba de mucho prestigio y era muy visitado por dos felices circunstancias:

una de las islas que quedaba al frente del puerto de Waura era de sal, que se extraía en grandes cantidades. Además, los peñones que sobresalían del mar estaban recubiertos de wano, el abono natural de las aves marinas, muy apreciado por entonces. Inclusive uno de los peñones era considerado waka, a la que se rendía culto bajo el nombre de *Waman Kantak*. El análisis del término waman, que significa halcón en kechua nos lleva a pensar que la devoción a esta ave falcónica tan importante en el Inkario data de épocas muy remotas.

Por los relatos míticos se puede observar que el dios de los waura, *Wichama*, estaba en pugna con Pacha Kamak, el famoso dios de Ychma, lo que se puede interpretar como conflicto entre los dos kurakazgos costeños.

Si analizamos la toponimia y la onomástica de la zona concluimos que a pesar de haber un predominio kechua se encuentran también voces mochikas. Esta situación posiblemente se debía a que el kechua en este pequeño reino todavía no había impuesto su hegemonía.

4. *EL KURAKAZGO DE WARU CHIRI*. La información fundamental de los documentos examinados por María Rowstorowski sobre los kurakazgos mencionados está dada por un texto literario de valor excepcional: «Dioses y hombres de Huarochiri», traducido y titulado por José María Arguedas y adaptado para los niños, en 1997, por Marta Bulnes. Este conjunto de relatos fue recopilado en kechua por el extirpador de idolatrías Francisco de Avila en los siglos XVI y XVII y es la obra kechua más importante que se haya conservado. Aporta una enorme cantidad de datos no solo sobre la geografía histórica de la zona de Waru Chiri, sino que recoge muchos datos que permiten reconocer la identidad cultural de diversos pueblos.

La región de Waru Chiri tiene especial importancia para la historia kechua porque es colindante con los va-

lles de Lima y Lurin, señalados por las evidencias lingüísticas como la zona de origen del kechua.

«Dioses y hombres de Huarochiri» relata las hazañas legendarias de los yauyos, pueblo advenedizo, que en sucesivos avances fue ocupando zonas antes habitadas por grupos *yunkas* (voz kechua para indicar a los habitantes costeros).

El nombre de su dios Paria K'aka, sugiere que el origen de los yauyos fue muy antiguo ya que está relacionado con el nombre primitivo del lago Poopo en Bolivia, y se cree que los yauyos hablaban un dialecto de la lengua aru.

Aunque la marcha de los yauyos hacia la costa no pudo ser rechazada, muchos *yunkas* de habla kechua se quedaron en sus antiguos territorios e influyeron lingüística y culturalmente en los invasores. Solamente así se explica que en los siglos XVI y XVII se recogiera una información tan detallada en lengua kechua. No menos importantes son las referencias culturales kechuas que se encuentran en el texto. Encontramos aquí el significado etimológico del término *kancha* para nombrar los centros poblados.

Otro ejemplo muy decidor es el valor sagrado atribuido al árbol *kishuar*, que hasta ahora no ha perdido su significado.

Si analizamos, por otra parte, los innumerables nombres de comunidades, personas y divinidades que encontramos en «Dioses y hombres de Huarochiri» no podemos dejar de reconocer la manifiesta procedencia kechua en toda su originaria especificidad.

5. *EL KURAKAZGO DE CHINCHAY*. De estas formas tempranas de dominio el ejemplo más significativo es el señorío de Chinchay, que comprendía, según Kauffmann Doig⁸, los valles de Chinchay, Pisko, Ika, Nszka (hasta el río Grande).

8 Federico Kauffman Doig, *Manual de Arqueología Peruana*, Lima, Ediciones PEISA, 1969, pág.

Las características del señorío se encuentran dispersas en las diversas Crónicas, pero muchas de ellas coinciden en destacar su importancia. Según Oviedo «en mitad del camino al Cusco está la gran población de Chinchay que es la mejor después del Cusco». Por su parte Pedro Pizarro relata que las provincias estaban divididas en cuatro suyos: «el primero llamado Chinchay por el nombre de este pueblo cuyo señor, según se lo dijo Atahualpa a Pizarro, era el mayor de la costa, que él solo echaba 100 mil balsas a la mar y que por eso lo llevaban en andas». Relata asimismo la marcha de Atau Wallpak a Kaxa Marka; «traía al señor de Chinchay consigo en unas andas que parecían suyas, cosas de admiración, porque ningún indio por señor principal que fuese, había de parecer delante de él sino fuese con una carga a cuestras y descalzo. Pues era tanta la patenería que traían de oro y plata, que era cosa extraña lo que relucía al sol». Cieza, a su vez, dice que «los Chinchas eran gobernados por una autoridad enviada desde el *Kusko*, sin quitar el señorío de los *kurakas* y principales. Este mismo cronista pudo constatar que junto al templo del sol y del *Aklla wasi* inkásicos, estaba en pleno funcionamiento el templo de Chuqui *Chinchay Camac*, deidad de los Chinchas».

Siendo tan evidente la importancia política, religiosa y económica que tuvo Chinchay antes y durante la dinastía de los Inkas, es lógico que estudiosos de diferentes disciplinas hayan orientado sus trabajos a profundizar las investigaciones sobre este señorío. Sus tesis han contribuido a esclarecer las etapas pre-inkásicas y a través de éstas, a rastrear las huellas del pueblo kechua.

Los análisis lingüísticos, étnicos, arqueológicos solo tienen significado total, si se los reivindica para la identidad histórica de los pueblos. De la misma manera que se ignora al pueblo kechua como el núcleo étnico del Inkario, también en los análisis del señorío Chinchay, se omite la

presencia de la comunidad histórica que no fue otra que la kechua. La sociedad de Chinchay, que había avanzado bastante en logros económicos y sociales, forjó y utilizó, con seguridad, una lengua y una cultura correspondientes a su progreso, necesarias por lo demás para la cohesión étnica. Desde la perspectiva actual, el pueblo kechua en Chinchay es perfectamente identificable.

VARIEDAD KECHUA DEL CHINCHAY

De los trabajos científicos dedicados al análisis del señorío de Chinchay, merecen destacarse los estudios históricos de la lengua kechua, del citado lingüista Alfredo Torero. Basado en datos de la glotocronología, que permite fijar la mayor o menor antigüedad de una lengua por la fragmentación dialectal, demuestra que la variedad Chinchay del kechua «fue la que se extendió desde los primeros siglos del presente milenio en un gran territorio que abarcó zonas del actual Perú y del Ecuador de hoy»⁹.

El prestigio del Kusko y de la dinastía Inka ha llevado a privilegiar el kechua kuskeño, no solo como dialecto más antiguo, sino como el más importante, en perjuicio del valor testimonial que para la lengua y el pueblo kechua tiene el dialecto chinchano.

Esta actitud ya es notoria en los primeros diccionarios y gramáticas de la lengua kechua escritos por los españoles. En el «Vocabulario y phrasis en la lengua general de los indios del Perú, llamada Quichua», se anotan cuidadosamente los términos del dialecto kechua chinchano, pero se advierte que,

... los Chinchaysuyos casi en todo se diferencian del buen estilo. Y nuestro intento es solamente tratar del

9 Alfredo Torero, op. cit., p. 91.

uso que ay en el Cusco, como cabeza que es destos reinos en lo que toca a la policía y buen lenguaje de los indios¹⁰.

Sin embargo, a pesar del discrimen hacia el dialecto chinchano, el cronista Martín de Morúa, afirma que la lengua «que ahora comúnmente se dice la quichua General, o del Cusco, había procedido de Chinchay y era el idioma del Chinchay suyo»¹¹.

La lengua kechua constituye una de las claves fundamentales para la identidad del pueblo. Estudiándola se pueden encontrar los vestigios de la propia colectividad que la creó porque guarda la experiencia espiritual y material de ésta.

OTROS TESTIMONIOS

Que el Inkario fue una formación nueva en relación al señorío de Chinchay queda confirmado también por otras informaciones de los cronistas; así Garcilaso Inka de la Vega apunta:

Bajo los cinco primeros Incas, pertenecientes a la parcialidad de Urin Cuzco se extendió su señorío muy poco, habiendo jefes poderosos como los Incas, cuales eran los de Chucuito, Hatun Colla, Chinchay y otros de las provincias marinas¹².

De igual manera, Cieza de León, en su Crónica afirma que «tuvo noticias sobre haber sido estos Chinchas gente muy aguerrida, que incursionó por la sierra haciendo

10 *Vocabulario y phrasis en la Lengua General de los indios del Perú, llamada Quichua*, Diccionario anónimo, publicado por primera vez en Lima en 1586, Lima, Edición Instituto de Historia de la Facultad de Letras, 1951.

11 Martín de Morúa, fray, *Historia General del Perú, Origen y descendencia de los indios*, Madrid, Ed. Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, 1962.

12 Garcilaso de la Vega, Inca, (1609), *Los comentarios Reales de los Incas*, Buenos Aires, Ed. EMECE, 1963.

gran daño a los soras y lucanas y aún llegando hasta la provincia de Collao»¹³.

Sabemos además que la ideología religiosa marcó la vida colectiva de los kechuas de Chinchay. Conforme al «Glosario de Voces Indígenas» de José María Farfán¹⁴, ya su propio nombre lo indica: el *Chuki Chinchay* (el felino de oro) era la deidad de los chinchanos. El culto al felino proyectado ya en el cielo e identificado con la constelación de las Siete Cabrillas, refleja una etapa inicial del totemismo.

Según la historia de las religiones, la transformación del animal-tótem en animal-dios es el reflejo de una estructura social basada en la división de castas bajo el poder de un jefe dirigente. El culto al Chuki Chinchay es, en todo caso, anterior al culto solar del Kusko, donde la estructura económica y social alcanzó un desarrollo mayor y llegó a expresarse en la religión solar, propia de un estado avanzado, donde las funciones estatales ya estaban diferenciadas.

Por otro lado, el nombre del kuraka de Ika, vecino y confederado del señor de Chinchay, *Aran Willka*, tiene, según el significado de estas palabras en la lengua kechua, una connotación profana y sagrada al mismo tiempo. Según el glosario de Farfán, Aran quiere decir «sentencia», mientras que la palabra Willka tiene dos acepciones: «jefe» y «sagrado». Es posible que las funciones gubernamentales y religiosas coincidieran en la misma persona, es decir, que las actividades estatales no estuvieran aún separadas.

13 Pedro Ceiza de León, (1550), *Crónica del Perú*, II parte, que trata del "Señorío de los Incas", Madrid, Imprenta Manuel Ginés H., 1880.

14 José María Farfán, *Glosario de Voces Indígenas*, incluido En: Luis Valcárcel, *Historia del Perú*, Lima, Editorial Juan Mejía Baca, 1964.

En el glosario de Farfán encontramos claras definiciones para los términos que definen a la deidad de los chinchanos: Chinchá, Jaguar, Chuqui, oro.

Conocemos de los nombres de los kurakas de Ika y Chinchay por los cronistas Cristóbal de Castro y Diego Ortega¹⁵. Estos escribieron en la misma región de Chinchay en el año de 1558. Lamentablemente no traducen estos nombres al castellano, y sobre el nombre del kuraka Chinchay *Wavia Rukana*, solo hay interpretaciones vagas. Es posible, como señala Kauffmann Doig, que esté relacionado con *Lukana*, nombre de una tribu colindante con el señorío de Chinchay.

La ambigüedad en el significado del nombre del kuraka Aran Willka se vuelve a presentar cuando se ha tratado de determinar las posibles funciones de los edificios del señorío de Chinchay, que aunque deteriorados se encuentran hasta hoy en pie.

Las ruinas de la Waka de la Centinela y las de la Waka de Tampo de Mora, corresponden a construcciones monumentales de la época proto-inkásica, que dan fe de una arquitectura compleja pero de funciones indeterminadas¹⁶. ¿Fueron centros ceremoniales o palacios de los grandes kurakas? ¿Fortalezas o emplazamientos administrativos? ¿Quizás cumplieron todas estas funciones?

De todos modos el complejo arquitectónico, considerado anterior al Inkario, sugiere la existencia de un centro político dominante, pero de funciones estatales unificadas.

Las excavaciones arqueológicas confirman la experiencia vivida por una sociedad de avanzada estructura y descubren además la época del esplendor del señorío de Chinchay. La arqueología ha permitido adentrarse en épocas más

15 Pedro Ceiza de León, *op. cit.*,

16 Dwight Wallace, *Informe del reconocimiento del valle de Chinchá*, Rev. Mus. Reg. Ica, Ica. 1959, En: Doig Kauffmann y Max Uhle, *Explorations at Chinchá*, Universidad California, Pub. Amer. Arch. Eth., 21, No. 2, Berkeley, 1924.

remotas que las evidenciadas por la Lingüística y la Etnología. A través de las excavaciones sale a la luz el proceso evolutivo de una sociedad anterior aún al señorío de Chinchay. Kauffmann Doig señala que arqueológicamente en el sitio de Chinchay hay tradición común desde varios siglos antes de Cristo.

EL NÚCLEO ÉTNICO KECHUA

Chinchay se había convertido en un reino importante, con un jefe principal, caudillo de una fuerte confederación, cuando surgió la rivalidad con el Kusko. Las Crónicas atribuyen a Tupak Yupanki Inka, padre de *Wayna Kapak*, el sometimiento de los chinchanos y el establecimiento del poder kuskeño. Pero la relación era más bien de paz y alianza y es muy posible que la deferencia de los Inkas con los señores de Chinchay estuviera motivada por el reconocimiento mutuo de un mismo origen étnico.

Hay un hecho que ilustra bien esta relación y que ya se citó en este trabajo. El Señor de Chinchay acompañó a *Atau Wallpak* durante los desastrosos acontecimientos de Kaxa Marka. En esta ocasión era conducido, como el propio Inka, en andas, signo de respeto y privilegio que sólo merecía el monarca. Todo apunta a la especial consideración que se dispensaba al soberano de Chinchay. El propio *Atau Wallpak* cuando se le preguntó por el motivo de esta distinción, contestó que "el Señor de Chinchay era muy su amigo"¹⁷.

Todo indica que el pueblo de Chinchay étnicamente era kechua ya en una fase anterior a la del estado kuskeño y que la religión era menos evolucionada y la organización estatal menor. Asimismo los datos arqueológicos y lingüísticos demuestran que se produjo un desarrollo previo

17 Pedro Pizarro (1571), *Relación del Descubrimiento y Conquista de los Reinos del Perú*, Lima, Edición de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1978.

a la constitución del estado del Kusko. Las similitudes y diferencias entre los kechuas chinchanos y los kuskeños muestran con bastante certeza la existencia de diversas etapas de un mismo proceso étnico. Los chinchas, por lo visto, precedieron en la historia a los kuskeños, pero el estado que forjaron estos evolucionó con mayor celeridad, gracias a los contactos multiétnicos, lo que determinó, primero, que se fortaleciera el estado y, luego, que tuvieran acceso a recursos minerales de las zonas montañosas, a cultivos de altura, a la explotación ganadera de los auquénidos, lo cual posibilitó contar con lana, carne y medio de transporte. Se consiguió también la utilización de alimentos deshidratados (*chuño*), invento del pueblo aymara que permitió la expansión bélica de los kechuas del Inkario temprano en territorios muy distantes al Kusko.

La presencia histórica de Chinchay no solo aclara la historia del pueblo kechua, sino que explica la temprana presencia de los kechuas en el territorio del actual Ecuador.

EL COMERCIO MARÍTIMO

María Rowstorowski en su artículo «Mercaderes de Chíncha»¹⁸, muestra que existieron puestos comerciales relacionados entre sí por la actividad comercial a lo largo de

18 María Rowstorowski, "Mercaderes del valle de Chíncha en la época prehispánica: un documento y unos comentarios", En: *Etnia y Sociedad*, op. cit.

Entre la documentación estudiada por María Rowstorowski y por su importancia para los estudios ecuatorianos merecen mencionarse:

- Aviso del modo que había en el gobierno de los indios en tiempo del Inga y como se repartían las tierras y tributos. *Revista Española de Antropología Americana*, Vol. 5, Madrid, 1970.

- Olaf Holm, "El tatuaje entre los aborígenes prepizarrinos de la costa ecuatoriana", *Cuadernos de Historia y Arqueología*, Nos. 7-8, Guayaquil, 1953.

- Money axes from Ecuador" *Folk*, Vols. 8-9, Copenhagen, 1966-67.

- Emilio Estrada and Betty J. Meggers. A complex of trits of probable transpacific origin on the Coast of Ecuador, *American Anthropologist*.

la costa del Perú y del Ecuador de hoy. Por supuesto que no fueron solo los mercaderes de Chinchay los que utilizaron las rutas comerciales en la costa del Pacífico, pero interesa destacar que fueron los activos mercaderes chinchanos los que impulsaron la excepcional prosperidad del Señorío. No hay pruebas para afirmar que el comercio marítimo de los Chinchas fuera administrado por los Inkas en el período que éstos impusieron su orden político. Más bien hay datos que permiten afirmar que cuando éstos llegaron a la costa ya los Chinchas estaban familiarizados con la navegación y el comercio. El intercambio se llevaba a cabo mediante trueque y, como se ha podido documentar, los Chinchas ya habían introducido el cobre como medio de cambio y peso.

Los Chinchas fueron un pueblo marinero. Sus intereses económicos les llevaron a incursionar en el litoral norteño, en diversos territorios étnicos, entre estos en el de los *Wanka Willka*, tribu asentada en la costa sur del Ecuador actual y la costa norte del Perú de hoy, tal vez desde Piura y la isla Puná hasta Manta.

El artículo básico del comercio era el *mullu (spondilus pictorum)* que por su carácter ritual era muy apreciado en las zonas australes: procedía de las cálidas aguas de las costas ecuatorianas y no existía ni en el Perú ni en Chile. Los textos señalan claramente no solo los sitios incluidos en la «liga comercial», Piura, la isla Puná, Manta y hasta Esmeraldas, sino que explican la naturaleza de las mercancías.

AVANCE KECHUA EN EL LITORAL ECUATORIANO

Que los wanka willka hablaban kechua, probablemente como lengua de relación para los acuerdos mutuos de «compra y venta» con los Chinchas, está suficientemente testimoniado por las Crónicas. Según Felipe Guamán Poma de Ayala, los españoles «llevaron hurtado a un yndio Guanca

Bilca, que después se llamó Felipillo, y trageron por su lengua a la conquista deste rreyno»¹⁹.

Garcilaso de la Vega es más explícito cuando dice que a los españoles en los sucesos de Caxamarca sirvió como «faraute» o intérprete Felipillo,

... indio natural de la isla Puná y que había aprendido el quechua de Tumbes, no en el Cusco, y que Atahuallpa habló en esta ocasión el lenguaje de Chinchaysuyo; el cual entendía mejor el faraute por ser más común en aquellas provincias que no el del Cusco²⁰.

El padre Morúa habla de Antonillo, otro intérprete wanka willka que sirvió como traductor entre los españoles y Manko Inka, hijo de Wayna Kapak y sucesor de la dinastía Inka, luego de la muerte de Atau Wallpak, y que se sublevó contra el poder español²¹.

Las palabras «wanka» y «wilka», que componen el nombre de la antigua tribu costeña, son kechuas y posiblemente hacen referencia a los postes totémicos descubiertos en la zona del Guayas y conservados en el Museo Municipal de Guayaquil. Según el diccionario de Glauco Torres Fernández de Córdova²² wanka significa «palanca», «cosa alargada», y willka «ídolo», relativo a lo sagrado. De esta manera, wanka wilka denotaría con exactitud el poste totémico.

Estos ídolos tallados en madera recuerdan por su forma y por el material con que están hechos a la estatuilla del famoso oráculo de Pacha Kamak, cerca de Lima.

19 Felipe Guamán Poma de Ayala (1613), *Crónica y Buen Gobierno*, México, Siglo XXI Editores, 1980.

20 Garcilaso de la Vega, Inca, op. cit.

21 Martín de Morúa, fray, op. cit.

22 Glauco Torres Fernández de Córdova, *Diccionario Kichua-Castellano Yurakchimi-Runashimi*, Cuenca, Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1982.

Los señoríos de la Costa, por otro lado, llevaban a menudo el nombre de la divinidad del culto local. Ya hemos visto que el felino adorado por los Chinchas dio el nombre al señorío de los kechuas del litoral. Este dato apoyaría la hipótesis de que el nombre *wanka willka* se refiere a la deidad y al mismo tiempo a los habitantes de la región del culto al ídolo totémico.

Las deducciones lingüísticas que indican la influencia de los Chinchas sobre los *wanka willka* dan idea del avance kechua en el litoral del actual Ecuador. Sin embargo, una misma lengua y rasgos culturales comunes entre distintas tribus no implican siempre un dominio político obligado. El uso del kechua y quizá rasgos culturales comunes, iguales o parecidos, podrían explicarse más bien como resultados del intercambio comercial.

Es conocido que los *wanka willkas* fueron castigados en varias ocasiones por rebelarse contra el Inka. En la época de Wayna Kapak fueron sometidos a retaliaciones por los constantes levantamientos en que incurrieron. En estas circunstancias es improbable que aceptaran la lengua kechua del Kusko y, por lo tanto, la única deducción posible es que desde hace tiempo empleaban el dialecto kechua del Chinchay, difundido por el litoral norteño. En el «Aviso», documento analizado por María Rowstorowski al que ya hemos hecho referencia, se lee: «Avía en este gran valle de Chinchay seis mil mercaderes... con sus compras y ventas iban desde Chinchay al Cuzco por todo el Collao y otros iban a Quito...».

HIPÓTESIS SOBRE LA PRESENCIA DEL KECHUA EN LA SIERRA ECUATORIANA

Es admisible creer que en interés del comercio las incursiones de los Chinchas se efectuaran también por el interior serrano a donde llevarían además la lengua y la cultura kechuas. Se ha encontrado en la provincia del Chimborazo una pieza de cerámica que representa a un animal que re-

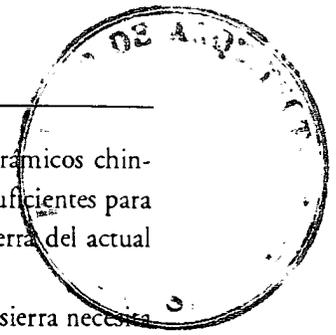
pite los ojos en círculo y en relieve de los cerámicos chinchas. Por supuesto, estos indicadores no son suficientes para afirmar que los Chinchas penetraron en la sierra del actual Ecuador.

La kechuización de las etnias de la sierra necesita de estudios especiales. Hay algunos datos que podrían orientar las propuestas teóricas. Es muy interesante, por ejemplo, el hecho de que algunas comunidades kechuas guarden rasgos de la lengua y la cultura más arcaicos que los de otras.

Es posible que la kechuización se diera en distintas épocas. Los Inkas, más capacitados que cualquier otro grupo dominante, ampliaron el territorio del Tawantin Suyu, impusieron el poder político central y difundieron la lengua y la cultura kechuas. Llevaron adelante su plan mediante campañas y conquistas militares, alianzas políticas y traslado de colonias (*mitma*). Es innegable que fueron ellos los que impulsaron de manera rápida y eficaz la kechuización de muchos grupos étnicos no solo en el territorio del actual Ecuador, sino en toda la enorme extensión del Tawantin Suyu. Sin embargo, la acción de los Inkas no descarta la presencia kechua antes del Inkario²³.

La difusión del kechua fue fomentada por motivos de interés religioso por los evangelizadores españoles, de modo que paradójicamente la propia lengua sirvió como instrumento para socavar la cultura. Pero ésta no pudo ser destruida del todo: los indios se aferraron a sus antiguas prácticas y salvaron muchos de sus rasgos. Gracias a esta actitud muchos pueblos indios optaron a conciencia por kechuizarse, única posibilidad de fundirse en una sola identidad histórica frente a las imposiciones ideológicas y cultu-

23 Según algunas opiniones, hay rasgos kechuas en las comunidades del Ecuador como consecuencia de olas migratorias muy antiguas provenientes de asentamientos de la zona Wari-Ayakucho.



rales. Así la población india se homogenizó y la conformación del pueblo kechua en el territorio del actual Ecuador alcanzó plena madurez.

CARACTERÍSTICAS GENERALES DE LOS CINCO KURAKAZGOS

Al generalizar las características de los cinco kurakazgos antes mencionados y al definirlos como fenómenos singulares y trascendentales, vemos que pueden ubicarse en la época de la Primera Civilización Kechua por las siguientes razones:

1. Las primeras comunidades socioculturales que aparecen en la historia son sociedades preclásicas, pero con inicios de estratificación social, presentan una organización estatal en pleno funcionamiento y los rasgos primarios de las más antiguas civilizaciones. La base económico-social de los kurakazgos indica que primaba un sistema basado en lazos de vasallaje. El dominio se estructuraba jerárquicamente alrededor de un jefe principal que subordinaba a los kurakas menores, quienes estaban obligados a pagarles tributos. A su vez, cada uno de los kurakas ejercía poder y autoridad sobre los trabajadores de sus tierras.

2. Aspectos visibles de este proceso, que se vuelven instrumentos eficaces para el conocimiento histórico, son las supervivencias culturales, materiales y espirituales que sobreviven en las comunidades. Los kurakazgos kechuas antes aludidos muestran manifestaciones claras y variadas de este primer proceso civilizatorio.

3. Aparece en esta época una cultura de élite, separada y distinta de la cultura popular de las masas, hecho determinado por la incidencia de un sistema social cada vez más complejo.

La diferenciación de los sectores sociales ya separados por el nivel económico y político se percibe en las costumbres descritas tan vivamente por los informantes de «Dioses y Hombres de Huarochiri» sólo los grandes jefes

guerreros tenían derecho a que se conservaran sus cuerpos embalsamados. También revelan esa diferencia los objetos suntuarios encontrados en las excavaciones arqueológicas, que reflejan los cambios cualitativos suscitados en el proceso de la formación de las primeras civilizaciones centrales del Perú²⁴.

La cultura elitista se afianzó sobre todo en el kurakazgo de Chinchay, donde es evidente el cambio de una tradición cultural primitiva. Las innovaciones son visibles y abarcan también la esfera de lo religioso y de lo estético. El lujo que rodeaba al gobernante chinchano demuestra que la sociedad se iba paulatinamente estratificando. Según las Crónicas,

... gozaba Chinchay en el momento de la conquista española no solo de una numerosa población, sino de un gran auge económico. Sus kurakas eran tenidos por muy ricos en plata y oro y se decía que existían muchos tesoros enterrados en los valles²⁵.

4. Los sistemas agrícolas de alta productividad, propios de las civilizaciones antiguas, exigían el trabajo comunitario y organizado. Justamente esta es una característica señalada por Rowstorowski al referirse a los sistemas de irrigación y depósitos de agua construidos en los antiguos kurakazgos estudiados por ella. Es muy interesante la información que da sobre el trabajo colectivo en el riego artificial: en él inclusive cooperaban gentes de kurakazgos distintos y enfrentados en disputas territoriales²⁶. La actividad organizada y adecuada a los objetivos comunes de las grandes colectividades fue un factor decisivo para el progreso no solo

24 F. Kauffman Doig, *Manual de Arqueología*, op. cit., p. 375.

25 Juan de Meléndez, fray, (1681), *Tesoros verdaderos de Indias*, En: Luis Valcárcel, op. cit.

26 M. Rowstorowski, op. cit.

de las técnicas e instrumentos de trabajo, sino de la unificación y homogenización de los elementos étnicos.

5. Un componente de gran importancia en el avance de las primeras civilizaciones fue la especialización de los oficios. En el caso de los kurakazgos que estamos analizando, se trataba posiblemente de faenas determinadas y comunales, aunque el ejemplo de la ciudad-templo de Pacha Kamak amerita un análisis más detenido. El fortalecimiento religioso de la divinidad costera requería de objetos de culto elaborados con técnicas especiales (tejidos, joyas, vajillas, productos artesanales resultantes de oficios específicos muy distintos de las labores agrícolas).

Los datos que se disponen sobre Chinchay permiten destacar la diversidad de actividades productivas. María Rowstorowski, a la par que destaca la alta concentración de la población, enumera la variedad de oficios y la cooperación entre las distintas ramas del trabajo²⁷. La diversificación de los oficios impulsó decididamente el comercio y la navegación. En toda la costa, pero de manera especial en Chinchay, se advierte la importancia de los mercaderes, cuya especialización y creciente profesionalismo influyó notablemente en el progreso general. Como ya hemos visto, los navegantes chinchanos llevaron el kechua a lugares muy lejanos en el litoral pacífico.

6. La aparición de centros de mercadeo es uno de los elementos esenciales en el proceso de conformación de enclaves urbanos, propios de una época en la cual la lengua y la cultura se desarrollaron rápidamente.

Los primeros diccionarios kechuas de la zona chinchana dan testimonio de lo dicho por la gran cantidad de términos que designan los oficios y actividades de los po-

²⁷ Ibid.

bladores. Como es sabido, en la época de las primeras civilizaciones se produce un mejoramiento esencial de los medios de comunicación, lo cual influyen en la cohesión lingüística y cultural. En América no se conoció la rueda, y por supuesto no se utilizó el carro, sin embargo, en las costas, mucho antes del Tawantin Suyo se desarrolló la construcción de embarcaciones y el oficio de constructor de naves fue toda una especialización.

Entre las civilizaciones antiguas de la zona central peruana y de la región sureña de Chinchay no se utilizó la escritura, aunque quizás la población de sus kurakazgos conoció, por influencia mochika, el sistema a base de cuentas vegetales (frijol) para registrar y controlar la compleja actividad social. La comunicación fue eminentemente oral, pero contó con recursos para organizar el conocimiento de manera que fuera fácil memorizar los hechos. Prueba de ello es la tendencia a crear un solo sistema de criterios religiosos alrededor del dios kechua Pacha Kamak, al cual se supeditaron las divinidades de los distintos grupos étnicos, lo que permitió la refrendación segura de hechos importantes en la memoria social.

7. Otra peculiaridad propia de las primeras civilizaciones es la construcción de edificaciones monumentales en su mayoría dedicadas al culto. La investigación arqueológica de la zona ha sacado a luz testimonios de obras imponentes que pertenecen al período comprendido entre los siglos VI y X de nuestra era. Se trata de las enormes pirámides llamadas wakas. Estaban construidas de adobes unidos con barro. En Pacha Kamak, en Garagay y en otros templos se conservan hasta hoy pinturas policromadas de la época.

Merece especial atención la arquitectura monumental de Chinchay. Su antiguo adoratorio, dedicado a la divinidad local conocida como Chinchay Kamak y la waka llamada La Centinela son evidencias del avance material de

Corroborando esta afirmación el investigador alemán Richard Pietschman concluye que,

... los quechuas deben haber hablado seguramente siempre, como también ahora, el mismo idioma de los incas y las demás tribus de la región del Cusco. Pero es probable que el poder de los quechuas haya sido en los tiempos preincáicos tan vigoroso, que se haya aplicado el nombre 'quechua' a su idioma en todas partes en que predominaron...³⁰.

La siguiente época que analizaremos es la del Tawantin Suyo, vale decir la del estado Inkaico. Aunque éste fue un mosaico de pueblos, etnias, culturas y lenguas heterogéneas, los rasgos étnicos kechuas aparecen constantemente tanto en el nivel de organización social como en la cultura y en la ideología, aspectos que a medida que se desarrollan van adquiriendo una fisonomía étnica kechua cada vez más evidente.

³⁰ R. Pietschman, *La Historia Indica*, Comentarios del Perú No. 2, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1964.

II

EPOCA DEL TAWANTIN SUYO

1. APARECIMIENTO Y DESARROLLO DEL ESTADO INKASIKO

El estado inkásico, llamado por los kechuas Tawantin Suyo (cuatro horizontes fundiéndose), surgió y se desarrolló entre el siglo XII y mediados del XVI. Llegó a extenderse desde el río *Ankas Mayu* al sur de la actual Colombia, hasta Tukumán y el río Maule (situados respectivamente en el noroeste de la Argentina y en la porción central de Chile), incluyendo Ecuador, Perú y buena parte de Bolivia.

El Tawantin Suyo ha ejercido siempre una gran fascinación sobre los historiadores por su política bien estructurada, la calidad y variedad de sus trabajos artísticos y la originalidad de sus instituciones.

EL MITO DE LOS HERMANOS AYAR

Cuenta la tradición que el primer soberano, *Manko Kapak*, y su mujer, *Mama Okllo*, surgieron de las aguas del lago Titi K'aka. Con una vara de oro macizo señalaron el lugar donde había de construirse el centro del estado inkásico. El hecho es que alrededor del año 1200 de nuestra Era, el Tawantin Suyo comenzó a expandirse a partir de la ciudad del Kusko.

El Kusko, lugar sagrado por excelencia, equivalente al ónfalos, al ombligo del mundo, que en la cultura

griega representaba Delfos, está íntimamente ligado con el proceso de formación y desarrollo del estado inkásico.

Sin embargo, el Kusko tuvo antecedentes muy anteriores al apareamiento de los *ayllus* que llegaron con Manko Kapak. En más de una crónica ha quedado registrada la existencia de los *Ayar Maka*, los pobladores precursores de la zona, una antigua y extendida macroetnia, que ocupaba un extenso territorio incluyendo varios poblados, entre ellos el de *Aka Mama*, nombre con el que se conocía al antiguo enclave que más tarde se convertiría en el Kusko.

Por lo visto los *Ayar Maka* tenían kurakas poderosos llamados genéricamente *Tokay Kapak* y *Pinawa Kapak*, y como macro etnia incluía varios *ayllus* emparentados entre sí por lazos consanguíneos. Atendiendo a su nombre *Maka* hace referencia a una raíz comestible propia de regiones de altura³¹. El término *Ayar*, según nuestro análisis, hace referencia a la vaina de la kinua, que metafóricamente significaría la unión de varios *ayllus* que entraron en la confederación con derechos de igualdad y hermandad. Igual significado tendría el término *Ayar* en el caso de los hermanos del relato mitológico que marca el apareamiento del Estado inkásico.

El mito de los cuatro hermanos *Ayar* es un punto de partida ajustado a la visión de los kechuas. (Se sabe que los mitos constituyen un material único e inestimable para entender los hechos históricos de un pueblo, pues mediante ellos los pueblos logran entenderse y describirse a sí mismos). El mito de los cuatro *Ayar* no es otra cosa que una variante compleja del mito universal de los «hermanos gemelos». El mito kechua, a juzgar por todas sus características, no es el

31 M. Rowstorowski, *Historia del Tahuantín Suyu*, Lima, JEP Ediciones, 1988.

original sino el resultado de la evolución histórica de una colectividad relatada artísticamente.

Los *Ayar* representan con bastante claridad a los *ayllus* que entraron en confederación (hermandad) para fortalecer una unidad de poder. Llegaron luego de largo peregrinaje a la zona de *Aka Mama* y tienen nombres inconfundiblemente kechuas. *Uchu*, «ají» es propio de una ecología cálida. Por lo tanto los kechuas, simbolizados por *Ayar Uchu*, ocupaban un territorio de zonas climáticas no cercanas al Kusko. Quizás su origen habría que buscarlo en la zona costera. María Rowstorowski se interroga sobre una posible conexión entre los descendientes del *ayllu* de *Ayar Uchu* con los antiguos pobladores del kurakazgo de *Ychma* que luego fue llamado *Pacha Kamak*.

El segundo hermano, *Ayar Kachi*, muestra también con su esencia simbólica la presencia de *ayllus* que tomaron parte en la confederación. *Kachi* en kechua significa sal, elemento cultural de mucha importancia. Es probable que *Ayar Kachi* representara a los *ayllus* que comerciaban con este producto tan apreciado en todas partes. (Cabe destacar que en la época del *Tawantín Suyu* los mercaderes de sal estaban exentos de pagar tributo).

El tercer hermano *Ayar Auka*, podría designar a ciertos grupos étnicos que aún no se habían estabilizado en una vida sedentaria. Estos grupos posiblemente vivían procesos de nomadismo y por esta razón no llevaban ningún nombre de cultivo que les pudiese identificar como agricultores.

Para el cuarto hermano *Ayar Manko* o *Manko*, María Rowstorowski propone que este último nombre se refiere a una planta alimenticia caída en desuso: mango, antiguo cereal (*Bromus mango*) prácticamente extinguido, pero que en 1837 aún se cultivaba en la isla de Chiloé, en Chile.

En la leyenda *Ayar Manko* se confunde con *Manko Kapak*, cabeza legendaria del linaje de los Inkas.

LA HISTORIA HEREDERA DEL MITO

La historia kechua heredó del mito la figura del fundador del pueblo, Manko Kapak. Fue él quien dio inicio a la tradición histórica. Luego de largas peregrinaciones, su grupo logró establecerse en el antiguo territorio de los Ayar Maka a los que arrebató sus tierras, en las cuales se llevaba con éxito la producción agrícola por ser muy fértiles y tener suficiente suministro de agua. Fortalecidos por la victoria sobre los Ayar Maka, el grupo de Ayar Manko conformó una unidad férrea que reforzó su carácter agresivo. No solo conquistó a los Ayar Maka, sino que fue desplazando paulatinamente a otros grupos étnicos. Sin embargo, esa actitud belicosa no impidió que entraran en alianzas de tipo matrimonial con los grupos vencidos, política que se repitió insistentemente a lo largo de los mandatos de los sucesivos soberanos descendientes de Manko contribuyendo a la fusión de los ayllus en organizaciones sociales mayores.

La confederación de los ayllus de Manko se consolidó paulatinamente. Al comienzo debió haber varios jefes guerreros, lo que se deduce por las hazañas de los míticos hermanos Ayar. Más tarde las atribuciones militares y administrativas fueron concentrándose en el ayllu de Manko Kapak y en su propia persona. Se institucionalizó el derecho paterno a legar su fortuna a sus hijos, lo que facilitó la acumulación de riqueza en una sola familia. De esta manera se manifestaron los primeros gérmenes de la nobleza hereditaria y la monarquía, a pesar de lo cual todas las evidencias señalan que el derecho matrilineal no desapareció del todo.

Pronto se instituyó una administración central para manejar los asuntos relativos a los ayllus, que antes habían sido tratados y resueltos al interior de cada uno de ellos. Los puestos de manejo y mandato empezaron a ser desempeñados por miembros de la familia de Manko y con esto se acentuó el poder de la nobleza naciente. Al mismo tiempo

apareció la fuerza pública manejada por una administración centralizada muy diferente a la comunidad que se armaba para la defensa del ayllu campesino y étnico.

EL AYLLU, INSTITUCIÓN SOCIAL DE LA ETAPA EVOLUTIVA

El ayllu fue una de las instituciones sociales que explican el desenvolvimiento histórico del Tawantin Suyu. Se trata de un nombre kechua que define genéricamente a los núcleos sociales primarios surgidos mucho antes del apareamiento del estado inkásico. Se basaba en lazos de parentesco y en la propiedad colectiva de tierras para el cultivo y pastoreo. La propiedad comunal se hacía extensiva a los instrumentos de trabajo. En la Crónica de Guamán Pomá de Ayala encontramos dos términos para diferenciar el parentesco y la propiedad. Ayllu está utilizado en el sentido de parcialidad, genealogía, linaje o parentesco, mientras que *sapsi* denota bienes de la comunidad y fondo común.

El ayllu étnico y agrícola era una sencilla forma comunitaria, en el que además de cultivar la tierra colectivamente se distribuían por igual los productos entre todos sus miembros. La tierra se repartía periódicamente entre las familias que se dedicaban simultáneamente a cultivar la tierra y a las industrias domésticas.

Dentro del ayllu el poder político lo detentaba el kuraka o *sinchi*, que en kechua significan respectivamente «hermano mayor» y «fuerte».

El kuraka estaba exento del trabajo de campo. A cambio de sus funciones tutelares, la comunidad lo mantenía a él y a su familia. Económicamente, el ayllu era autosuficiente. En escala moderada se practicaba el intercambio de productos con los ayllus vecinos.

Los sitios donde se asentaban los ayllus, que luego pasaron a tener características de aldeas, abarcaban extensos territorios y tenían nombre propio. Tanto en la primitiva Aka Mama como luego en el afamado Kusko, las divisiones

en barrios estaban relacionadas con la presencia de los distintos ayllus.

Especial interés presentan las características religiosas propias del ayllu. Como en toda creencia totémica de las comunidades antiguas de la humanidad, a cada ayllu se le atribuía un protector representado por una planta, animal o fenómeno natural, que era venerado y respetado. Estas divinidades primordiales servían de nexo entre los miembros de un mismo ayllu y recibían el nombre general de *waka*.

Al llegar Manko Kapak al territorio de los Ayar Maka sus ayllus no se diferenciaban en lo social y lo religioso de los ayllus étnicos que habitaban en la zona de Aka Mama. En sus creencias religiosas, recogidas en las crónicas, se puede seguir el desarrollo histórico del estado inkásico. Sarmiento de Gamboa cuenta que Manko Kapak en su larga travesía, trajo consigo,

... un pájaro como halcón, llamado Indi, al cual veneraban todos y lo tenían como cosa sagrada, o como otros dicen encantada... guardándolo siempre en una petaquilla de paja a manera de cajón con mucho cuidado... El cual dejó por mayorazgo después a su hijo y lo poseyeron los ingas hasta inga Yupangui³².

ASPECTOS IMPORTANTES DEL AYLLU

El culto al ave falcónica *Inti* es por su naturaleza propio de las creencias del ayllu étnico y agrícola. El animal pasó luego a ser totem personal de los soberanos hasta cuando se consolidó la religión oficial del estado alrededor del dios sol. No es coincidencia que tanto el ave falcónica Indi y la máxima divinidad del Tawantin Suyu, el astro solar Inti, lleven el mismo nombre.

32 Sarmiento de Gamboa, (1572), *Historia de los Incas*, Buenos Aires, Editora EMECE, Err. Ileana Almeida (1979), "Códigos y Movilidad Semántica", *América Indígena*, México, Instituto Indigenista Interamericano.

Otro aspecto importante en el examen del ayllu arcaico es el carácter del parentesco establecido en esta organización comunitaria. Se sabe que en épocas remotas de la humanidad el parentesco y la herencia se transmitían por línea materna. Además, es conocido que los lazos económicos familiares de las personas con el hermano de la madre eran muy sólidos. Heredaban de él y a él le solicitaban ayuda y consejo. Este papel cumplió en el ayllu matriarcal el tío o el abuelo materno. Con el tiempo, mientras se desarrollaban la agricultura y la ganadería, se produjo posiblemente el paso del ayllu materno al paterno, como se puede apreciar a partir de los estudios actuales del ayllu étnico. En el sistema de parentesco y herencia de la nobleza inkásica, se debió considerar ventajosa y adecuada la conservación de rasgos de parentesco por vía materna. De aquí surge el concepto de *panaka* (del kechua, hermana de un hombre) aplicado a los ayllus de la nobleza kuskeña. Al respecto, el padre Murúa anota que,

... si no había hijos legítimos o bastardos, no venía el estado al hijo a la hija de la hermana, porque decían que aquel era más cierto sobrino y heredero, pues era más verdad que lo parió su hermana, que no sería el que parece la cuñada³³.

Sin embargo, el cálculo del parentesco materno empezaba a ser desplazado y por eso los Inkas se casaban con sus hermanas, para que sus hijos fueran al mismo tiempo sus sobrinos. Es curioso que además de las panakas coexistiera otra categoría de linaje, el *kapak ayllu*, en el cual no contaba la relación del soberano con su hermana.

33 Martín de Morúa, fray, (1600), *Historia General del Perú*, op. cit., Err. Luis Valcárcel, op. cit.

Las normas del comportamiento social propias del ayllu son aún reconocibles en las comunidades kechuas contemporáneas a pesar de las deformaciones que sufrieron en las distintas etapas históricas comenzando con la imposición inkásica. Instituciones como la *minka*, el *ayni* o los *yara* surgieron como formas de trabajo colectivo en la época del ayllu arcaico, en calidad de prestaciones solidarias de ayuda mutua. En el tiempo de los Inkas y de los invasores españoles fueron adaptadas a las necesidades de los intereses dominantes.

Respecto a la etapa del ayllu étnico o arcaico cabe destacar una tradición anterior al estado que se conserva entre las comunidades kechuas en la actualidad. Se trata del *taripay* (juicio prerrogativo de la comunidad). Hasta ahora, los miembros de la comunidad son juzgados por los propios comuneros y, como en el pasado, los debates del juicio se realizan en forma oral: es el *wañuchun nini*.

CONCEPTOS RELACIONADOS CON EL AYLLU: MARKA, SAPSI, CHAKRA Y LLAKTA

El ayllu era la célula central de la organización social. Relacionado con éste existía la noción de territorio ocupado por la comunidad, que se expresaba con el término *marka*. Una autoridad especial, denominada *Marka Kama-yuk*, la controlaba. Los bienes y la tierra de la comunidad se definían con el concepto de *sapsi*. La propiedad comunal está claramente establecida en la Crónica de Guamán Poma de Ayala cuando se refiere a ganado, tierra o a otros bienes comunales.

La tierra cultivable llevaba el nombre de *chakra* y se la dividía en tres partes: *Inti Chakra*, literalmente la tierra del sol, que en los hechos era usufructuada por la poderosa clase sacerdotal; *Inka chakra*, la tierra del Inka, y la tierra del ayllu. La tierra era cultivada en colectividad por toda la gente de la *llakta* (aldea) aunque cada familia del ayllu tenía su

parte, cuya cosecha le pertenecía. Los miembros del ayllu trabajaban conjuntamente, dirigidos por los ancianos de mayor experiencia en las faenas del campo.

Se establecieron turnos en el trabajo: en primer lugar se cultivaban las parcelas del sol, luego las del Inka, a continuación la de los habitantes de la aldea y por fin los campos cuya cosecha constituía el fondo de la comunidad. Esta reserva se destinaba a las necesidades comunales y se distribuía entre los más menesterosos. Además de sus campos, cada aldea tenía otras tierras de reserva así como pastizales. Periódicamente los lotes de terreno se subdividían entre los miembros de la llakta de acuerdo al establecimiento de nuevas familias. La tierra se dejaba descansar luego de algunas cosechas, según el desgaste del suelo que producía cada sembrío.

TUPU, MUYA, KANCHA

La medida agraria *tupu*, equivalente a un lote de determinadas dimensiones, se entregaba a los hombres jefes de familia. A cada hijo varón le correspondía un *tupu* y a cada hija, medio *tupu*. El *tupu* entregado se consideraba como posesión temporal ya que estaba sujeto a subdivisión. Además del *tupu*, en el territorio de cada comunidad habían otras parcelas llamadas *muya*, que estaba situada junto a la casa y comprendía el huerto, el pequeño granero y el corral. Se transmitía de padre a hijo y prácticamente se constituía en propiedad privada. Los comuneros lograban obtener de la *muya* excedentes de vegetales y frutas para su propio consumo.

Las habitaciones, sin intercomunicación entre ellas, se ubicaban alrededor de un patiecito llamado *kancha*. Aquí se podía secar la carne (*charki*), curtir las pieles, cardar y tejer la lana, confeccionar objetos de cerámica, fabricar herramientas de bronce, etc. Todos estos bienes se consideraban propiedad privada.

La conjunción de la propiedad comunal de los campos con la propiedad privada de las parcelas particulares determinó que el ayllu fuera una comunidad rural en la cual las relaciones consanguíneas iban a ser, con el paso del tiempo, desplazadas y sustituidas por las relaciones territoriales.

LA POSESIÓN DE LA TIERRA (ALLPA HATALLIY)

En el estado Inka, la tierra se consideraba *hatalliy* (posesión) del *Sapa Inka*, aunque en la práctica la tierra continuaba a disposición del ayllu. Solo en el reinado de los últimos Inkas la tierra pasó a ser considerada posesión privada de la nobleza kuskeña.

La tierra era cultivada únicamente por los ayllus sujetos al Inka. No se permitía otro tipo de utilización de la tierra. Aunque los comuneros (*hatun runa*), por mandato impositivo de la administración debían abandonar los ayllus para servir en las obras públicas, el carácter colectivo del ayllu no desapareció. La mayoría de los *hatun runa* se quedaba en el ayllu y los *kurakas* continuaban manteniendo su situación de privilegio a condición de supeditarse al poder del *Sapa Inka*.

Las parcelas agrícolas que antes eran distribuidas por los *kurakas* de los ayllus pasaron a ser repartidas sólo por los Inkas.

CAMBIOS EN LAS INSTITUCIONES Y JERARQUÍA DE LOS GRUPOS SOCIALES

El desarrollo del estado inkásico estuvo determinado por importantes cambios que la administración centralizada del poder impuso al interior del ayllu arcaico, de las instituciones y de la jerarquía de los grupos sociales.

Este proceso se manifiesta especialmente en la transformación de la prestación de trabajo en tributo, en el paso de *hatun runa* a *yanas*, la subordinación de los *kurakas* al poder del Inka, la conformación de la alta casta sacerdotal, el desplazamiento paulatino del régimen matriarcal de la *panaka* y la centralización de funciones atribuidas al Inka.

Se considera, por lo general, que no existía tributo al estado en el sentido estricto de la palabra. Muchos investigadores se inclinan a explicar la formación del plus producto por medio de la prestación de trabajo temporal (*mita*) en beneficio del Inka. En los grandes *tampus* (depósitos oficiales) se recogía y almacenaba las cosechas de las tierras del soberano y también las de los ayllus. Sin embargo, con el tiempo, las contribuciones de artículos suntuarios como forma de homenaje o vasallaje (*chapaska*) fueron convirtiéndose en verdaderos tributos que afectaban a los bienes comunales.

Polo de Ondegardo hace hincapié sobre el carácter de la contribución al estado:

Porque es muy averiguado y en esto no se puede poner duda que todo cuanto los indios daban al señor soberano fueron servicios personales porque todo lo demás que había como tierras y ganado, los indios lo tenían por suyo, y dando el caso que el tributo que se debe al Inga consistía en muchas cosas, todo resultaba del trabajo de las personas, sin estar limitada la cantidad, porque se había de ir por otro adonde lo había, pedía el Gobernador a la provincia la cantidad de indios que le parecía y de éstos se sacaban y andaban el verano en las minas y personas con ellos que recogían el oro... Lo mismo era en ropa que cuanto se había de hacer se pedía la cantidad de indios para tejer que le ponía el Gobernador; y que éstos tejían se llevaba a los depósitos y se guardaba...³⁴.

En un anónimo de 1580 se citan los casos de algunas provincias donde eran conocidas las casas y las tierras de los Inkas que los naturales habían entregado a éstos en señal

³⁴ Juan Polo de Ondegardo (1916-1917), "Informaciones acerca de la religión y gobierno de los Inkas". Colección de libros y documentos referentes a la *Historia del Perú*, En: Luis Valcárcel, op. cit.

de vasallaje. "Cuando el monarca salía de la provincia que acababa de señorear, sus habitantes le construían un aposento y le asignaban tierras para sembrar en ellas maíz, koka, ají y otras legumbres. Los frutos eran guardados en los depósitos del Inca y una parte, enviada al Cusco"³⁵.

UNA SAGAZ POLÍTICA OFICIAL

La minuciosa planificación de los Inkas se manifestó en las esferas política, económica, tecnológica y cultural.

De este modo el ayllu se fue transformando en un nuevo tipo de comunidad agraria. La sagacidad de la política oficial para romper los lazos comunales y unificar la sociedad en un solo territorio se percibe en el aumento de los yanapas que debían abandonar sus ayllus de origen y en el nombramiento de kurakas entre los yanapas fieles al Inka pero sin la conexión tradicional de parentesco con la comunidad.

Del mismo modo, el manejo de los *mitmas* (grupos humanos trasladados a territorios ajenos) determinó cambios significativos en el ayllu arcaico. La inserción de grupos extraños en el seno de la comunidad rompía la unidad basada en el parentesco y otorgaba al ayllu un propósito político que incluía la unificación del territorio.

Sobre los comuneros recaía la mayor parte del trabajo productivo. No solo que cultivaban la tierra sino que construían caminos, canales, templos y palacios y realizaban labores en los campos de cultivo de koka de propiedad del Inka así como en las minas.

OTROS CONCEPTOS QUE DENOTAN EL PROCESO EVOLUTIVO

1. Yana, que revela una regulación social en la cual se manifiestan las desigualdades sociales y las relaciones de dominio.

Los labriegos de los ayllus conquistados salían de su comunidad para siempre y se convertían en yana (literal-

³⁵ Anónimo de 1580, En: Luis Valcárcel, op. cit.

mente, ayudante). Este nombre ocultaba la situación servil de una población que iba en aumento a medida que se intensificaba la explotación en el trabajo.

El aumento del número de yanapas que servían al Inka, a su mujer, la *koya*, a los nobles de las panakas, a los ayllus kuskeños y a las más importantes wakas (templos de las divinidades o la propia divinidad), responde también a los cambios cualitativos que se daban al interior del ayllu tradicional. Su trabajo, impuesto a la fuerza por la autoridad en provecho directo de la clase gobernante, implicaba la privación de derechos de pertenencia al ayllu y una creciente explotación.

Ciertos yanapas llegaron a ocupar puestos bastantes altos. Se sabe que estos cargos fueron otorgados a personas de condición servil, gracias a servicios importantes proporcionadas al Inka.

La situación de yana algunas veces se prolongaba durante toda la vida y era hereditaria. Se conoce que en 1570, es decir 35 años después de la caída del poder inkásico, en el Perú había aún 47.000 yanapas.

En los estudios sobre los estamentos sociales del Tawantin Suyo se presta gran atención al papel social y económico que jugaron los yanapas en el proceso de consolidación del estado inkásico y en el crecimiento productivo. A partir del concepto yana, algunos autores han intentado definir al estado inkásico como esclavista. Sin embargo, el hecho de que se conociera con el nombre de yanapas a personas que ocupaban altos cargos en la sociedad, no permite semejante deducción, pues se trataba de una sociedad en proceso de desarrollo que no llegó a plasmarse en un estado esclavista propiamente dicho.

El Tawantin Suyo atravesó varias etapas en el devenir de su vida pública alcanzando un nivel muy estructurado y como lo prueba su capacidad de satisfacer amplias ne-

cesidades sociales. Esta evolución transcurrió con relativa lentitud hasta comienzos del siglo XV para luego experimentar un ascenso extraordinariamente veloz.

2. Los kurakas conformaban una verdadera nobleza en las comunidades sobre las cuales ejercían mando. Exigían a los comuneros que les prestaron sus servicios gratuitos así como varios gravámenes. A más de participar de los rebaños comunales, los kurakas tenían sus propios rebaños, algunos de los cuales estaban compuestos por cientos de cabezas. La producción ganadera y agrícola de los kurakas se intercambiaba con adornos de metal y otros objetos de lujo. Sin embargo, como muchos de los kurakas pertenecían a grupos conquistados, mantenían posición de súbditos y sobre ellos fue pesando más y más el poder de la nobleza kuskeña.

Mientras se consolidaba y centralizaba el poder estatal y se desestructuraba el ayllu tradicional, se nombraban kurakas a servidores próximos al soberano para premiarles por su lealtad y empeño. Los improvisados kurakas ya no tenían vínculos con sus ayllus de origen y ocupaban la dignidad por voluntad directa del Inka.

3. Otro estrato social de importancia era la *Umu Kay*, corporación manejada por la alta casta sacerdotal del Kusko.

El pontífice máximo era el *Willak Umu* que, de acuerdo a la ley, debía pertenecer a la familia real. Gozaba de mucha autoridad y disponía de bienes y tierras pero estaba supeditado al soberano.

El *Willak Umu* debía obedecer normas estrictas. Se mantenía célibe y casto y estaba obligado a dominar diversos campos del conocimiento, sobre todo lo referente a los astros y su significado religioso, así como también a manejar un sistema de creencias consideradas verdades por revelación divina. A su autoridad estaban sujetos otros jefes de la iglesia que residían en el propio Kusko o en otros lugares del territorio inkásico.

A más del *Willak Umu* y de sus delegados para las distintas regiones había una serie de personajes encargados del culto o de ejercer poderes sobre las potencias ocultas: magos, hechiceros, confesores. Ellos adivinaban por medio del vuelo de las aves y el examen de las entrañas de los animales sacrificados e interpretaban los mensajes de los oráculos. Los principales oficiantes eran designados por elección. Los demás llegaban a serlo por vía hereditaria o por tener algún signo especial: haber sido alcanzados por el rayo, haber nacido con seis dedos, haber nacido de pie, entre otros.

El papel de los sacerdotes en la vida política fue cambiando. Hasta el Inka Wira Kocho las atribuciones e influencias de la casta sacerdotal fueron creciendo paulatinamente. Se les confería el papel de mediadores en las relaciones con la divinidad suprema -*Imaymana Wira Kocho*- además de funciones muy importantes en la organización de la vida terrenal. Sin embargo, a medida que el control del Inka se fue acentuando, se impidió que la organización eclesiástica se convirtiera en una fuerza autónoma, pues, al juzgar por las crónicas, habría promovido rebeliones y motines en varias ocasiones.

En el período de *Pacha Kutek Inka Yupanki* se impuso el culto al sol coincidiendo con importantes cambios en la estructura social: la concentración del poder del Inka con el apoyo de la *Apu Sinchi Auka Kuna* (casta militar) y el notable debilitamiento de las funciones sacerdotales. Este proceso estuvo acompañado por una singularidad más que iba adquiriendo el dios solar Inti. Considerado la divinidad suprema, acabó también como dios de la guerra.

En la crónica del Jesuita Anónimo se hace referencia a los cambios que estableció Pacha Kutek Inka Yupanki:

Pachacutec Inga, señor de Pacari Tampu, restauró el imperio del Cusco, que se había perdido con las guerras y pestilencias pasadas; y reparando la ciudad y reedificándola, hizo ley que todos adorasen al sol, después del

Illa Tecce Viracocha, y también a la luna, que decía su hermana mujer del sol, y al lucero, hijo de ambos a dos, y mensajero suyo de ellos³⁶.

Para analizar los cambios introducidos en las instituciones sociales nos remitimos a la descripción que hace el cronista Sarmiento de Gamboa de la entrada triunfal de Pachakutek Inka Yupanki al Kusko luego de vencer a los *chankas*. «

El triumpho era desta manera: llevaban la gente de guerra en orden por sus escuadras, lo más bien aderezados que les era posible, con muchas danzas y cantares, y los captivos presos, los ojos en el suelo, vestidos con unas ropas largas con muchas borlas; y entraban por las calles del pueblo, que para esto estaban muy bien aderezadas. Iban representando las victorias y batallas, de que triumphaban. Y llegando a la Casa del Sol echaban en el suelo los despojos y prisioneros, y el Inga pasaba sobre ellos pisándolos y diciendo: 'A mis enemigos piso'. Y estaban los presos callando sin alzar los ojos. Y este orden guardaba en todos los triumphos³⁷.

4. Por sobre los kurakas que conformaban la aristocracia provinciana estaba la nobleza inkásika organizada en comunidades urbanas de dos tipos: el *kapak ayllu* y las panakas ayllus, que constituían la élite de la organización social. Tenían carácter de instituciones jurídicas estatales, influían en las decisiones oficiales y regulaban la sucesión del poder del Inka.

De acuerdo a la tradición, la nobleza de sangre se transmitía únicamente a través de las mujeres. Los primeros Inkas se aliaron en matrimonio con mujeres de los ayllus po-

36 Jesuíta Anónimo, Relación de las Costumbres Antiguas de los Naturales del Perú, En: Luis Valcárcel, op. cit.

37 Pedro Sarmiento de Gamboa, (1572) Historia de los Incas, Buenos Aires, EMECE Editores, 1943.

derosos que habitaban en las vecindades del Kusko como medio de concentración del poder. Sin embargo, muy pronto el poder inkásico se empezó a transmitirse por vía paterna, lo que dio origen al *kapak ayllu*, comunidad kuskeña y linaje inkásico donde no contaba la relación del soberano con su hermana, sino la sucesión de poder de padre a hijo.

En las panakas ayllus el parentesco y la nobleza de sangre se transmitían por vía materna. Como se ha visto antes, en este tipo de comunidad el tío y el abuelo maternos jugaban un papel preponderante.

Al tratar sobre el repartimiento territorial del Kusko por el Inka Pacha Kutek, el cronista Gutiérrez de Santa Clara anota que:

Hizo jefe del primer barrio, Capac Ayllu, o linaje del Inca a su hijo heredero; al segundo y tercer barrios (Inaca Panaca y Sucso Panaca) señaló para sus descendientes por línea transversal; al cuarto, Illi Panaca a su abuelo y descendientes...³⁸.

Esta cita ilustra muy bien la correlación existente entre el ayllu paterno y el materno, así como el vínculo del soberano con una panaka determinada.

De acuerdo a la etimología del término y al carácter de la organización, el Ayllu Panaka estaba constituido por las hermanas del Inka, junto con sus hijos, y por los parientes varones solteros. Numéricamente sobrepasaban a los miembros del *kapak ayllu*. Cada panaka incluída cuatro generaciones.

Las contradicciones político-económicas entre las diferentes formas de ayllu urbano encontraron solución en el matrimonio del Inka con su hermana.

En su conjunto, el *kapak ayllu* y las panakas ayllus reunían grandes grupos de personas que se diferenciaban

38 Pedro Gutiérrez de Santa Clara (1544-1548), *Historia de las Guerras Civiles del Perú y de otros sucesos de las Indias*, En: Luis Valcárcel, op. cit.

por el lugar que ocupaban en el sistema de producción y por la cuantía de la parte que percibían de la riqueza social. Este conglomerado de nobles ya presentaba características de clase social dominante. Los integrantes de las panakas del *kapak ayllu* se distinguían de los simples súbditos por su aspecto exterior. Solo ellos llevaban el cabello corto y las orejas horadadas. Sus vestidos y adornos destacaban por el lujo y riqueza. Los *Sinchi Anka Apu*, altos generales del ejército, pertenecían por lo general a las panakas y a medida que se consolidaba el poder estatal adquirieron mayor influencia política.

5. El sitio más alto de la organización social estaba ocupado por el *Sapa Inka* (único soberano), cuya persona era considerada sagrada.

Es necesario analizar más atentamente el término *Inka* porque en el transcurso del tiempo fue adquiriendo varios significados. Con éste se denominaba a la clase dominante del estado y era al mismo tiempo el título del rey. Además con él se conoce al propio pueblo *kechua*.

De acuerdo a los datos del cronista Hernández Príncipe, se establece que en una época anterior a la de los soberanos *kuskeños*, el término *Inka* hacía referencia a la antigua divinidad del pueblo *Yaru*, cuyo origen fue la zona del lago *Titi K'aka*. El hecho de que el dios y el soberano *kuskeño* compartieran el mismo nombre confirmaría la divinización del poder en épocas tempranas.

La función de persona divinizada que cumplía el *Inka* fue eviterna y las demás funciones desempeñadas por él fueron tardías respecto a la primera. El comando del ejército que estaba a su cargo y la organización de la producción, que él dirigía personalmente, surgieron más tarde, a partir de la primera función.

El *Inka* era venerado como hijo de la máxima divinidad del panteón *kechua*. Mientras vivía se consideraba

que poseía un cierto *mana*, poder extraño y misterioso. Se cuidaba de que los objetos tocados por él desaparecieran. Bernabé Cobo escribe:

Todo lo que se levantaba de la mesa y cuantas cosas el Inca tocaba con sus manos lo guardaban los indios en petacas, de manera que una en una tenían recogidos los junquillos que echaban delante cuando comía; en otras los huesos de las aves y carne que alzaban de la mesa, en otras los vestidos que desechaba, finalmente todo cuanto el Inca había tocado se guardaba en un buhio que tenía a su cargo un indio principal y en cierto día del año lo quemaba todo; porque decían que lo que habían hecho y tocado los Incas, que eran hijos del Sol, se había de quemar y hacer ceniza y echarla al aire, que nadie había de tocar a ello³⁹.

Igual procedimiento se seguía con las plumas del ave *Tokto*, que empleaban los señores en las ceremonias de pleitesía y acatamiento al nuevo *Inka*; con ellas le acariciaban el rostro. Luego del ritual, las plumas eran entregadas a un noble encargado de quemarlas. Por otra parte, el *Inka* no tocaba con sus plantas el suelo sino que caminaba sobre tapices que tendían donde era preciso ya que constantemente era conducido en andas.

Al morir el soberano se trataba de prolongar su existencia en las mismas condiciones de que gozaba mientras vivía y se momificaba su cuerpo. La respectiva panaka quedaba encargada de cuidar la momia y de rendirle culto como a un dios.

A más de la divinización del poder, las conquistas guerreras fueron la causa complementaria para encumbrar al

39 Bernabé Cobo, (1653) *Historia del Nuevo Mundo*, En: Luis Valcárcel, op. cit.

Inka sobre las demás estructuras sociales. La función militar contribuyó a la primacía del poder seglar sobre las pretensiones teocráticas del sacerdocio que se manifestaron durante el reinado de Wira Kocho Inka Yupanki, las cuales querían restringir el poder del monarca.

Otro aspecto significativo para entender la naturaleza del poder del Inka es el procedimiento que se seguía para la sucesión. A pesar de que existían leyes obligatorias fijadas en los kipus y que tenían carácter muy severo, no existía un derecho hereditario preciso para reglamentarla. Más bien, como se puede colegir de la bibliografía existente, había luchas permanentes por el trono.

En el plano teórico, el poder real no era hereditario. El Inka, se presumía, era elegido, pero en la práctica el poder se volvió hereditario y la determinación de cual de los hijos sería el sucesor se resolvía mediante un procedimiento especial, el rito de la *kallpa*, una suerte de oráculo que permitía escoger al heredero.

De acuerdo a Sarmiento de Gamboa, *Lloke Yupanki* fue elevado al trono en perjuicio de su hermano mayor Manko Sapaka. Pacha Kutek no designó a su hijo mayor Amaro Tupak como sucesor, sino a otro de sus hijos, Tupak Inka Yupanki.

TRANSFERENCIA DEL PLUSPRODUCTO AL ESTADO

En los anteriores puntos se han analizado los cambios que conducían a la consolidación del estado, pero la clave del proceso radicó en la transferencia al estado del plusproducto obtenido sistemáticamente por la actividad económica de las comunidades.

El ayllu conservó por mucho tiempo sus formas tradicionales para el orden y el funcionamiento social. Dentro del ayllu se satisfacía la necesidad de solidaridad y ayuda mutua. Este rasgo fue transferido al Inka, que asumió el papel de protector, para lo cual buscaba un equilibrio entre el

aporte de los comuneros y la distribución de bienes materiales (comida, instrumentos, ropa, etc.) a cargo de la administración estatal.

De esta manera se intentaba contrarrestar la concentración del poder en el Inka y la nobleza de sangre inkásica. Pero como solo el Inka tenía derecho a la distribución de los bienes, el proceso de reparto y adjudicación llevó a que el soberano subordinara a su autoridad la autogestión del ayllu, y a que la mayor parte de la producción y gran parte de los terrenos comunales pasaran a manos de la cúspide inkásica.

EL REFLEJO DE LOS CAMBIOS EN EL PLANO IDEOLÓGICO

La contraposición entre el Inka y el ayllu tuvo que resolverse también en el plano ideológico y por tanto se proclamó que el poder de los soberanos emanaba de la voluntad divina. La cita de Bernabé Cobo muestra con mucha elocuencia la intención de la política estatal de asegurar la autoridad de los Inkas.

Para ser obedecidos y respetados por sus súbditos y para que tuviesen mayor autoridad sus leyes y mandatos, hacían entender que cuanto ordenaban era voluntad de su padre el Sol que así había determinado y que con él frecuentemente se comunicaban y consultaban en todo lo tocante al gobierno de su pueblo. Por todas estas razones era grande la veneración que tenían por los Incas y la obediencia que prestaban a sus disposiciones⁴⁰.

En reciprocidad se exigía que el monarca se sometiera a rígidas condiciones de carácter ritual: ayunos, adivinaciones, ceremonias especiales, etc.

Las acciones importantes como las de la guerra o los sucesos de interés político eran consultados con oráculos

⁴⁰ *Ibid.*

famosos como *Wana Kauri* o Pacha Kamak. Las profecías de ciertos sacerdotes se aceptaban como voz divina y reveladora del sol.

Se sabe que Atau Wallpak envió postas al templo de Pacha Kamak para preguntar sobre su destino cuando estuvo preso en Kaxa Marka y, según refiere Gutiérrez de Santa Clara, ordenó el encadenamiento del gran sacerdote del templo porque el augurio le fue adverso.

El Inka, a la orilla de un río y con paja en las manos, confesaba sus pecados al sol, según relata el Jesuita Anónimo.

Pedro Sancho afirma que a la muerte del Inka sucedía un largo duelo y que el príncipe heredero se encerraba en su palacio para guardar el *saciy* (ayuno) obligatorio por varios días y que en todo ese tiempo no se vestía con las ropas reales.

Para el viaje de *Sayri Tupak* a Lima,

... se hizo consulta al Sol, a la tierra, y a las demás *wakas* el 8 de septiembre y que la ceremonia comenzó por la mañana con un *saciy* general mientras durase la pregunta y no se encendió fuego alguno. Todos los capitanes junto con el Inca se subieron a una tierra alta, encabezados por los sacerdotes y los trompeteros, y llegados a lo alto procedieron a la consulta de si sucedería bien o no el que Sayri Tupac viajase a Lima por invitación del Virrey. La respuesta fue favorable, procediéndose en consecuencia⁴¹.

Los ritos de pasaje llamados *waru chiku*, como consta en más de una crónica, eran exclusivos de la nobleza y se llevaban a cabo con el objeto de dar señal e insignia a

41 Pedro Sancho de la Hoz, (1917), *Relación para su Majestad de lo sucedido en la conquista y pacificación de estas provincias en la Nueva Castilla*, En: Luis Valcárcel, op. cit.

los orejones, comenzando por los propios hijos del monarca para que fueran conocidos por todo el imperio. Estos ritos incluían ayunos, lavatorios, corte de cabello, azotes, abstinencias y penitencias.

El Inka también debía cumplir otros preceptos. Según Damián de la Bandera,

... ningún rey que entraba a gobernar heredaba del anterior cosa alguna de su hacienda, vajilla o tesoro, sino que había de poner casa de nuevo y acumular oro y plata. Lo que correspondía a cada soberano difunto se dedicaba para su adoratorio o *waka* y para la renta y gastos de la familia que dejaba, la cual con su sucesión todo se ocupaba perpetuamente en los sacrificios y culto del rey muerto⁴².

IMPORTANCIA DE LOS CENTROS URBANOS

Como ya se ha visto, el ayllu fue el núcleo social básico que combinaba la agricultura y la manufactura: no solo satisfacía las necesidades comunales y permitía la producción de excedentes sino que mantenía las tradiciones culturales. Sin embargo, el potencial productivo era limitado y no permitía la división del trabajo en gran escala. Paulatinamente algunos poblados se fueron convirtiendo en centros urbanos, ante todo el Kusko que pasó a ser el símbolo del poder político y del progreso cultural.

En algunas ciudades y aldeas funcionaban las *aklla wasi*, centros de capacitación especialmente en materia de tejidos. Las *aklla wasi* (casa de las elegidas) tenían una organización común y producían el plusproducto de tejidos finos bajo estricto control de la administración. En los talleres del Kusko y de otras urbes, personas de diferente estrato

42 Damián de la Bandera, *Gobernación del Inga 1577-1904*, Lima, En: Luis Valcárcel, op. cit.

social y jurídico realizaban un trabajo controlado, dependiente y obligatorio, lo que contribuía a que se generaran estratos sociales.

Los cambios en la sociedad se producían lentamente. Los ayllus poseían estabilidad suficiente y capacidad de regeneración, que se ponían a prueba en circunstancias adversas, derivadas de las catástrofes climáticas o de las luchas y contiendas. Aunque en la última etapa del Tawantin Suyu el ayllu se fue debilitando, el largo período de coexistencia y, en cierta medida, la interacción del ayllu, con la economía estatal incidió de modo notable sobre el progreso general.

Las posibilidades de producción de excedentes se intensificaron gradualmente y alcanzaron gran escala debido a la presencia de talleres artesanales con mayores posibilidades que las de los artesanos individuales de los ayllus, que solo satisfacían las necesidades de su comunidad.

El apogeo del Tawantin Suyu se revela en los centros manufactureros en las ciudades que aparecen durante el reinado de Pacha Kutek, el Inka que "dio vuelta al tiempo". Gutiérrez de Santa Clara afirma que "el Inga estableció en la ciudad del Cuzco los diversos gremios de plateros, orfebres y demás oficios mecánicos"⁴³.

La eficacia de los talleres urbanos se comprueba con las innumerables piezas de alto nivel artístico que artifices especializados elaboraban para los miembros de la corte y de los templos.

2. EXPANSION Y CONSOLIDACION DEL ESTADO

LA GUERRA DE LOS KUSKEÑOS CON LOS CHANKAS

La guerra de los kuskeños con los *chankas* es el acontecimiento que marca el inicio de la expansión y conso-

lidación del estado inkásico. A principios del siglo XV dos potentes confederaciones vecinas comenzaron a expandir su territorio y su dominio político.

La confederación conformada por ayllus kechuas de las proximidades del Kusko (lo cual se explica por el mito de los hermanos Ayar) se estableció en el valle de dicha ciudad. Los inkas, como ya se ha visto, tuvieron su origen en uno de estos ayllus y paulatinamente se volvieron más poderosos.

La segunda ocupaba la región de los ríos *Pampas* y *Pacha Chaka*. También estaba dividida en varios ayllus o linajes. A juzgar por la onomástica de los gobernantes y la toponimia, la mayoría de dichos ayllus también eran kechuas. Esta confederación era conocida como Chanka y aunque aún se ignoran muchos aspectos de su historia, los testimonios arqueológicos que han dejado son muy ricos y numerosos. En su momento de apogeo, los chankas dominaron gran parte de la zona central andina.

Kuskeños y chankas evolucionaron paralelamente hasta que se enfrentaron. Asentados en regiones limítrofes, sus procesos de desarrollo y el grado de progreso que habían alcanzado eran similares. La base cultural de su personalidad étnica, por lo visto, era la misma y ambos pueblos habían conseguido un importante poderío militar. Era, pues, previsible que entre las dos confederaciones se despertaran rivalidades y se produjeran constantes disputas por la posesión de la tierra y la hegemonía política de la región.

Los chankas veían amenazada su integridad territorial debido a las constantes victorias de sus belicosos vecinos del sur. Pero, aprovechando que el *Inka Wira Kocho* ya

⁴³ Pedro Gutiérrez de Santa Clara (1544), *Historia de las guerras civiles del Perú y de otros sucesos de las Indias*, Madrid, Lib. General de Victoriano Suárez, En; Luis Valcárcel, op. cit.

era bastante anciano, decidieron aniquilarlo, devastar el valle del Kusko, apoderarse de las divinidades del enemigo y sitiarse la ciudad.

Partieron de su poblado principal, llamado *Paukaray* (lugar primoroso), seguros de lograr la victoria. Incluso designaron un emisario, para negociar la rendición del Inka. Desde *Willka Kunga* enviaron sus mensajeros requiriendo de Wira Kocha su obediencia y sumisión. Al enterarse de las intenciones de los chankas, el soberano huyó junto con su hijo *Urkon*, designado heredero. Sin embargo, otro de sus hijos, *Kusi Yupanki*, no acató la decisión de rendirse y, apoyado por algunos generales y por los kurakas y sinchis de los ayllus amigos, optó por resistir y defender el Kusko.

Los chankas descendieron por el cerro *Karmenka* y llegaron hasta las inmediaciones de la ciudad pero fueron detenidos por el ejército de Kusi Yupanki. La guerra se produjo aproximadamente en 1440 y la batalla decisiva tuvo lugar en una llanura que desde entonces llevó el nombre de *Yawar Pampa* (llanura de sangre), como recuerdo de la masacre infligida por los kuskeños a sus rivales. El jefe chanka *Usku Willka* (recatado y reverenciado) fue tomado prisionero y Kusi Yupanki se apoderó del ídolo que representaba a la máxima divinidad de sus rivales, que había acompañado a los atacantes para asegurar la victoria. Los pocos chankas sobrevivientes huyeron hacia *Haki Hawana* y no se detuvieron hasta llegar a *Ichu Pampa*, localizada en su territorio, pero a la final su ejército fue aniquilado.

LA EXPANSIÓN INKÁSICA

Luego de su triunfo, el prestigio de Kusi Yupanki se acrecentó y fue ungido Sapa Inka, consolidándose como gobernante supremo y destacándose como estadista. Sus leyes, progresistas e innovadoras, alteraron las antiguas tradiciones, por lo que se le confirió el nombre de Pacha Kutek, como restaurador del orden igualitario y justo del ayllu.

La derrota de los agresores abrió el camino de la expansión inkásica al eliminar la barrera límite que imponía la presencia de la confederación chanka.

Primero bajo el mando de Pacha Kutek y luego de su hijo Tupak Yupanki, el ejército inkásico llevó a cabo una serie de conquistas que afianzaron su poder y permitieron tomar nuevas posesiones territoriales y acaparar cuantiosos bienes.

Hacia 1445-1450 la zona aymara, situada alrededor del lago Titi K'aka, fue ocupada por los Inkas, al cabo de una sangrienta represión de sus habitantes, que habían ofrecido tenaz resistencia. Posteriormente, toda la región de *Are Kipa* fue invadida hasta la costa. El ejército inka llegó a lugares tan distantes como Kaxa Marka, situada a más de mil kilómetros al norte del Kusko. Amenazaron a los poderosos chimúes, situados en la costa norte y para lograr su rendición, cortaron el agua que desciende desde la cordillera. El famoso imperio chimú resistió poco tiempo. Chan Chan, su hermosa capital, construida en barro labrado y calado fue tomada por los inyasores. Los Inkas prosiguieron su avance hacia el norte y llegaron hasta el reino de Kito, donde se habían fusionado los Kitus, Karas y Kayapas. Sus habitantes se defendieron valerosamente pero fueron derrotados y quedaron sometidos al gobierno y administración de los vencedores. Luego, el ejército inkásico se desplazó a lo largo de la costa, sojuzgando a muchas poblaciones hostiles e indómitas.

LA CRECIENTE AUTORIDAD DEL INKA A PARTIR DE PACHA KUTEK

El poder del Inka era cada vez más absorbente y las instituciones del imperio gozaban de una creciente autoridad. A los grupos étnicos sometidos se les impuso un sistema de reformas que garantizaba la eficacia del poder, con lo cual se fortalecían los elementos étnicos kechuas. Progre-

sivamente se unificaban la sociedad, los sistemas productivos, la cultura y la lengua en un solo territorio.

La propiedad del Inka sobre la tierra se manifestaba cada vez con mayor evidencia como una relación de dominio y explotación. Tanto en la construcción de obras monumentales como en el culto al sol, el trabajo adoptó un carácter represivo y devino en aguda constricción social sobre los yanakuna y los mitmakuna. Por otra parte, los últimos Inkas otorgaron tierras, ganado e incluso servidores personales no solo a miembros de la familia real sino también a jefes guerreros y políticos, lo que acentuó el carácter autocrático del Estado, dirigido por una clase gobernante cada vez más opulenta y autoritaria.

DE LA COHESIÓN COMUNAL A LA UNIDAD POLÍTICA

La inserción de los mitmakuna, grupos extraños a la comunidad, rompía la unidad basada en el parentesco biológico y otorgaba al ayllu un propósito político: vincular la sociedad a un territorio determinado, afán que se expresaba también en la división del inmenso territorio del Tawantin Suyu en cuatro suyos (cuatro horizontes fusionándose), por sobre la distribución territorial de los ayllus.

Asimismo, el ordenamiento de la población agrícola en unidades decimales implicó un nuevo orden en las relaciones de producción. Un inédito funcionario, el *Tukuy Rikuk* (el que todo lo observa) recorría en andas el país entero. Lucía las insignias regias que lo acreditaban como delegado directo del soberano y controlaba el trabajo y la recolección de gravámenes a los campesinos, agrupados por decenas y centenas. También verificaba el funcionamiento de las *kollkas* (depósitos), *pukaras* (fortalezas), caminos y puentes. El *Tukuy Rikuk* desplazó la autoridad de los antiguos *kurakas*, surgidos de las estructuras de parentesco al interior de la comunidad.

EXPANSIÓN DEL NÚCLEO ÉTNICO KECHUA CON TUPAK YUPANKI

Durante el gobierno de Tupak Yupanki se llevaron a cabo obras indispensables para el imperio. Se construyeron caminos y prolongaron los ya existentes, se levantaron guarniciones y se edificaron ciudades. Simultáneamente, se fue expandiendo la religión oficial y la lengua y cultura kechuas. A medida que se iba unificando el enorme territorio, la población se fue kechuizando aceleradamente.

El regreso del ejército comandado por Tupak Yupanki al Kusko coincidió con el fin del reinado de Pacha Kutek, el más eminente y famoso de los Inkas. A su muerte, le sucedió su hijo Tupak Yupanki, que continuó con el avance triunfal de su padre. Este Inka es conocido como el "Alejandro Magno" del Tawantin Suyu por sus grandes conquistas territoriales. Extendió los dominios del imperio hasta Bolivia y Argentina, alcanzando hacia el Sur el río Maule, en Chile. Al fallecer éste, su hijo, Wayna Kapak, tomó el poder en 1493 y dirigió varias expediciones para pacificar las regiones del imperio donde se había creado un clima de rebeldía.

A pesar de que el régimen político y social impuesto por los Inkas demostró en muchos sentidos un carácter progresista en comparación con el sistema comunal del ayllu, muchos pueblos y comunidades desconocían las ventajas del orden establecido en el Kusko y sus alrededores y, por lo mismo, lo rechazaban. Los conflictos derivados de esta situación se producían sobre todo en las zonas fronterizas menos influidas por el poder central. El uso del kechua como lengua del estado significó el abandono definitivo de otros idiomas. Inclusive los dialectos kechuas hablados en muchas partes de la sierra y la costa con anterioridad a la expansión inka comenzaron a tomar rasgos del kechua kuskeño. Junto con la lengua se unificaba la cultura, la religión, las leyes y el territorio, es decir que el núcleo étnico kechua se iba expandiendo.

PERSONAJES EXTRAÑOS INVADEN EL TERRITORIO DURANTE EL REINADO DE WAYNA KAPAK. LA GUERRA CIVIL

Hallándose en Kito *Wayna Kapak*, recibió la noticia del arribo de unos personajes extraños, hombres blancos y barbados que habían desembarcado en las costas del imperio y que venían acompañados de unos animales no menos sorprendentes. Los recién llegados se adentraban en el interior del país y a su paso propagaban una plaga desconocida que comenzó a diezmar a la población. Se trataba de la viruela, enfermedad desconocida en el nuevo mundo. En 1527, a menos de seis años de la caída del imperio Inka, falleció *Wayna Kapak*, víctima del mal traído por los extranjeros.

Wayna Kapak no alcanzó a nombrar un heredero inequívoco. Los oráculos divinos no habían respondido en forma precisa al ser consultados. Dos de sus hijos, *Waskar* y *Atau Wallpak* pretendían el trono, y cuando debieron enfrentar al enemigo común llegado de España, se enfrascaron sin piedad en cruentas batallas. Finalmente, la balanza se inclinó del lado de *Atau Wallpak*.

Cuando la guerra civil parecía terminar, Francisco Pizarro inició su avance por la costa, encontrando pueblos y ciudades arrasadas por los enfrentamientos y prevalido de las ventajas de manipular a las facciones rivales, tal como lo había hecho *Hernán Cortés* durante la conquista de México, prosiguió su campaña.

ATAU WALLPAK ENFRENTA A LOS INVASORES

Mientras acampaba cerca de *Kaxa Marka*, *Atau Wallpak* se enteró de que los extranjeros se hallaban cerca y envió un emisario para que invitara a Pizarro a entrevistarse con él. El soberano había decidido acoger a los extranjeros y ordenó a sus ejércitos que no hicieran nada para detenerlos. Los españoles avanzaron en tres escuadrones y quince jinetes se adelantaron para saludar al Inka. *Atau Wallpak* se hallaba sentado junto a unos baños termales, rodeado por su corte.

Hernando de Soto y Hernando Pizarro invitaron a *Atau Wallpak* a visitar a Francisco Pizarro que se hallaba en *Kaxa Marka*. El monarca les advirtió que sabía que habían maltratado a varios *kurakas* a lo largo de su recorrido, pero anticipó que al día siguiente iría a la cita.

EL PLAN DE LOS INVASORES ESPAÑOLES

Los españoles planearon el apresamiento de *Atau Wallpak*, recordando el éxito que había tenido el secuestro del emperador azteca en México. Su plan consistía en conseguir que ingrese el Inka al edificio donde se encontraba Pizarro y apresarlo una vez que el séquito real se dispersara en los aposentos que se habían previsto. Los extranjeros se ubicaron en sitios estratégicos de la plaza de *Kaxa Marka* para cercar al emperador. Los hombres de *Atau Wallpak* llegaron desarmados antes de que cayera la noche, pues los españoles insistieron en que fuera a ver a Pizarro lo más pronto posible ya que lo que más temían era un ataque nocturno.

El soberano accedió y llegó con poco acompañamiento. Iba en una litera de oro y plata, adornada con plumas de papagayo, y llevada en hombros por ochenta señores. Al entrar a la plaza solo encontraron al cura *Vicente de Valverde*, que salió de una casa e invitó a *Atau Wallpak* a conversar y cenar en la misma. *Valverde* le dijo que había sido enviado por el Emperador de España para revelar su religión al Inka y a su pueblo, y luego pronunció el requerimiento que el Real Consejo había ordenado proclamar en cualquier conquista antes de recurrir a las armas.

Valverde le dio a *Atau Wallpak* una Biblia, advirtiéndole que el libro contenía la doctrina cristiana pero el Inka enojado, lo arrojó lejos. El cura se volvió hacia Pizarro, dando gritos por tamaña herejía y pidiendo que los españoles atacaran. Pizarro dio la señal convenida y los extranjeros, perfectamente pertrechados, cargaron con sus caballos y abrieron fuego contra la masa de indios desarma-

dos, muchos de los cuales sucumbieron o quedaron malheridos. Pizarro y cuatro hombres más se lanzaron contra la litera de Atau Wallpak, mataron a los portadores, voltearon las andas y tomaron preso al Inka, mientras la caballería salía en persecución de los que huían. Se calcula que entre seis y siete mil indígenas resultaron muertos por los disparos, pisoteados o asfixiados.

ATAU WALLPAK EN PRISIÓN

EL PAGO DEL INAUDITO RESCATE

Atau Wallpak fue colocado bajo fuerte custodia en el templo del sol, pero cuando preguntó si lo iban a matar, Pizarro le contestó que no. El Inka, que había subestimado el poderío de los españoles y de sus armas, confesó que las cosas salieron precisamente al revés de lo que él esperaba y, compelido por Pizarro, dio instrucciones para que el resto del ejército inka no opusiera resistencia.

De este modo la conquista del Perú empezó con un jaque mate y los súbditos del Tawantin Suyu quedaron no solo divididos sino hasta sin emperador.

En su cautiverio Atau Wallpak descubrió que el principal interés de los españoles era el oro y la plata. Pizarro los exigió en abundancia y el soberano dispuso que se le entregara, a cambio de su libertad, un rescate que sería famoso en los anales históricos: piezas de oro que cupieron en una sala de 22 pies de largo, 17 de ancho y más de 6 de alto y piezas de plata por el doble de esa cantidad, inaudito tesoro que se reunió en apenas dos meses.

El Inka era un monarca absoluto y adorado en vida, y sus órdenes se siguieron cumpliendo a pesar del cautiverio. Atau Wallpak, que pensaba que si los españoles no lo mataron al detenerlo, lo liberarían al pagar el rescate, ordenó que se recogiera el oro y la plata lo antes posible y que no se tratara de liberarlo por la fuerza. Mientras tanto llevaba una vida de grandes comodidades, rodeado de un enorme

séquito de sirvientes, pero engañado por su situación no creyó que los españoles constituyeran un peligro real. Para él su enemigo era Waskar, al que mandó a matar después de que sus generales lo hicieran prisionero.

Como el rescate demoraba en llegar, Atau Wallpak ordenó que se trajera el oro de los templos y autorizó a los españoles a que fueran por él, de lo que se valió Hernando Pizarro para saquear el templo de Pacha Kamak, que en su momento había sido respetado por los propios conquistadores Inkas. Tras algunas semanas de espera, el oro comenzó a llegar a raudales. No obstante, Pizarro envió a sus hombres, que escoltados por indígenas, marcharon en procura del oro del Kusko. Los extranjeros arrancaron las setecientas planchas de oro que cubrían las paredes del *Kori Kancha* y las fundieron. *Kiskis*, uno de los más importantes Apu Sinchi Auka Kuna, aunque indignado por el saqueo no tuvo más remedio que permitirlo y colaborar con los secuestradores para salvaguardar la vida del Inka. Hernando Pizarro convenció a *Chalko Chima* de que fuera a Kaxa Marka a reunirse con Atau Wallpak. Al llegar fue hecho prisionero y torturado para que revelase dónde se encontraban los tesoros de Waskar y Tupak Yupanki, que los invasores creían que habían sido tomados por el primero al conquistar el Kusko durante la guerra civil entre los dos hermanos.

Para entonces los españoles esperaban la llegada de refuerzos. Al arribar Diego de Almagro con 150 hombres, gran parte del rescate ya había sido juntado. A partir de piezas moldeadas, joyas y estatuas, se fundieron 6.087 kg. de oro de primera calidad y 11.000 kg de plata. Una parte del rescate se repartió entre la soldadesca española.

LA DESPIADADA MUERTE DE ATAU WALLPAK

Atau Wallpak, afrentado por el destino que corría su tesoro y desesperanzado por su situación, envió un mensaje a *Rumi Nawi* para que reuniera gente de guerra y lo li-

berara. Este ejército llegó muy cerca de Kaxa Marka, pero fue delatado por un cacique de la localidad. Los invasores decidieron entonces matar a Atau Wallpak. El Inka temía ser quemado pues en la cultura kechua había la creencia de que al morir el cuerpo tenía que estar en buen estado para poder vivir en el otro mundo, por lo cual a último momento decidió convertirse al cristianismo.

Atau Wallpak fue atado a un palo, bautizado y finalmente ahorcado con una cuerda, luego de serle conmutada la pena de morir en la hoguera. La ejecución tuvo lugar en la plaza de Kaxa Marka, el 26 de julio de 1533.

La infame y despiadada muerte del Inka permitió a los españoles continuar la conquista del Tawantin Suyu ya sin mayores problemas, pues muchas comunidades de la circunscripción recibieron con alivio la noticia del ajusticiamiento.

LOGROS Y REALIZACIONES EN EL TAWANTIN SUYO

El acelerado desarrollo del inkario durante el reinado de los últimos inkas, a partir de Pacha Kutek, solo puede ser entendido si se comprende el proceso de expansión y consolidación de su estado y el consiguiente fortalecimiento de los elementos étnicos kechuas, que fue interrumpido por la invasión española y la caída del imperio.

El estudio integral de lo que fue el Tawantin Suyu requiere que se aborden sus logros y realizaciones en las áreas de la tecnología, el arte y el derecho. Sus orientaciones y cánones no quedaron establecidos definitivamente sino hacia mediados del siglo XV, durante el reinado de Pacha Kutek.

Al analizar la cultura kechua se comprueba que sus diversas manifestaciones no coinciden necesariamente con los momentos cruciales en los que se divide la historia de este pueblo.

LA CULTURA COMO SISTEMA DE AUTODESARROLLO RELATIVO

La cultura es un sistema de autodesarrollo relativo, cuya función primordial consiste en asegurar el progreso de

los distintos aspectos de la actividad humana. Los períodos históricos solo determinan la dirección general de la evolución cultural. Es necesario establecer una detallada descripción de sus peculiaridades para captar su esencia porque la cultura conserva sustratos de épocas anteriores y no necesariamente manifiesta una continuidad inalterable. Algunas formas culturales se mantienen durante mucho tiempo, pasando en herencia a las generaciones posteriores. Por ejemplo, las lenguas que han surgido hace milenios conservan sus peculiaridades. Otras expresiones son claramente determinadas por las formaciones sociales, verbigracia la arquitectura oficial, que suele establecerse a partir de direcciones emanadas desde el Estado. Las diferentes manifestaciones culturales se entrelazaron. La religión, el arte, el derecho influyen entre sí, pero el surgimiento de cada una de ellas puede no coincidir, por lo cual los mecanismos de interconexión no son simples ni sencillos.

Bajo estas premisas es posible comprender que aún antes del acelerado desarrollo del estado Inka a partir de Pacha Kutek, tanto la técnica como el arte, la ciencia y la lengua hayan alcanzado un notable adelanto.

A continuación, se analizan algunos de estos aspectos.

1) HATALLIY RUNAPAKUY (CULTURA TECNOLÓGICA EN EL TAWANTIN SUYO)

El ámbito tecnológico fue una parte sustancial en la cultura del Tawantin Suyu. La larga experiencia de muchos de sus pueblos, entre los que merecen ser citados los kechuas, aymaras y los chimúes, contribuyó a la grandeza del estado kechua. El mérito de los soberanos Inkas es haber conseguido la organización, administración e impulso de los conocimientos adquiridos a lo largo de muchos siglos. Los conocimientos tecnológicos de la época del inkario están expresados en su gran mayoría en lengua kechua, lo que de-

muestra claramente la consolidación étnica del pueblo que la hablaba. Al estudiar el avance del Tawantin Suyo estamos asumiendo el desarrollo del pueblo kechua.

La tecnología tuvo una importancia decisiva en el afianzamiento del estado inkásico. Sus diferentes sistemas respondían a las exigencias de la administración centralizada y al control riguroso del estado. Muchos de los adelantos tecnológicos conocidos en el Tawantin Suyo persisten hasta la actualidad con resultados óptimos en vastas regiones de su antiguo territorio. Por la incomprensión de su utilidad y conveniencia, otros logros han sido descartados, perdiéndose soluciones adecuadas para resolver los problemas planteados por el medio físico y la economía.

ALLPARAY (AGRICULTURA), KARPANIY (REGADÍO)

La agricultura presenta especial interés. En los Andes se cultivaron cerca de 40 tipos de plantas alimenticias y medicinales, lo que supera con mucho el número de sembríos de gran cantidad de zonas del mundo.

Los valles que cruzan los Andes están flanqueados por desfiladeros de escarpadas pendientes, y en las épocas de lluvia los afluentes de los ríos corren bañando las capas del suelo, pero en la época seca no se retiene la humedad. Para conservar ésta y evitar la erosión se construyeron terrazas escalonadas (*pata*), cuya parte inferior se reforzaba con mampostería de piedra.

Un complejo sistema de regadío permitía que el agua cubriera grandes extensiones. Los caudales estaban calculados de manera que no provocaran la erosión del terreno. La tierra era labrada a mano con la ayuda de la *chaki taklla*, que es un punzón de madera dura y afilada con un apoyo en uno de los extremos, que en algunos casos era de bronce. Otro instrumento utilizado en la labranza fue el azadón.

En los andenes el agua era llevada a la terraza superior y de allí bajaba de una terraza a la otra, lo que permi-

tía que se regara una gran área con una sola corriente. En un suelo tan desigual había que calcular que el líquido no fluyera demasiado rápido para no causar la erosión del suelo, ni demasiado lento para no obstruir los canales.

Otra práctica agrícola de mucha utilidad fueron los campos elevados, conocidos en kechua como *waru-waruru* (montón-montón) y en español como «camellones».

En los tiempos precolombinos las hileras de campos elevados se construían en terrenos pantanosos para defender los surcos del exceso de humedad.

La tierra rescatada era apta para el cultivo de tubérculos y granos. Con el desaparécimiento de esta tecnología se ha restado capacidad productiva a la agricultura andina.

Los waru-waru parecen ser una antigua técnica de los aymaras, aunque se han descubierto vestigios en los actuales territorios de Colombia y Ecuador.

Las parcelas hundidas (*millpu chakra*) constituyeron un sistema de mejoramiento del terreno en la costa desértica del Perú. Su construcción no demanda de una organización social compleja, por lo cual se supone que es un sistema anterior a la agricultura de riego. Este original método de cultivo consistía en excavar las parcelas hasta llegar a niveles cercanos a la capa freática a fin de lograr la humedad necesaria en la superficie cultivable. El suelo se fertilizaba empleando residuos de pescado.

Las millpu chakras llamaron la atención de los cronistas y Cieza de León las describe de la siguiente manera: «Es cosa notable de ver lo que se hace en este valle (Chilca) para que tenga la humedad necesaria, los indios hacen unas ollas anchas y muy hondas, en las cuales siembran. El maíz con el rocío y humedad es Dios servido que se críe; pero el maíz por ninguna forma ni vía podría nacer ni mortificarse el grano sin con cada uno no echasen una o dos cabezas de sardinas de las

que toman con sus redes en la mar; y así, al sembrar, las ponen y juntas con el maíz en el propio hoyo que hacen para echar los granos y de esta manera nace y se da en abundancia».

En muchas partes del territorio del Tawantin Suyo se emplearon obras hidráulicas para encauzar el agua de los ríos con el objeto de mejorar el terreno y volverlo apto para la agricultura. Tanto en el litoral como en zonas de apreciable altura se construyeron canales (*witku*) y represas (*kocha*), estableciendo sistemas ramificados de irrigación. La construcción y la limpieza de las obras eran responsabilidad colectiva y motivo de celebraciones rituales. El aumento de la superficie cultivada mediante estos sistemas permitió el crecimiento de la población e impulsó el apareamiento de centros poblados.

MICHIY (PASTOREO)

La agricultura fue la fuente económica principal, pero el pastoreo también constituyó un renglón de riqueza fundamental.

Cieza de León elogia con entusiasmo la importancia y utilidad del ganado auquénido, del cual dice:

Estas ovejas es uno de los excelentes animales que Dios crió, y más provechoso, el cual parece que la majestad divina tuvo cuidado de criar este ganado en estas partes para que las gentes pudiesen vivir y sustentarse. Porque por vía ninguna estos indios, digo los serranos del Perú, pudieran pasar la vida si no tuvieran este ganado⁴⁴.

Hasta ahora existe una variedad de camélidos americanos (llamas, *allpakas*, vicuñas y *wanakos*) que en el inkario eran destinados a diferentes usos, de acuerdo a sus características. Desde tiempos muy remotos se empleaban técnicas apropiadas para su mantenimiento y reproducción. Sobre la base de una larga experiencia, se escogía el pasto

⁴⁴ Pedro Cieza de León, op. cit.

adecuado, se detectaba la presencia de enfermedades, se determinaba el momento propicio para el cruce y para esquila la lana.

La crianza de otros animales también fue el resultado de conocimientos adecuados y ajustados al medio. Cabe destacar la crianza del *suri* (especie de avestruz) y del kuy. MIKUY HATALLIKUY (TÉCNICAS DE ALIMENTACIÓN)

Las técnicas de alimentación y almacenamiento constituyen también un aspecto demostrativo de los progresos alcanzados por los habitantes del Tawantin Suyo. Los propios términos kechuas nos dan la idea de la variedad de técnicas utilizadas en la preparación de alimentos. A continuación se citan algunas:

<i>watiana:</i>	asar en hornilla
<i>kankana:</i>	asar en brasa
<i>holikena:</i>	pasar algún alimento en ají
<i>ñakeskana:</i>	pasar una cosa al sol
<i>kisana:</i>	secar la fruta al sol

Hasta la actualidad se sigue cocinando con el procedimiento del fermento (*puskuy*) y con el del ahumado (*kosnichy*). Las hojas se utilizan como envoltura para el cocimiento, como en el caso de la *chuclu tanta* (pan de maíz) y hasta la tierra sirve literalmente de recipiente para cocer como en el caso de una de las comidas más típicas de los Andes, la *pacha manka*.

Uno de los procedimientos más importantes en el proceso alimentario es la deshidratación de la papa para obtener el *chuño*. El método de desecar el tubérculo únicamente es posible en las condiciones climáticas del altiplano y requiere de una elaboración minuciosa, que alterna el congelamiento, el sumergimiento en agua y la exposición al sol. El chuño tiene la ventaja de poder almacenarse por largos períodos y se lo transporta con mucha facilidad por su bajo peso. Al ser sometida a presión la papa deshidratada se desintegra,

facilitando su carga a grandes distancias. Sin embargo, cuando se hierve, las partículas recuperan su volumen. El chuño ayudó en gran medida a la expansión inkásica. Para los ejércitos era la vitualla más adecuada en sus largas jornadas.

HANPI RIHSIY (MEDICINA)

El avanzado conocimiento que los habitantes del Tawantin Suyo tuvieron en materia de medicina es una prueba más del desarrollo alcanzado por sus pueblos. En la alta sierra del Perú se han encontrado cráneos con delicadas trepanaciones. Igualmente se elaboraron piezas dentales de repuesto. Cabe acotar que este tipo de odontología estaba reservado para los miembros de la nobleza, lo cual se deduce por el escaso número de cráneos hallados con pruebas de cirugía bucal.

El dominio del proceso de momificación (*munau*) constituye otro testimonio de la habilidad técnica en el área de la medicina. Para embalsamar los cadáveres se requirió de conocimientos detallados y prolijos del cuerpo humano y sus funciones, además de sustancias apropiadas para la preservación. Respecto a la momificación, Borregán señala que esta era tan perfecta que el cuerpo embalsamado no perdía la figura ni el cabello, salvo que la piel tomaba un color cetrino porque "el bálsamo lo deshacen con tierra colorada que se llama *isura*"⁴⁵.

KAUSACHIY KAMACHISHKA (LEYES GENÉTICAS)

Asimismo llama la atención el conocimiento, que posiblemente data de épocas anteriores al estado Inka, de las leyes genéticas de la planta del algodón, lo cual se manifiesta en la variedad de colores que lograron obtener de la fibra vegetal. Una amplia gama de tonos permitía la utilización del algodón (en kechua, ampi), en el hilado y luego en el te-

jido, sin necesidad de emplear métodos de tinturación. En la tumba del Señor de Sipán, excavada en años recientes en el litoral del Perú, se hallaron semillas que al germinar produjeron algodón de una variedad de colores.

KULLKA KUNA (ALMACENAMIENTO)

Otro sistema de tecnologías apropiadas al medio son las relacionadas con el almacenamiento de algunos tipos de productos. La administración de un estado tan complejo como el inkásico requería la provisión y acopio de vestimentas, armas, utensilios, instrumentos de trabajo y sobre todo víveres.

Existían en todos los parajes del Tawantin Suyo instalaciones destinadas a servir de depósito, llamadas en kechua *kollkas* que, construidas en adobe, se ubicaban principalmente en las zonas montañosas, disponiéndose en hileras a lo largo de los cerros. Su forma y tamaño variaban de acuerdo al clima. Algunas eran de forma circular para obtener una mejor ventilación. En las alturas, el maíz desgranado se conservaba en vasijas de barro. En altitudes menores, las mazorcas se colgaban de las vigas de las casas en corredores abiertos. Además se desarrollaron métodos para controlar la humedad, la temperatura y la indeseable presencia de hongos y plagas.

TUPUKUNA, YUPANIYPISH (MEDIDAS Y CÁLCULO)

El desarrollo de las distintas técnicas y la complejidad de las actividades laborales requirieron que se regularan los sistemas de medidas y cálculo. Al comienzo, las unidades de medición espacial tenían como referencia las partes del cuerpo humano y sus actos. La unidad menor era el *yuku* que equivale al jeme, es decir la longitud que se abarca entre el pulgar y el índice. Luego venía la *kapa* que correspondía a la mano abierta, es decir entre el pulgar y el meñique. La *rikra* era la brazada. El *taski* correspondía al paso de la persona. Para la medición se usaban cuerdas especiales lla-

⁴⁵ Alonso Borregán (1562), *Crónica de la Conquista del Perú*, Sevilla, Publicaciones Estudios Hispano-Americanos, En: Luis Valcárcel, op. cit.

madas en kechua *unkas*, divididas en 5,10 y 100 *taski*. Para las medidas de capacidad se utilizaban los contenidos de cestas y cajas.

Paulatinamente surgieron unidades para medir grandes extensiones de terreno labrantío. En ellas se reflejaron las formas del pensamiento kechua que vinculan íntimamente la comprensión del tiempo, del espacio, de la cantidad y de la cualidad. En la medida no se consideraba únicamente la distancia sino las cualidades del espacio medido. Un ejemplo curioso es el *tupu*, que variaba de acuerdo a las características del terreno, la cantidad de trabajo invertido en la labranza o la duración de las tareas.

También la medición del tiempo estaba relacionada con operaciones prácticas concretas. En primer plano se destacaban los acontecimientos que tenían importancia trascendental. De ahí que la existencia de las personas no se contara por años y que se llevara la cuenta de su edad en consideración a los ciclos vitales que se cumplían en su desarrollo biológico y a la capacidad de trabajo correspondiente.

La creciente complejidad de la práctica social, el desarrollo de la agricultura y la navegación, entre otros aspectos, exigió una medición más exacta y mejor sistematizada del tiempo. Los kechuas establecieron su calendario a partir de la observación de los fenómenos celestes y de los movimientos periódicos de los astros y los planetas. La posición del sol en la Vía Láctea permitió predecir los solsticios. Para fijarlos se utilizaron columnas encerradas en círculos equidistantes del levante y del poniente. De las columnas utilizadas para medir el tiempo la más conocida es el *Inti Watana*, revelatoria de una idea independiente de sus formas concretas de manifestación. El momento preciso del solsticio se determinaba cuando al mediodía, la luz del sol cubría las columnas sin proyectar sombra.

El año se dividía en doce *killas* (*killa* quiere decir también luna). A su vez, el mes estaba dividido en tres unidades menores, dos de diez días y la tercera de nueve. El primer período correspondía al de la claridad lunar y se denominaba *paxari mita*. El segundo era el período del plenilunio, llamado *pura killa mita*. El tercero se lo conocía como *killa wañuy mita* y correspondía al período de novilunio. El último día de cada mes era de descanso y había feria.

El día se dividía de acuerdo a la claridad solar: *pakari*, amanecer; *punchau*, pleno día; *chisi*, el anochecer; y, *tuta*, la noche.

LOS KIPUS

Un elemento de la tecnología cultural de mucho valor fueron los *kipus*, estructura de símbolos secundarios en relación al quechua hablado. Las cuerdas de algodón o de lana, los nudos, la disposición de los mismos y los distintos colores usados son referentes para la comprensión de los mensajes que comunican aunque no registren sonidos lingüísticos ni exista correspondencia de sus signos con las palabras de la lengua.

Los *kipus* consisten en una cuerda principal de la que cuelgan otras cuerdas. No todas están directamente atadas a la cuerda troncal, algunas se derivan de las secundarias a manera de ramas menores. Cada cuerda consta de un determinado número de nudos. Los nudos se agrupan del 1 al 9 y se utiliza además la noción de cero, que carece de representación especial. Simplemente se deja el espacio vacío como procedimiento de relación entre los nudos.

A medida que avanzan las investigaciones sobre los *kipus* se ratifica la idea de que son verdaderos documentos que registraban en clave no solo las estadísticas y la contabilidad, sino que también podían tener contenido histórico, literario o religioso.

Los códigos de los kipus eran dominio de ciertos especialistas y su manejo les otorgaba poder y les permitía el ingreso a los círculos gobernantes.

Miles de estos documentos fueron quemados por los misioneros, considerando que constituían objetos de herejía y maleficio. Sin embargo, quedan muchos kipus por descifrar, puesto que todavía no han sido comprendidas todas las claves de sus códigos.

LA TAPTANA

Con la base del sistema decimal se construyeron las *taptanas*, nombre con el que se conoce a un tipo de piedras arqueológicas que se han encontrado en algunos sitios de la sierra andina. Son tablillas de cálculo, provistas de agujeros y bolas móviles que permiten la enseñanza de las cuatro operaciones básicas de la aritmética.

Los *tukapus* eran medios de comunicación que incluían imágenes narrativas, pero no se trataba simplemente de arte pictórico sino de sistemas de comunicación abstracta.

ASTANA, NINAKUIYPISH (TRANSPORTE Y COMUNICACIÓN)

Como la red de caminos resultaba vital para el funcionamiento del estado, que necesitaba controlar regiones alejadas, la técnica alcanzó gran desarrollo en la construcción vial. El trazado de los caminos debía vencer toda clase de obstáculos naturales, por lo que demandaba conocimientos especializados. A lo largo de los caminos se construían canales y en las orillas se sembraban árboles frutales. En los sitios arenosos el suelo se pavimentaba. Cuando el terreno era pantanoso se levantaban las calzadas y por debajo de la vía se excavaban desagües para que el agua fluyera. Cuando las cuestas eran muy empinadas se amurallaba el camino para evitar los peligros del terreno abrupto y se construían muros de contención para evitar deslizamientos. De trecho en trecho, en los sitios más altos, se edificaban

pequeñas plazoletas a modo de miradores para que descansaran las personas encargadas de cargar la litera del soberano y para que «el Inca gozase de tender la vista a todas aquellas sierras».

En los sitios donde el camino estaba cruzado por ríos y desfiladeros se construían puentes (*chaka*). Si los ríos eran estrechos se utilizaban maderos o balsas. A través de los ríos anchos y de los precipicios se tendían puentes colgantes, cuya ejecución representa uno de los logros más grandes de la técnica kechua. El apoyo de los puentes eran columnas de piedra que se colocaban a los dos lados del espacio que se debía salvar. Alrededor de las columnas se amarraban las cuerdas superiores tejidas de ramas o de lianas de gran resistencia. Las cuerdas inferiores conformaban el propio puente; las ramas se entretejían y se las cubría con travesaños de madera. Con las cuerdas se elaboraban también barandillas a ambos lados del puente. Este tipo de obras demandaba el conocimiento de la resistencia de los materiales utilizados y una gran dosis de ingenio constructivo.

Es muy posible que la estructura con la que se construían los puentes, haya servido de inspiración para la confección de los kipus, pues hay una gran similitud en la manera de tejer las cuerdas de los puentes y los kipus.

Para el transporte no solo se servían de la red de caminos. Constantemente surcaban las aguas utilizando naves de distinto tipo, tamaño y capacidad. En los lagos del altiplano se empleaba la totora para construir las embarcaciones. En la costa se valieron de maderas muy livianas. Las barcas no solo servían para pescar sino también para el comercio con poblados distantes. La navegación se desarrolló de manera especial en la costa. Las embarcaciones iban de un puerto a otro, tomando como referencia principal los puntos conocidos de las orillas. Cuando emprendían largas travesías los navegantes calculaban la dirección y la

distancia guiándose por el movimiento de los astros. El conocimiento de las corrientes marinas y el viento permitió incorporar velas a las naves. Las velas, tejidas en algodón, eran piezas cuadradas amarradas a las vigas de la embarcación. Estas balsas transportaban objetos, personas y ganado en número considerable.

Respecto a los medios de la comunicación y transporte que se conocieron en el Tawantin Suyu, no podemos dejar de mencionar a los *chaskis*, cuyo rol fue de singular beneficio en el desarrollo de la civilización kechua y del estado. En kechua, *chaski* significa mensajero. Eran postas que transmitían un correo oral seguro y rápido. Cada dos o tres kilómetros, a lo largo de los miles de kilómetros de caminos que se construyeron en la época del inkario existían alojamientos donde estaban apostados dos *chaskis*. Mientras uno descansaba, el otro observaba atentamente la vía para relevar al *chaski* que llegaba corriendo. Aprendía de memoria el mensaje que éste traía o recibía el encargo que portaba y emprendía la carrera hasta el siguiente alojamiento. Por este medio las noticias y encomiendas llegaban de un extremo a otro del imperio con rapidez admirable. Por medio de los *chaskis*, el Inka disfrutaba todos los días de mariscos frescos enviados desde la costa.

La minería y la metalurgia tuvieron un importante desarrollo. La obtención del *anta* (cobre) y el *tiri* (estaño) cobraron una importancia muy significativa. Con la aleación de los dos metales se conseguía el *llaxsa* (bronce). El mineral de *kollki* (plata) era extraído en enormes cantidades y se le dio muchas aplicaciones. También se empleó el *tiri* (plomo). En kechua existe el término para designar al *killay* (hierro), sin embargo podría referirse a la hematita. Con el bronce se elaboraron hachas, hoces, cuchillos, barras, taladros para las mazas, pinzas, alfileres, agujas, cascabeles, etc. Se perfeccionaron los cuchillos de bronce, que se utilizaban

ampliamente. Con el *kuri* (oro) y plata se manufacturaron adornos artísticos, objetos suntuarios y reliquias.

KAPCHIY RUNAPAKUY (CULTURA ARTÍSTICA)

Las manifestaciones artísticas, al igual que los logros en la esfera técnica, se desarrollaron sobre la base de variadas influencias étnicas. Sin embargo, la singularidad kechua fue adquiriendo carácter predominante a medida que el Estado se consolidaba. La lengua kechua no solo refleja a cabalidad la realidad histórica, el avance social, la evolución económica y el carácter de los organismos estatales, sino también el devenir del arte.

Pueblo y poder se condicionan recíprocamente. El aporte étnico kechua surgido de los *ayllus* arcaicos, en tanto vivencia colectiva, adquirió a través de las políticas estatales una orientación guiada por el gusto oficial. Desde el Estado se impusieron cánones inspirados en el aporte cada vez más prevaleciente de la esencia étnica kechua. Para satisfacción del círculo gobernante se depuró y se estilizó el impulso cultural.

Advirtiendo que se sobrentiende que el análisis de cualquier cultura artística se hace ahora desde la perspectiva actual, cabe destacar que el kechua cuenta con dos palabras para expresar su punto de vista estético. Tanto *sumak* como *kapchi* son términos específicos para lo "bello". Pueblos tan antiguos como el egipcio, el sumerio o el aqueo fusionaban los conceptos de "belleza" y "bondad". Por lo mismo, se puede afirmar que la ejecución de objetos artísticos en el pensamiento kechua estaba concebida como una actividad autónoma.

AWANA KAPCHIY (ARTE DEL TEJIDO)

El arte del tejido (*awani*) es la forma más expresiva de la estética kechua. En la época de auge del Tawantin Suyu ya era notorio el perfeccionamiento del «arte del telar». El progreso técnico y la sutileza artística se logró gracias a la experiencia acumulada a través de muchos siglos por varios pueblos. Se tejían telas tan finas como que contenían hasta

quinientos hilos por pulgada cuadrada. Se conocieron variadas técnicas: hebras torcidas, telas con ornamentos de oro y plata, figuras estriadas y en relieve; se empleaban varios tipos de urdimbres y tramas. Los tejidos iban desde las más transparentes gasas, pasando por los encajes, hasta los pesados bordados y paños pintados.

Los españoles constataron que la población indígena iba bien vestida y anotaron que en cada vivienda existía un telar. Las mujeres eran las encargadas de hilar y tejer, y sobre ellas recaía la responsabilidad de vestir a su familia y producir los excedentes de telas para los depósitos. Las mujeres más hábiles elaboraban en las *aklla wasi* los textiles suntuarios. Aunque las telas destinadas a la gente común y corriente generalmente eran decorativas y con armoniosos diseños y colores, los más bellos y expresivos tejidos se hacían para la casta gobernante.

La intención estética que se advierte en los diseños de los tejidos suntuarios se manifestó en la sobriedad de diseños, la utilización de figuras geométricas, el ajedrezado policromo, las cruces y diagonales, las franjas horizontales y verticales que alternan con los vacíos. La rigurosa sistematicidad de los elementos compositivos ha llevado a pensar que lo que se buscaba no era únicamente el "placer de las formas". Es decir que no se trataba de factores autónomos sin conexión con la realidad. Desde hace algunos años se va entendiendo que esos diseños contienen signos convencionales que son especialmente visibles en los vestidos que llevaban los soberanos (*tukapus*) y en los que se pintaban en los vasos de madera (*keros*). Cada imagen simbólica, por lo general de origen mítico, se concentraba en un cuadrado, a manera de marco. Los cuadros yuxtapuestos en hileras repetían la imagen varias veces como insistiendo en significados de mucha importancia. En los *tukapus* no se fijaron las formas de la lengua sino los conceptos del pensamiento kechua. En los primeros años

de la época colonial se continuaron pintando y tejiendo a manera de los *tukapus*, los vasos de madera y las telas.

A esta conclusión se ha llegado a través de la comprensión de las funciones sociales que cumplían los tejidos. Por ejemplo, la utilización de los tejidos más finos para «encerrar la esencia divina» y así representar al sol, denota el valor signico de las telas. En el *Inti Raymi*, la fiesta más solemne de la religión inkásica, el *Kapak Maytu* o bulto sagrado era sacado por el sumo sacerdote desde el *Kori Kancha* y conducido hasta la plaza central.

SAÑU KAPCHIY (CERÁMICA)

En el campo de la cultura artística otra esfera importante constituye la cerámica, que al igual que los textiles, recibió notable influencia de otras culturas, como la Nazca y Mochika, tanto en las formas como en el policromado.

El comienzo de la cerámica en la zona del Kusko, según testimonios arqueológicos, fue muy modesta, pero a medida que iba recibiendo influencias de los pueblos sometidos, adquirió características notables. En esta actividad, como en la textilería, las directivas oficiales influyeron en el alto nivel estético que se logró en los últimos períodos de la época de esplendor del Tawantin Suyu, cuando se establecieron códigos similares a los de los diseños de los tejidos, adaptados a la forma y volumen de los ceramios.

En la cerámica se evidencian las diferentes funciones que cumplían las piezas: utilitaria, suntuaria y religiosa. Esta última implicaba al arte funerario.

En la existencia cotidiana los objetos no estuvieron al margen de la intención estética, pero, sobre todo, se adecuaban a las necesidades diarias: cántaros, ollas, platos, asadores, cucharas, etc. En este tipo de objetos se incluyen los juguetes, que tenían por lo general forma de animalitos, muchos de los cuales emitían sonidos onomatopéyicos.



En la cerámica suntuaria y de culto la búsqueda estética es más evidente. Los ejemplos más claros son los aríbalos (vasijas con boca angosta), famosos por su lograda ejecución. Los alfareros también crearon un sinnúmero de primorosas piezas en las cuales se puede apreciar la preferencia por la simetría, el ritmo y la inserción de las formas pequeñas dentro de las mayores. La necesidad de síntesis formal les elevó a crear muchos diseños abstractos y rigurosamente geométricos como los círculos, las escaleras y el zigzag, que alternan con los que imitan directamente a la naturaleza (aves, árboles, serpientes, flores, etc).

Algunas piezas excepcionalmente bellas se rompían a propósito como ofrendas especiales en determinados ritos. La cerámica funeraria pretendía ser útil al difunto en el "más allá". Entre los objetos rituales se han encontrado algunas piezas destinadas a humear hierbas.

LOS KEROS (VASOS DE MADERA)

Otra expresión artística de valor extraordinario constituyeron los keros, cuyo origen se remonta a la cultura Tiawanakota. Estos vasos ceremoniales originalmente se los fabricaba en piedra o arcilla, pero en la época del inkario se los hacía solo en madera. Otra diferencia con los keros del Tiwanaku consiste en la función que cumplían: mientras los primeros fueron vasos de libación ritual, en el Tawantin Suyu se convirtieron en objetos artísticos. Los keros inkásicos denotan gran dominio técnico, extrema minuciosidad y brillante colorido; predomina el rojo en todos sus tonos, complementado con otros colores en armonioso acuerdo. Para su elaboración se utilizó la técnica del pirograbado con decoración incisa. Algunos, a más de la policromía, tenían en el borde cabecitas talladas de animales, plantas y seres humanos. La composición cuidada en extremo y el equilibrio espacial estaban dados por las figuras que representaban escenas de la vida de los Inkas con intención

de enaltecerlos. A menudo los personajes son femeninos y, quizás por esto, los keros adquirieron pronto carácter laico. WANKI (ESCULTURA)

Entre otras creaciones artísticas también figuran las wankis, piedras labradas a manera de estatuas en la que se materializaban los dioses en figuras humanas. Con esta técnica se labraron las efigies de los soberanos. Cada panaka conservaba la imagen de su antepasado, que cumplía un rol muy importante en el ritual de la corte. Gran cantidad de estas grandes esculturas fueron destruidas por los invasores españoles que las consideraron ídolos paganos y demoníacos. Conocemos de ellas únicamente por referencias, pero al juzgar por las pequeñas figuras en oro que representan a los Inkas y que se conservan en los museos, podemos deducir que los rasgos reproducidos en la estatuaria copiaban los de la familia real: nariz aguileña, rostro fino, labios delgados, cuello corto y hombros hundidos, obedeciendo a cánones artísticos impuestos desde las esferas oficiales.

Las facultades creadoras en el arte de esculpir pueden admirarse además en las *kunupas*, pequeñas figuritas que se han conservado hasta hoy, que adquirían formas humanas o de animales y que a manera de ex-votos se guardaban en las casas.

HATUN LLACTAKUNA. AMURU (CIUDADES Y CONSTRUCCIONES ARQUITECTÓNICAS)

Las ciudades y las construcciones arquitectónicas fueron conocidas y descritas por los españoles que tuvieron la posibilidad de observarlas en todo su esplendor. Pero pronto, bajo el dominio de los conquistadores, la traza urbana de las ciudades fue alterada, las edificaciones destruidas y las piedras labradas aprovechadas en la construcción de los templos católicos y de las casas particulares.

Así y todo, a través de los datos de los textos antiguos y de los vestigios constructivos, se puede tener una visión

bastante precisa de las características urbanas y arquitectónicas de la época de apogeo del Tawantin Suyu. Más difícil es determinar los motivos por los cuales las ciudades tuvieron diferentes ordenaciones urbanas, como tampoco es fácil precisar los usos de las construcciones, tanto más que existía el criterio oficial de aprovechar cada espacio en múltiples funciones.

En lo que se refiere al aspecto técnico, no hay duda que el pulido meticuloso de la piedra tuvo influencia directa de la antigua tradición del Tiawanaku. En cuanto a los principios de planificación en cuadrícula de algunos centros urbanos inkaicos, se reconoce la huella de las ciudades kechuas anteriores al Tawantin Suyu, como *Piki Llakta* o *Pukara*. De las tradiciones kechuas se tomó el antiguo modelo habitacional de la *kancha* (recinto amurallado en el interior del cual se disponían las unidades habitacionales sin conexión entre ellas). El primitivo modelo de la *kancha*, magnificado en dimensiones y en el tratamiento de los materiales, sirvió para la construcción de templos y palacios.

KUSKO LLAKTA (CIUDAD DEL KUSKO)

La reconstrucción del Kusko, iniciada hacia la mitad del siglo XV, lleva la marca de la política oficial en materia de urbanismo y arquitectura. Siguiendo las directrices normativas de los Inkas se planificó y construyó en todas las regiones conquistadas.

Si en su origen el Kusko fue una simple aldea que agrupaba un contado número de chozas construidas en barro, con Pacha Kutek se convirtió en una ciudad de diseño regular, con edificios de piedra, calles pavimentadas, red de aducción de agua y un sistema de vertederos subterráneos. Los ríos se empedraban para evitar las posibles inundaciones y mantener el agua limpia.

Ayudándose con maquetas de arcilla y guiándose por los cursos de los ríos *Watanay* y *Tullu Muyu*, que descri-

ben la forma de un puma, Pacha Kutek remodeló la ciudad. El principal elemento del conjunto urbano era un gran espacio abierto, resultante de la unión de las grandes plazas construidas sobre plataformas denominadas *Wakay Pata* (plaza del llanto) y *Kusi Pata* (plaza de la alegría).

En la *Wakay Pata* se llevaban a cabo las ceremonias religiosas de gran solemnidad, el pueblo imploraba ahí la gracia divina. Rodeando el espacio despejado de la plaza se ubicaban las *kanchas* de los Inkas agrupadas de acuerdo a los linajes a que pertenecían los soberanos. En cambio, la *Kusi Pata* estaba destinada a las actividades públicas. Desde ahí hacia arriba había terrazas de cultivo en las que según las crónicas estaba permitido trabajar solo a los Inkas y a sus esposas las *koyas*. A pesar de que es evidente el uso ritual del trabajo en esas condiciones, la conservación de los andenes de cultivo en la propia ciudad muestra la transición de la economía rural a la urbana.

El espacio conformado por las dos plazas dividía la ciudad en *Hanan Kusko* (parcialidad alta) y *Urin Kusko* (parcialidad baja), división que señala los rezagos del ayllu arcaico en parcialidades duales y fraterías.

Cerca de las plazas se ubicaban los edificios con funciones administrativas: el *Yachay Wasi* (casa del saber) y la *Aklla Wasi* (casa de las mujeres elegidas) destinadas al servicio del sol y del Inka y, en segundo término, a los dignatarios que el soberano decidía recompensar.

En la parte alta del Kusko, sobre la cabeza del felino (si aceptamos que el *Kusko* afectaba la forma de un puma) se levanta la fortaleza de *Saksay Waman*. Sus tres mura-llas ciclópeas de hileras zigzagueantes dominaba todo el espacio urbano. Además de su innegable función defensiva, cumplía otras, pues se distinguen en el interior vestigios de una construcción de planta circular posiblemente dedicada al culto solar.

APU KANCHAKUNA (LOS TEMPLOS)

Los tres templos más importantes del Kusko estaban dedicados a las tres principales divinidades. En el Kori Kancha, el más suntuoso, se adoraba al Inti, máximo dios de la religión oficial inkaica. En el *Puka Marka*, al trueno; y a Wira Kocha en la *Kishuar Kancha*. Es muy probable que este último santuario estuviera relacionado con el antiguo culto al árbol kishuar, existente ya entre los kechuas de Waru Chiri y que se mantuviera en la época del Tawantin Suyu. Es conocido el ritual que se efectuaba el día del Inti Raymi en el Kusko: las figuras talladas en la madera del Kishuar eran quemadas para que la substancia del árbol venerado ascendiera hasta los dioses en forma de humo.

El Kori Kancha fue el templo más importante. Llamado Templo del Sol por los conquistadores, significa "recinto de oro", porque aquí, más que en ningún otro sitio, brillaba el metal precioso, símbolo del poder sagrado. En lo fundamental, el Kori Kancha corresponde a la tipología de la kancha. En sus habitaciones a modo de una familia, se aposentaban las efigies de las divinidades relacionadas con el sol, esto es la luna, el trueno, el rayo y el relámpago.

Las piedras de los muros de este templo estaban labradas, como correspondía a su jerarquía, con el esmero con que se tallan las piedras preciosas. En la unión de los muros de piedra con los de barro, que se superponía a estos se sujetaba un friso de oro aproximadamente de un palmo de alto.

Además de estos templos existían en el Kusko gran cantidad de lugares sagrados repartidos a lo largo de los *sekes* (líneas imaginarias). Un sitio de singular originalidad es *Kenko*, caverna subterránea y monolito natural que se alza sobre la superficie. La especial ubicación de la roca permitió plasmar en la piedra los tres niveles del concepto kechua del mundo: la oscuridad subterránea, espacio agrandado artifi-

cialmente, con dos horadaciones cavadas para dejar pasar la luz, simboliza el *urin pacha* (mundo de abajo); el monolito tallado que se levanta a ras del suelo, indica el *uku pacha* (mundo interior) y el trono-altar labrado en la superficie que sobresale de la tierra, indica el *hanan pacha* (mundo de arriba). Kenko es un ejemplo manifiesto de la fusión entre naturaleza y arquitectura y testimonia la dignificación de la piedra como ente natural.

En el trayecto de Kusko a *Sikuani*, en el distrito de *Kacha*, se levantaba el templo de *Rakchi*, consagrado a Wira Kocha. Su forma no es la de una kancha, más bien se aproxima a la de la *kallanka* (galpón), frecuentemente utilizado en la administración inkásica. Se atribuye su construcción al Inka Wira Kocha y corresponde al período anterior al auge del culto solar. El templo estaba rodeado de otras construcciones que conformaban un verdadero complejo de edificios. El "galpón" tiene una planta rectangular dividida en cuatro naves y una superficie techada de 2.323 metros cuadrados. Al interior y longitudinalmente está dividido por un muro de más de diez metros de altura, en el que se abren puertas que facilitan el paso de un lado a otro. El muro tiene "ventanas" para aligerar el peso. En las naves exteriores se colocaron columnas cilíndricas que soportaban las vigas de madera que forman el armazón del techo. El templo de *Rakchi* muestra un avance constructivo mayor en relación a la sencilla concepción de la kancha y prefigura la edificación de varios pisos interiores.

HATALLIKUY (TÉCNICA)

Los muros de los establecimientos oficiales, es decir las elegantes kanchas que servían de palacios y templos, no eran de piedra en toda su altura, sino que se alzaban hasta determinado nivel, generalmente hasta el comienzo del hastial. Para continuar alzando el muro se usaron tapiales o ladrillos secados al sol. Los techos eran de paja sobre arma-

dura de madera que en determinadas celebraciones se protegían con tapices de colores tan densamente tupidos que no permitían que se filtrara la lluvia.

Las normas de planificación y los principios constructivos y funcionales kuskeños se observaban en los innumerables establecimientos urbanos que se levantaron fuera del Kusko, aunque las condiciones propias del terreno en cada sitio determinaban ciertas variaciones en los modelos urbanísticos y arquitectónicos.

Si la arquitectura inkásica se expresó en la piedra en las alturas andinas, en cambio en el litoral lo hizo en el barro, siguiendo la tradición costeña.

INKA TIYAYKUY (CENTROS URBANÍSTICOS)

A lo largo del río *Uru Pampa* se levantan algunos de los centros urbanísticos más significativos: *Pisak*, *Ollantay Tampu*, *Papa Llakta* y *Machu Pikchu*, construidos durante los últimos años del Imperio.

El sitio más visitado y admirado de los centros inkaicos es *Machu Pikchu*, residencia particular de Pacha Kutek, que debe su belleza tanto a su magnífica y espectacular ubicación cuanto a su valor arquitectónico. En medio de pinachos abruptos, las edificaciones se organizan en conjuntos de terrazas escalonadas alrededor de un espacio central. La adaptación de las formas arquitectónicas a las formas naturales constituye un ejemplo único. Las piedras de las construcciones fueron arrancadas de las montañas y el trabajo de cantería se somete al amorfismo de la naturaleza. En Machu Pikchu se distinguen varios sectores bien diferenciados: agrícola, residencial y ritual. En la cumbre más prominente se eleva un poste cilíndrico rodeado de losas perfectamente talladas a modo de un pequeño espiral que rodea a la columna: es el llamado *Inti Watana* o reloj del sol. De acuerdo al principio de la construcción inkásica, que determinaba la plurifuncionalidad de los espacios, el *Inti Watana*, a más de

la función astronómica cumplía la de trono y altar. En algunos muros de Machu Pikchu se abren ventanas al soberbio panorama natural. Los marcos de las ventanas están recortados en los bloques líticos de forma trapezoidal, que es una constante en la arquitectura incásica.

Otro ejemplo admirable es *Ollantay Tampu*, que presenta dos particularidades que llaman la atención. En la parte baja, en una superficie llana y ligeramente trapezoidal, se destaca el trazado en cuadrícula de las calles de la ciudad. Subiendo desde la parte plana de esta se llega hasta la "fortaleza", ubicada en lo alto de un peñón donde se encuentra una construcción de piedras gigantes, que lamentablemente quedó inconclusa, pero que por el tamaño y el trabajo de la piedra expresa un significado de gran importancia. Desde lejos se distingue la mole en un solo bloque de piedra, pero tiene tallados unos pilares delgados a modo de bisagras que evita la monotonía del volumen.

Un tercer ejemplo destacado por sus peculiaridades es Pisak, morada privada de Wira Kochia Inka. Sus elementos arquitectónicos, dispuestos en varias y diferenciadas estructuras espaciales, emplazados en la parte superior de la colina se complementan con un conjunto de terrazas de cultivo que rodean el declive del pequeño montículo y que se abren a modo de suaves y rítmicos abanicos.

En el Ecuador, cerca de la ciudad del Kañar, existe una edificación que interesa por su forma inusual. Es la llamada fortaleza de *Inka Pirka*, cuya planta, dos semicírculos unidos por un cuadrilátero, no se repite en la arquitectura inkásica. En el muro sur se abre la entrada que conduce a una plataforma elevada. Al trasponer el vano de la puerta hay un descanso del que parten dos escaleras que suben a los dos lados este y oeste de la plataforma. Detrás de ellas se encuentra una estructura rectangular con habitaciones separadas por una pared.

La arquitectura Inka, por el orden, la armonía de los volúmenes y la adecuación a las condiciones del medio natural constituyen una interpretación única del espacio.

ÑAURAY TAKI (LA MÚSICA)

Los vestigios arqueológicos dan testimonio de los instrumentos de viento y percusión en los que ejecutaban su música los pueblos de todos los confines del Tawantin Suyu desde épocas remotas. En zampoñas, *kenas* y tambores todavía se escuchan antiguos y armoniosos tonos de definida personalidad musical.

Entre los kechuas de hoy la música todavía acompaña todos los actos de la vida. En los campos, durante la siembra y la cosecha se escuchan los *haylli* (cantos jubilosos) entonados por instrumentos y coros donde intervienen en orden los hombres y las mujeres. En ocasiones se presenta también un solista que crea el contrapunto.

En la época de los Inkas la música estaba relacionada estrechamente con la religión y la glorificación de los gobernantes.

La poesía y la historia eran cantadas por los sacerdotes en las grandes solemnidades para levantar el entusiasmo colectivo y fijar en la memoria del pueblo los acontecimientos de mayor importancia. Los religiosos católicos incorporaron a su liturgia no pocas composiciones musicales que originalmente fueron himnos sagrados del ritual inkaico. El texto en español no borró el sistema musical que les dio vida y la letra tuvo que adaptarse a la cadencia bisilábica del kechua mayormente compatible con la división de los intervalos de la octava en siete partes iguales, a diferencia de la europea que fracciona la octava en 5 tonos y 2 semitonos, de ahí que los tonos kechuas tengan una estructura más reducida que los europeos. La música inkásica se conserva, por ejemplo, en el cántico católico "Salve, salve Gran Señora", cuya estructura musical

ha sido analizada por el musicólogo ecuatoriano Segundo Luis Moreno.

LA IMPORTANCIA DE LA LENGUA EN LA HISTORIA DEL PUEBLO KECHUA

La lengua kechua, soporte de la historia, se convirtió en el impulso principal del desarrollo del Tawantin Suyu y del comportamiento social. Expresó y organizó las ideas que acompañaron a la actividad social y estatal, por lo tanto es indisoluble del progreso histórico del pueblo y de las esferas del poder. El kechua hizo posible el desarrollo de las ideas, la fabricación de los objetos, el establecimiento de las instituciones. En kechua se adoró a los dioses, se honró a los gobernantes y se elaboraron las leyes. Desde el núcleo familiar hasta las esferas administrativas servía para comunicar, informar, para anunciar y participar.

La lengua es de primordial importancia en el rescate histórico porque permite reconocer desde el interior de la conciencia colectiva el aporte de todo un pueblo en las diferentes etapas de su devenir. En toda lengua la verdad histórica está narrada tácitamente no solo en el léxico sino, además, en las estructuras gramaticales.

Metodológicamente resulta adecuado elegir sucesivas formas de la conformación y funcionamiento del estado como pautas a seguir para analizar cronológicamente la historia, pero no se debe prescindir de la lengua como referencia veraz puesto que aporta con indispensable información complementaria.

La lengua kechua, hasta donde podemos adentrarnos en su pasado, ya en la época de las Primeras Civilizaciones analizadas en el primer capítulo del presente texto, estaba asociada a formas complejas de la vida social que exigían contacto profundo y multifacético entre sus miembros. En ese entonces ya podía expresar a cabalidad la planificación del trabajo, el contenido del arte, el reco-

nocimiento estético y el establecimiento de métodos de gobierno y control.

En el desarrollo del Tawantin Suyu, el kechua fue adquiriendo una complejidad creciente. Los sistemas laborales se diversificaron y las múltiples relaciones sociales exigían no solo una enorme reserva de palabras, sino también categorías gramaticales avanzadas.

La época del ayllu arcaico, la de las primeras formaciones estatales y la de la consolidación del Tawantin Suyu, se evidencian en las concepciones y términos kechuas. Para ejemplificar lo afirmado examinaremos algunos de ellos que remiten a distintas esferas de la realidad natural y social.

LOS CONCEPTOS KECHUAS Y LA HISTORIA

EL AMBITO DE LO MORAL

En el conjunto de hábitos, tradiciones y costumbres de carácter ético, se pueden distinguir los que responden a las exigencias de la vida comunitaria, cuando la moral se orientaba a los intereses colectivos y los de la época más evolucionada, cuando la moral ya respondía a fines oficiales.

La necesidad de actuar en concordancia con las necesidades colectivas del ayllu, se expresó claramente en la preocupación por amonestar a la gente. La sentencia kechua, utilizada a modo de salutación: *ama llulla, ama shua, ama kella* (no mentir, no robar, no holgazanear), debió aparecer tempranamente puesto que refleja la voluntad colectiva del ayllu y resulta diferente por su sentido social de las normas que luego comenzaron a regular la conducta pública cuando se trataba de sometimiento estatal, como se percibe en la mita que debía cumplir cada provincia, cada pueblo y cada linaje.

En el trabajo colectivo del ayllu, la obligación individual se subordinaba a las leyes colectivas. Tanto en la min-

ka (trabajo en el participa toda la comunidad) como en el ay-ni (ayuda solidaria), el comportamiento social estaba orientado al desempeño de labores comunitariamente útiles. En la época del inkario, en cambio, como ya quedó explicado, un funcionario escogido entre los miembros de la nobleza, el Tukuy Rikuk, estaba encargado de que se cumplieran estrictamente y en todas partes la prestación de servicio al estado so pena de severos castigo.

En tiempo del ayllu, ser valiente era una cualidad valorada muy alto. Las continuas hostilidades que enfrentaban a los ayllus determinaban que las reglas de conducta se manifestaran en forma de fuerza física y solo a medida que se transformaba la sociedad adquirieron forma de opinión pública. Así es como el concepto de *sinchi*, que primero significó fuerte, valiente, pasó a denotar nobleza y distinción. Otro caso que ejemplifica bien el cambio de significado a través del tiempo, es el concepto *alli*. Los diccionarios recogen dos acepciones para la palabra, la primera es la de sano y fuerte y, la segunda, la de bueno. Por la estrecha ligazón que se daba entre el deber y la necesidad social en el ayllu podemos afirmar que el primer significado es más antiguo ya que responde a una exigencia concreta de bienestar comunal.

Lo mismo se puede opinar sobre el concepto de justicia, *pakta*, que comenzó teniendo el sentido de repartición igualitaria y que luego fue aplicado al derecho de posesión de los bienes materiales que exigía la nobleza. Los diccionarios kechuas guardan expresiones muy demostrativas de la repartición proporcional practicada en el ayllu. Veamos: si a cada persona le correspondía un producto, un objeto o un bien cualquiera, se decía *sapanka* (a cada uno, uno); si le correspondían dos, la expresión era *iskanka* (a cada uno, dos), y así sucesivamente, pero refiriéndose siempre al derecho idéntico de cada uno de los miembros de la colectividad.

La influencia de los procedimientos antiguos para medir la tierra con equidad se evidencia en la palabra *cheka* que denota al mismo tiempo "rectitud", "sin torcer" y "verdad".

Entre los miembros del ayllu reinaban relaciones espontáneas amistosas. Los léxicos más antiguos recogen la palabra *kochu* para significar al mismo tiempo amigo y alegría. Al pasar el tiempo, la lealtad al Inka se volvió obligatoria y se castigaba hasta con la muerte a la persona que no cumpliera con esta disposición oficial.

EL ÁMBITO DE LO ESTÉTICO

En el campo del pensamiento estético los conceptos kechuas representan también definidas etapas de la experiencia histórica. La influencia de la actividad productiva concreta y de sus resultados se muestran en el cambio del contenido que sufrieron. Así, la palabra *kamaj*, utilizada al comienzo como atributo de la fertilidad de la tierra, en otra etapa histórica fue empleada para denotar manejo, conducción, mando. Asimismo *kapaj*, que significó originalmente "medir palmos", pasó a tener el sentido de grandeza, magnificencia.

Otro ejemplo vemos en el concepto que subyace en la imagen artística del signo escalonado. Al principio concretamente representaba el perfil de las terrazas de cultivo, pero con los cambios sociales pasó a constituirse en símbolo del poder inkásico.

Los cambios históricos pueden ser advertidos en la percepción de las cualidades de los fenómenos luminosos. Las palabras para denominar propiedades de la luz pasaron a expresar sentimientos estéticos. Por ejemplo *ahnu* (brilloso), adquirió sentido de cualidad divina atribuida al dios Wira Kocho.

Ya en el período de consolidación estatal del Tawantinsuyu las profundas vivencias emocionales del pueblo

kechua se convirtieron en conceptos estéticos. Los matices de los sentimientos se plasmaron en los nombres propios que dieron a los soberanos. Cada uno de ellos es una muestra de la capacidad de reflexión estética que existía en el kechua de entonces.

EL ÁMBITO DE LO RELIGIOSO

Otro campo propicio para el análisis de la historia a través de la lengua es el religioso. En el pensamiento kechua desde muy temprano coexistieron, y aún coexisten, distintas formas de religiosidad. Sin embargo, el surgimiento de formas religiosas tempranas y luego las que responden a un pensamiento más elaborado se distinguen tanto por su naturaleza como por su importancia social, dándose una línea de continuidad que permite presumir el orden de apareamiento, aunque algunas veces las referencias se vuelvan convencionales.

El kechua incluye términos antiguos que incluyen los *hubaniy* (conjuros) o las *ñakay* (maldiciones). De las creencias totémicas arcaicas se han conservado testimonios que permiten inferir los vínculos de parentesco consaguineo y de las interrelaciones y obligaciones mutuas del ayllu. *Wáman* (halcón), *kondor*, *puma*, son los ejemplos más notables de los apellidos kechuas que explican toda una época.

La personificación que surgió en épocas remotas continúa existiendo en épocas posteriores. La encontramos en expresiones como *Pacha Mama*, *Inti Yaya*, etc. Vinculado con esta manera de imaginar el mundo, está el animismo. En el pensamiento kechua las personas, las plantas y hasta los objetos poseen un principal material y autónomo, el *nu-na* (alma).

El pensamiento religioso más avanzado creó seres fantásticos. Hombres y cosas se presentaban como manifestaciones de seres sobrenaturales. Estos dioses menores (*waka*) y (*willka*) eran representados por efigies de piedra, ma-



dera, metal o directamente eran señaladas entre las exteriorizaciones caprichosas de la naturaleza.

Entre los kechuas yungas del litoral apareció tempranamente una divinidad que alcanzó gran prestigio, Pacha Kamak (señor de los terremotos), al que luego se le atribuyeron características de dios creador. Sin embargo, no alcanzó el rango de dios solar, propio ya de organizaciones estatales muy avanzadas.

En la época del Tawantin Suyu, fue venerado un dios kechua anterior al inkario: Wira Kocha. Su característica de "ocioso y lejano", como también el hecho de haber sido bisexual, lo señalan como una divinidad muy antigua. Adorado en grandes templos se le reconocía un gran poder que inspiraba un profundo sentimiento de dependencia, y sus designios fueron interpretados y revelados por sabios sacerdotes. A partir de su nombre, que con los dos términos *Wira* (grasa) y *Kocha* (agua) se expresó lo inmutable, lo eterno. A su nombre se le anteponía el adjetivo superlativo *imaymana* para significar lo supremo.

La máxima divinidad del Tawantin Suyu fue el dios solar *Inti*, nombre que se presenta muy adecuado para el análisis histórico. Sarmiento de Gamboa recoge en su Crónica información sobre el ave falcónica *Inti*, totem personal de los primeros soberanos kechuas kuskeños, desde Manko Kapak hasta Mayta Kapak. Se puede seguir el curso de la historia en el proceso de transformación del ave totémica en el dios supremo *Inti* con el que comparte el mismo nombre.

El dios *Inti* manifiesta ya voluntad y razón, es un dios activo que influye en lo humano y social y, en particular, en la política, el derecho, el arte y la literatura. Como dios oficial iba desplazando a las otras divinidades y adquirió con la expansión del territorio kechua, el carácter universal del inkario. Se le asimiló a los Inkas y originó una

teología que divinizó el poder de los monarcas del Tawantin Suyu.

Hasta aquí hemos seguido el proceso del pueblo kechua a través del surgimiento y progreso histórico de conceptos morales, estéticos y religiosos. Asimismo pueden ser tomados como referentes de la historia aquellos que denotan ideas espaciales, temporales, cualitativas y cuantitativas, es decir los que sirven para la cognición lógica de la realidad.

LAS CATEGORÍAS LÓGICAS EN EL DEVENIR DEL PENSAMIENTO KECHUA

LLAPA PACHA (ESPACIO)

En el kechua las relaciones espaciales y temporales se expresan muchas veces con las mismas palabras. Baste mencionar los términos *pacha*, *ñauqa*, *kipa*, *kaya*, para probarlo. Sin embargo, hay hechos lingüísticos que permiten deslindar los procesos de surgimiento de los términos que expresan ideas espaciales de los que expresan ideas temporales.

Por ejemplo, llama la atención el mayor número de palabras kechuas que designan relaciones y formas espaciales: *karu* (lejos), *suní* (largo), *hawa* (alto), *ukhu* (profundo), *kinra* (ancho), etc. y la cantidad mucho menor de términos que designan relaciones temporales. Este hecho permite deducir que las representaciones espaciales surgieron antes que las temporales.

Hay evidencias para afirmar que en tiempos muy remotos el hombre kechua se sirvió de su propio cuerpo para establecer direcciones. Etimológicamente la palabra *ñauqa* (delante, enfrente) derivaría del término *ñawi* (cara, rostro). Asimismo, las primeras unidades de medición están vinculadas con las partes del cuerpo o con su movimiento. Con el desarrollo de los procesos históricos se establecieron patrones más precisos para la medición del aspecto cuantitativo de las

cosas. Sirve de ilustración de lo dicho la palabra *tupu*, que no tiene como referente el cuerpo humano.

El paulatino progreso de las formas espaciales permitió el surgimiento de las ideas geométricas, separadas de los objetos. Las ideas concretas de los cuerpos geométricos desde tiempos lejanos se plasmaron en la práctica de la vida misma. Se las ve en los tejidos, la cerámica, la arquitectura. Muchas de ellas han quedado fijas en la lengua como *kuchu* (ángulo), *tawa kuchu* (cuadrado), *sika* (escalonado), *kiskichay* (trapecio), *rumpu* (esfera), etc.

La idea de superficie y sus dos dimensiones longitud y latitud se expresa con *hawa*. Más aún, el concepto de línea como extensión en un solo sentido está expresado con los términos *suyu* (faja, lista) o *seke* (raya, línea). El término *kata*, para significar algo carente de toda dimensión, se aproximó ya al concepto de punto.

Más tarde tomó cuerpo el interesante concepto espacial *llapa* que significa la localización de todos los objetos. Este aspecto de espacio es asequible a la percepción concreta, y se acerca ya al concepto de espacio infinito.

KARMA PACHA (TIEMPO)

Al analizar los conceptos temporales en la perspectiva histórica hay motivo para suponer que en la formación de la idea de tiempo el punto de partida fue el momento de la actividad verbal de la persona que hablaba. El hombre realiza la acción y la comunica. Obsérvese que en la conjugación del verbo en presente se encuentra, a más de la raíz verbal, el sufijo de persona que se deriva del verbo decir. Así, *miku* (raíz de comer) + *-ni* sufijo de primera persona que proviene del decir "*nin*", significa "yo como".

El pasado se concibió como hechos reales o posibles que pasaron ya, "que se adelantaron"; se lo pensó como ubicado delante de la persona que habla en tiempo presente. La orientación de la conciencia hacia el futuro se formó

más tarde. Se concebía el porvenir como un hecho real aunque desconocido, imaginándoselo detrás, de espaldas al presente, y por lo tanto era lo "no visto".

El material lingüístico del kechua testimonia la formación relativamente tardía de la categoría tiempo. En la conjugación kechua no hay formas futuras para todas las personas. El sufijo *-sh*, de la persona, indica simplemente una actividad práctica a realizarse.

El ritmo de la vida, de la naturaleza y del hombre sirvieron de criterio para la medición cíclica del tiempo. Por lo visto, la primera unidad física fue el día (*punchay*), período de claridad, al que oponía la noche (*tuta*), período de obscuridad. A estas dos unidades estaban ligados el trabajo, el reposo, la alimentación y el ayuno nocturno. Posiblemente la semana de diez días (*kahuna*) se definió tomando como patrón los dedos de la mano. Algunos diccionarios antiguos recogen el término *waykuche* ligado al tiempo necesario para cocer algún alimento. También existe el término *tuylla* para significar instante.

El primer calendario fue el lunar, que estuvo basado en los cambios visibles de la luna. Paulatinamente, se llegó a precisar el año solar a base de observar las posiciones del sol respecto al horizonte. También se conocieron y nombraron las constelaciones como el *Chuki Chinchay* que representaba al felino.

El hombre kechua ensanchaba continuamente sus conceptos de tiempo hasta llegar a la comprensión de que el tiempo tenía duración indefinida, lo que se plasmó en el término *unay*, ligada a la idea del devenir.

El desarrollo social determinó la capacidad de pensar el pasado fuera de los límites de la vida individual. Ya en la época de las Primeras Civilizaciones los relatos abarcaron toda una serie de generaciones. La conciencia de la historia de los Inkas incluía la comprensión de relaciones tem-

porales bastante complejas. Y en la cognición histórica se necesitó resolver el problema de fechar para abarcar la perspectiva histórica de toda una dinastía.

KAPUYKAY (CUALIDAD)

En lo que tiene que ver con los conceptos de cualidad, también la lengua ha conservado testimonios de las sucesivas etapas del surgimiento del pensamiento cualitativo. Al comienzo, los nombres de las propiedades de los objetos no fueron sino los nombres de los propios objetos. El camino no disociado hacia el adjetivo pasó por el empleo atributivo del nombre. El atributo, como se sabe, puede tener significación de objeto, cualidad, acción o relación y paulatinamente adquiere una determinada semántica, mientras los dos términos unidos adquieren sentido de verdadera proposición.

Este tiempo ha dejado sus huellas en el kechua. Hasta hoy día muchas palabras compuestas se forman con dos sustantivos como en la antigüedad remota. Palabras como *chaki-ñán* (literalmente pierna camino), sirven de modelo para la creación de neologismos. Valga el ejemplo de *ma-ki-kapchi* (mano y arte), que significa artesanía.

La diferenciación del nombre en sustantivo y adjetivo, cuando cada uno adquiere sus específicos indicadores gramaticales, se percibe claramente en el kechua. *Sumak* (hermoso), por ejemplo, en determinada etapa constó de dos nombres: *suma* y una forma del verbo *kani* (ser).

Con posterioridad surgieron palabras abstractas para expresar conceptos de cualidad: *llimpiy* (color), *wallpay* (forma), *shika* (magnitud), *kutkiy* (dureza), etc. El proceso de perfeccionamiento de los conceptos de cualidad se manifestó cuando los distintos grados de intensidad se expresaron en formas gramaticales especiales: *as*, *aswan*, *astawan* (muy, más). Surgieron, además, los adjetivos superlativos expresados con el sufijo -y (intensidad) y la negación *mana*.

Más tarde la cualidad pasó a ser considerada como objeto y fue formulada verbalmente con ayuda de indicadores gramaticales, implicando una mayor abstracción en el pensamiento. Ejemplo de esto son los sustantivos abstractos como *yurakay* (blancura), *sumakay* (belleza), etc.

El proceso de sustantivación del adjetivo expresa un altísimo crecimiento de los conceptos abstractos y del pensamiento en general.

CHEKA KAY (CANTIDAD)

Los conceptos de cantidad se prestan igualmente a un análisis histórico certero. De acuerdo a los nombres de los números, el cálculo comenzó con la comparación de un grupo de objetos con los dedos de la mano, que servían para contar. Que en la formación del concepto de cantidad se incluyeron los dedos como medios auxiliares se confirma con el número uno (*shuk*), que se repite para contar el número uno de la otra mano, es decir *shukta*.

El conteo de los números de cada mano posiblemente expresó la idea de un conjunto de cinco unidades. En el proceso de desarrollo de la lengua, se perdió el vínculo entre el numeral y la comprensión concreta del conjunto de los dedos de la mano que fue el medio original para la contabilidad.

Con el perfeccionamiento de las ideas de cantidad surgió el sistema decimal que permitió pasar del cálculo de las pequeñas cifras a las más grandes, así como realizar cálculos por unidades hasta diez, después con decenas (*chunkacha*), centenas (*pachaka*), millares (*waranka*) y millones (*hunuka*).

Es curioso que la palabra *yupana*, que expresa la relación cuantitativa entre los objetos y las operaciones del pensamiento matemático, signifique al mismo tiempo aprecio y honor que una persona merece por sus mérito o categoría. A los Inkas se les honraba y dignificaba con el apelativo *yupanki* («tú cuentas», literalmente), como si a ellos les

hubiera estado permitido en exclusividad la prerrogativa de contar, calcular, ordenar y organizar.

RAYKUKAY (CAUSALIDAD)

Otro conjunto de conceptos fijados en la lengua que son susceptibles del análisis diacrónico son los que expresan causalidad.

La relación causal apareció en épocas muy tempranas y se fijó en la lengua a través del caso gramatical acusativo, expresado con el sufijo *-ta*. El significado del acusativo (acción del sujeto que se refleja en el objeto) expresa la idea de causa y efecto. Sin embargo, con el desarrollo del pensamiento y la lengua las deducciones de causalidad se establecieron no solo desde el efecto concreto hacia su causa concreta, sino que la comprensión se hizo más generalizada y abstracta.

La postposición *manta*, que expresa la relación causal en forma general tiene su origen en dos sufijos de denotación original espacio-temporal: *-ta* significa "por" y *-man*, "hacia". Conservando su primitivo sentido temporal-espacial sirve para expresar la idea "desde", pero también la de causalidad. Así por ejemplo: *wasimanta* («desde la casa»), sin embargo, también se utiliza para indicar el motivo *kuyaymanta*, que significa «por amor».

Por último, la comprensión de las relaciones lógicamente secuenciales dejaron de tener fundamento en las ideas temporales y espaciales. Se fijó en el lenguaje el verbo *raykuna*, con el sentido de achacar, atribuir. El tema gramatical *rayku-* empezó a utilizarse como postposición para indicar claramente causa, razón, motivo.

En este breve análisis histórico del kechua se han considerado algunos de los grandes tramos que recorrió la lengua. Los conceptos analizados se aplicaron y se siguen aplicando como instrumentos indispensables del conocimiento y comprensión de la realidad. Las representaciones, ideas y categorías aquí tocados no han sido el resultado del

pensamiento individual, sino la expresión intelectual colectiva y social del pueblo kechua y reflejan sus circunstancias, necesidades e intereses, y son patrimonio de los millones de personas que aún hablan esta lengua.

EL ARTE VERBAL KECHUA EN LA PERSPECTIVA HISTÓRICA

Para el pensamiento kechua antiguo la lengua era un atributo esencial de la vida. Por eso el mundo de los muertos (*upa marka*) era el mundo de los mudos y se ubicaba en un sitio impreciso y lejano. El camino hacia allá se hacía a través de un puente tejido con cabellos humanos.

Esta percepción del razonar humano expresa, sin embargo, la idea de la estrecha vinculación que tienen de la lengua con los procesos de existencia.

En el kechua la realidad circundante, la lengua cotidiana y la artística se relacionan íntimamente.

LAS PALABRAS SUENAN COMO LAS COSAS

Ya José María Arguedas advirtió su cercanía y escribió: «En el quichua las palabras suenan como las cosas». Efectivamente, son innumerables los ejemplos demostrativos que ilustran cómo la sonoridad del objeto acompaña al sentido.

Veamos algunos ejemplos:

- *Phar* = voz onomatopéyica que imita el sonido de una flor al abrirse.
- *Ukhu* = voz onomatopéyica que imita el sonido del eco.
- *Mucha* = voz onomatopéyica que imita el sonido de los labios al besar.

Pero, además, el valor del sonido sirve de base para la elaboración de las imágenes mitológicas. Con voces onomatopéyicas se les nombra y define sus características.

De la palabra *karka* que significa ronquido, se origina el sustantivo *karkar*. Con este sustantivo se nombra a ciertos espíritus que proceden de los brujos. Son cabezas hu-

manas, de llamas o de otros seres que deambulan por el aire o que dan saltos en el suelo por caminos poco transitados emitiendo ronquidos.

De la voz onomatopéyica *achik*, que significa amanecer, alumbrar, se deriva el nombre del personaje mitológico *Achiké*, que designa a la maga devoradora de los niños y mediadora en los ritos de iniciación, que dialoga con los animales y que puede ver en el mundo tenebroso de los muertos.

Pero el sonido no solo une el sentido de la palabra con los nombres de las figuras mitológicas, sino que todos los planos de la lengua están ligados entre sí de diferentes formas. Así, los sintagmas se relacionan con otros niveles de la lengua.

EL SINTAGMA, ESTRUCTURA GENERADORA

En el kechua, como en toda lengua aglutinante, el sintagma es la estructura generadora de la construcción gramatical. El sintagma kechua tiene dos términos: el núcleo o elemento principal (elemento determinado) y el atributo o elemento secundario (elemento determinante).

Así:

Sisa Pacha flor + mundo = mundo de flores

(atributo) + (núcleo) = palabra compuesta (sintagma)

Los dos componentes se apoyan mutuamente. El atributo se subordina al núcleo, pero el núcleo es modificado por el atributo.

En el sintagma el significado se expresa con fuerza, porque no separa la cualidad, del objeto.

El sintagma nombra y singulariza en alto grado a los seres y objetos. Con el sintagma se incorporaron a la lengua kechua representaciones y conceptos estéticos altamente desarrollados.

Conceptos como nobleza, donaire, glorioso, memorable, están expresados por sintagmas. Son muy ilustrativos de este recurso lingüístico los nombres que se les daba a los soberanos Inkas.

Veamos algunos ejemplos:

Atau Wallpak = nombre del último Inka del Tawantin Suyu. *Atau* significa venturoso; *wallpak*, el que construye, crea o da forma. Juntos los dos términos expresan la intensidad del significado: "Benemérito Creador".

Tupak Yupanki = nombre del abuelo del Inka Atau Wallpak. Tupak tiene el sentido de regio, ilustre. Yupanki significa memorable, digno de recordarse. (Adviértase además que la palabra Yupanki, incluye en ella la segunda persona del verbo ser. Así las personas que se dirigían al Inka, le estaban expresando su respeto y admiración). El sintagma tuvo en la poesía kechua mucha importancia.

LA COMPRENSIÓN HISTÓRICA DEL ARTE VERBAL

Para advertir las peculiaridades internas del arte verbal hay que tomar en cuenta su sistematicidad, pero este análisis debe conjugarse con la comprensión histórica de la creación.

Lamentablemente, no todos los elementos esenciales del arte verbal son captables hoy en día. Conservado en su mayor parte en los testimonios escritos de los cronistas, se expresa fundamentalmente a través de una lengua dispar y ajena al kechua como es el español.

Sin embargo, es posible descubrir su entidad histórica. Las imágenes más arcaicas corresponden a las comunidades tribales que dieron origen el surgimiento del pueblo kechua. El árbol kishuar, el puma, el kondor, el waman, son seres de naturaleza totémica. También son propias de una remota antigüedad las representaciones de los espíritus animadores de los montes, ríos, lagos y la personificación de la fecundidad en el doble principio de la procreación: masculino y femenino. Por ejemplo, la fertilidad de la Tierra (*Pacha Mama*) por un lado, y el poder productor masculino del arco iris (*kuichi*). El mismo principio ha inspirado la creación del *Chusa Lungu*, duendecillo pícaro y forni-

cador que anima, como personaje central, muchos cuentos anecdóticos. En él se reconoce al precursor de los héroes culturales.

Según los relatos mitológicos conservados en las Crónicas, las imágenes más importantes del arte verbal kechua son Wira Kocha, Pacha Kamak, Paria K'aka, Kuniraya, Tunupa. En ellos se pueden encontrar rasgos de héroes de la cultura, demiurgos y dioses creadores. Procuran los bienes materiales y conocimientos a la gente y a la vez son "fabricantes", hacen a los primeros pobladores del mundo, de tierra, de piedra, del resuello, de la palabra o de la nada. Ya no expresan la ingenua actitud frente a los fenómenos de la naturaleza, sino que representan la consolidación política de las comunidades tribales. Anticipan la epopeya heroica con su interés por sus destinos colectivos.

EL PREDOMINIO KECHUA

Por los rasgos culturales y lingüísticos de los personajes y sus hazañas podemos advertir el predominio político y cultural de los kechuas sobre otros grupos étnicos.

Entre las divinidades creadoras que hemos mencionado advertimos que no llegan a transformarse en objeto de verdadera veneración religiosa exceptuando a Wira Kocha, que se convirtió en magno dios del panteón kechua.

En su elogio se entonaban cánticos de formas extremadamente esmeradas. Ni siquiera el sol, símbolo máximo de poder, logró desplazar totalmente a Wira Kocha.

A medida que se fortalecía el estado centralizado de los Inkas se iba abriendo el camino al culto solar que finalmente se convirtió en la religión oficial. Este culto confirmó el poder de los soberanos, a los que se veneraba como a hijos de la divinidad. En sus biografías se evidencia la clara intención de adaptar el mito a las necesidades políticas de la nobleza, como se observa en la utilización de los elementos

mitológicos para dotar de carácter épico al linaje de los Inkas. A Manko Kapak, el primero de los monarcas kechuas históricamente reconocible, se le identifica con el más famoso de los hermanos Ayar, que simbolizan la conciencia del origen del pueblo kechua. Manko Kapak y Mama Okllo aparecen enseñando a las gentes los preceptos morales y las leyes humanas, las técnicas agrícolas y la religión solar.

El Inka-héroe triunfa sobre la «serpiente alada más fiera y terrible», habla con el ave fabulosa Inti «y posee objetos maravillosos». El propio sol acude en su ayuda a interviene a su favor. Como héroe épico, el Inka representa la sabiduría y la valentía.

DEL MITO A LA LEYENDA HISTÓRICA

Sin embargo, el cruce entre el mito y los acontecimientos reales, poco a poco va cediendo a la leyenda histórica, hasta que deja de evocarse el tiempo mítico de las primeras creaciones. Los enemigos a los que enfrenta el héroe dejan de ser mitológicos, ya se relatan batallas reales y los enemigos son ya pueblos o tribus de existencia cierta como los Chankas, los Wanka Willka o los Kayambis. Junto a la epopeya heroica, considerada como el género más importante y más elevado del arte verbal, alcanzaron formas artísticas muy pulidas las canciones líricas como Apu InKa Atau Wallpak. Se desarrolló igualmente la narrativa en prosa a modo de cuentos, anécdotas y, a juzgar por la diversidad de personajes que acompañaba al séquito del monarca, las representaciones dramáticas debieron ser variadas. Los *amautas* estaban encargados de componer obras sagradas y profanas para lo que utilizaron las imágenes y los temas forjados por el impulso estético del pueblo kechua. Desde la perspectiva actual es posible distinguir lo que fue elaboración de una élite social de la producción espontánea de la masa popular. Sin embargo, es esta última la que se conserva hasta la actualidad mientras el arte verbal referido a los héroes y dioses se ha ido bo-

rando de la memoria de las gentes y solo una mínima parte se ha confundido con los santos cristianos.

5) EL DERECHO Y EL ESTADO

La historia del Tawantin Suyu y de modo particular la de la época de su apogeo pueden profundizarse a partir del análisis del Derecho y el estado, que como la lengua y el arte verbal, son formaciones históricas que reflejan aspectos importantes de la realidad.

En los tiempos del ayllu arcaico los individuos estaban sometidos a normas de conducta que beneficiaban a toda la comunidad. De ellas las principales eran al mismo tiempo morales y religiosas y en consideración a las sanciones que les acompañan adquirían carácter jurídico. En la época de la consolidación del Tawantin Suyu, el Derecho y el estado alcanzaron un alto grado de institucionalización. Las leyes ya no reflejaban la espontaneidad colectiva, sino la voluntad de la clase gobernante erigida en norma social.

Veamos algunos aspectos relacionados con el Derecho desde el momento en que entra en escena el arbitrio del poder.

LAS LEYES DEL TAWANTIN SUYO COMO SISTEMA JURÍDICO.

LA IDEALIZACIÓN DEL PASADO

A partir de la época de Pacha Kutek Inka Yupanki las leyes, disposiciones y sentencias jurídicas empezaron a tomar carácter de sistema jurídico. El hecho de que Pacha Kutek fuera considerado el más importante de los soberanos Inkas revela sin duda la trascendencia que tuvo para la sociedad el establecimiento de normas fijas que garantizaban el imperio de la justicia en la sociedad. Sin embargo, la sociedad del Tawantin Suyu, que pasaba del régimen del ayllu al del estado centralizado, no consideró las disposiciones legislativas de Pacha Kutek como una innovación. La política estatal privó de tierras y hasta de libertad a los comuneros, pero, en reacción psicológica generalizada ante la obsolescencia del ayllu

arcaico, el pueblo tomó las reformas del Inka como correctivo para la injusticia. La idealización del pasado se plasmó en el nombre otorgado al soberano: Pacha Kutek significa "el que hace volver el tiempo". Que la psicología social estaba orientada al pasado se comprueba inclusive en la conducta personal de los soberanos. Está claro que el Sapa Inka poseía enormes riquezas. Recibía entre otras cosas los excedentes productivos resultantes de las guerras y, sin embargo, el pueblo sentía que su deber era velar por que todos satisficieran sus necesidades. Con el intercambio de donativos que acostumbraban hacer con las comunidades, con la protección que se brindaba a los huérfanos y viudas se restringuía el acaparamiento. Estas y otras medidas permitían el funcionamiento normal de la sociedad, pero la añoranza por el pasado les llevaba a contrarrestar el curso natural de los procesos económicos que se abrían camino salvando cualquier obstáculo.

DEL JUICIO COMUNAL AL JUICIO ESTATAL

En la estructura del ayllu la administración de la justicia constituía una prerrogativa de la comunidad. Sus miembros eran juzgados por sus propios jueces, que por lo general eran los kurakas, y los delitos se definían como atentados contra la tranquilidad y seguridad comunitarias. Estas tradiciones se han preservado hasta ahora, al punto que el juzgamiento ha conservado tan arcaico carácter.

El juicio se ventilaba en una audiencia realizada ante el propio Inka o ante sus representantes, con la concurrencia del acusado y los testigos. El soberano podía delegar autoridad, pero cuando estaba presente era el único que tenía competencia para juzgar el delito. El juez siempre era atendido por los *kipukamayuk* para excluir cualquier mala interpretación. El inculcado, si era encontrado culpable, se sometía a la pena.

Las causas criminales versaban sobre delitos de homicidio, adulterio, robo, violación y sodomía. Los delitos

más graves se consideraban los que tenían que ver con causas religiosas o contra el dominio del estado y las blasfemias contra los dioses y el Inka. Algunas veces se consultaba a los oráculos o se hacían sacrificios a las wakas para aclarar el asunto, pero por lo general el juicio era de carácter laico.

Las leyes expresaban la ideología del poder, y subrayaban las diferencias sociales. Las prescripciones y los castigos no eran los mismos para los miembros de la nobleza que para el pueblo. Los nobles que incurrían en faltas graves eran encerrados en casas de personas particulares hasta dilucidar la verdad.

CARACTERIZACIÓN DEL ESTADO INKÁSICO

Otro aspecto que demuestra la universalidad del desarrollo histórico del Tawantin Suyo es la caracterización de su estado, a pesar de que sobre este problema no hay acuerdo total.

a. A la llegada de los españoles, el estado Inka alcanzó su punto más alto. Sin embargo, este fue un proceso inconcluso. Hay estudiosos como Louis Baudin que piensan que es posible definir al Tawantin Suyo como un estado socialista por el papel que desempeñó la élite gobernante en la planificación económica y social, respetando en buena medida los mecanismos de reciprocidad y redistribución de los bienes. Pero la evidente desigualdad no solo entre individuos, sino entre grupos sociales y el alto grado de centralización del poder teocrático, llevan a refutar esta posición.

b. No faltan tampoco los investigadores que lleguen a la conclusión de que corresponde al tipo de estado esclavista, pero los hechos concretos desvirtúan esta aseveración. La historia del Tawantin Suyo demuestra que si bien el trabajo obligatorio se fue generalizando y que en las épocas de los últimos Inkas se hacían donaciones de tierra junto con los labriegos (yanakunas), estos, sin embargo, constituían una minoría de la población explotada y casi

siempre se los destinaba al servicio doméstico y no precisamente a la actividad productiva. La mayor parte del producto social no la producían los yanakunas sino los comuneros. Otro aspecto que permite refutar la hipótesis de un estado esclavista Inka radica en el hecho de que los miembros de las tribus conquistadas no eran convertidos inmediatamente en yanakunas ya que permanecían dentro del límite de sus ayllus.

c. En algunas publicaciones contemporáneas el término utilizado para definir la naturaleza del estado kechua es "*despotismo oriental*", por el que se entiende la autoridad ilimitada del poder hereditario del Inka. Pero en realidad las cosas son más complejas. El poder del Inka, como ya lo vimos, estaba seriamente restringido por algunos requisitos prácticos. El sacerdocio estaba al lado del monarca y el ejército dependía directamente de él, pero podían objetar sus decisiones, como se vio por ejemplo, durante el reinado de Wayna Kapak cuando el soberano tuvo que acceder a las peticiones de los nobles que amenazaron con abandonarle durante las campañas en los territorios norteños.

Además existía el *wayru* (asamblea de los poderosos) que no siempre secundaba las decisiones reales.

La posibilidad de inscribir en una u otra definición al estado kechua implica que el Tawantin Suyo sea analizado en su devenir, a la luz de mutabilidad histórica de la sociedad. No debería asombrar que se hayan conservado muchos vestigios del ayllu arcaico. Basta recordar cómo empezaron los Inkas a expandirse en las tierras del primitivo pueblo de Aka Mama y que su impetuosa expansión duró apenas siglo y medio, luego de la victoria sobre los chankas.

EL KUSKO, REGULADOR SOCIAL

Otro aspecto fundamental a examinarse es la importancia que tuvo el Kusko para el apareamiento de una cultura kechua desarrollada.

Cuanto más se incorporó el Derecho a la vida urbana se fue consolidando en mayor grado. La gestión administrativa requirió el registro de la vida estatal y aparecieron los archivos en forma de kipus y quizás también con otras manifestaciones de escritura.

El Kusko como centro del poder estatal concentró a la clase gobernante. Los templos y palacios glorificaban el poder del Inka. La aristocracia hacía ahí acopio de los excedentes productivos del campo y ahí se mostraba más que en otras partes el desarrollo de la división del trabajo y la separación de la economía rural de la producción artesanal, aunque la mayoría de los habitantes todavía eran trabajadores agrícolas que periódicamente cumplían tareas en la ciudad.

La necesidad de una eficaz especialización productiva circunscribía algunos tipos de trabajo a la ciudad (joyería, cerámica, tejidos, plumería). Se establecieron en el Kusko diversos gremios de plateros, orfebres y de otros oficios. Asimismo en la ciudad se requirió la presencia permanente de astrólogos, constructores, médicos y momificadores. Comunidades específicas se encargaban de enviar al Kusko bailarines, músicos y bufones.

SEMÁNTICA DE LOS TÉRMINOS JURÍDICOS

Se puede también apelar como complemento del análisis histórico al estudio semántico de los términos jurídicos que permiten la reconstrucción de ciertos hechos.

Los términos del Derecho kechua carecen de correspondencia exacta con la terminología moderna y no siempre se puede traducirlos con total exactitud. Sin embargo, las instituciones jurídicas inkaicas resaltan por su originalidad y pertinencia. Es interesante conocer, por ejemplo, los términos kechuas que significan "libre". Casi siempre se los descubre en contextos. Así, *kispi wachashka* significa "nacido en libertad" y *chikap kausak*, "persona libre".

En esta última expresión el término "libre" es sinónimo de garantía individual, pero también significa "fuera de peligro".

Asimismo existieron términos para designar a los cautivos con obligación de trabajo. *Atishka ayllishka runa* se traduce por "esclavo de guerra". Muestra una forma inicial de esclavitud y posiblemente se refiere a los prisioneros de guerra que eran dedicados al servicio de la casa con derecho de gente menor.

Los diccionarios no han recogido palabra o expresión para definir el concepto del esclavo por deudas, lo que demostraría que no se conocieron las formas más avanzadas de la esclavitud.

Otro término que permite entender, al menos parcialmente el sistema jurídico de los Inkas es *kámachishka* que significa "ley" y proviene de ordenar, mandar. Posiblemente se refiere a la norma social del estado encaminada a definir la conducta de la sociedad. Se puede deducir que la ley llevaba aparejada la posibilidad de sanción. Se conoce por los datos de las crónicas que las penas que se aplicaban a los delitos cometidos iban desde la muerte hasta los azotes y el encierro en la *sankay* (cárcel). Las leyes eran las mismas en todo el territorio y contribuían a fortalecer el estado. Hay dos palabras muy sugestivas que proporcionan luces sobre la historia del Derecho en la época del Tawantin Suyu. Son las que significan propiedad y posesión. La palabra *kikinpaj* (propia cosa), literalmente significa "de yo mismo" y refleja la facultad de disponer de una cosa. Etimológicamente, *hatalli* (poseer) también tiene el sentido de "agarrar con las manos" y quizás se refería en principio al botín de guerra.

De la misma manera *muchuchini*, que implica la idea de justicia, es imprescindible para comprender la dirección que tomó el Derecho. Etimológicamente proviene del

término que significa padecer, tener necesidad, pero pronto adquirió el contenido semántico de corregir y ajusticiar.

A MANERA DE CONCLUSION

El Tawantin Suyo, pese a la pluralidad étnica, tuvo núcleo principal, los kechuas, cuya lengua prevaleció. El culto al dios solar Inti, cuyas raíces se remontan al pasado del pueblo kechua, sustentó el estado inkásico que logró mantenerse durante varios siglos.

La cultura kechua, rectora de la historia del Tawantin Suyo, debe ser comprendida en el contexto de su interacción con otras culturas, sobre todo con aquellas que alcanzaron grandes logros en la esfera material y espiritual como la aymara y la chimú. La cultura kechua se debilitaba en relación directa a la distancia hasta el Kusko. Sin embargo, en todas las regiones del Tawantin Suyo rápidamente se iban imponiendo los códigos kechua-kuskeños gracias a las políticas integradoras que mantuvieron los Inkas, facilitadas por grupos kechuas existentes en el enorme territorio que luego constituyó el Tawantin Suyo. Desde el punto de vista étnico deben considerarse kechuas no solo a las comunidades que habitan hasta ahora las zonas cercanas al Kusko, sino a las poblaciones kechuizadas que ocupan hasta ahora amplios espacios en los territorios oficiales de Bolivia, Ecuador, Colombia, Argentina y Chile.



III EL PUEBLO KECHUA BAJO EL ESTADO COLONIAL

1. LAS GUERRAS DE RESISTENCIA. A LA INVASION ESPAÑOLA

LOS GENERALES DE ATAU WALLKPAK

El Tawantin Suyo no se derrumbó inmediatamente después de la muerte de Atau Wallpak Inka. La resistencia heroica de la población kechua, que había sido la base del imperio, conducida por los valientes Sinchi Aukakuna (generales del ejército), ha quedado testimoniada en las crónicas escritas por los propios españoles. Uno de los cronistas, Pedro Sancho, escribe: "la causa porque (los indios) se habían rebelado y querían guerra con los cristianos era porque veían la tierra ganada por los españoles, y querían gobernarla ellos"⁴⁶. El cautiverio de Atau Wallpak Inka en Kaxa Marka mantuvo paralizadas a las fuerzas militares inkásicas por algún tiempo. Empezar acciones bélicas contra los invasores hispanos implicaba poner en grave riesgo la vida del Inka, y significaba abandonar el terreno ganado por el Auki triunfante en la guerra civil ya que la victoria de las huestes de Atau Wallpak sobre las de Waskar era demasiado reciente.

⁴⁶ John Hemming, *La Conquista de los Incas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 105.

Sin embargo, las circunstancias precipitaron los hechos y obligaron a los generales indios, que se mantenían en los puestos estratégicos asignados por el propio Inka, a tomar rápidas y desesperadas decisiones.

Fue difícil para ellos superar la situación que había creado la guerra civil y, a pesar de sus hábiles maniobras guerreras, no lograron alcanzar la unidad militar necesaria de todo el Tawantin Suyu. Los sucesos de la resistencia a la invasión española pueden comprenderse en profundidad a través de las acciones de los tres principales lugartenientes de Atau Wallpak, quienes comandaron la rebelión: Chalko Chima, Kiskis, y Rumi Ñawi.

CHALKO CHIMA Y EL LLAMADO A LA REBELIÓN

A la llegada de los españoles a tierras del Tawantin Suyu en 1532, Chalko Chima era uno de los generales de mayor jerarquía en el ejército de Wayna Kapak. Luego de la muerte de este Inka, se convirtió en el más firme y decidido apoyo que tuvo Atau Wallpak en la disputa por el poder con su hermano Waskar, lo que le valió el nombramiento de general en jefe de las tropas inkásicas de la región norteña.

Chalko Chima pertenecía a la Chima Panaka Ayllu del Urin Kusko y descendía de Wira Kocha Inka por línea materna⁴⁷. Gozaba de admiración y respeto en todo el Imperio y hubiera sido la persona indicada para superar los odios y divisiones que causó la guerra civil.

La privilegiada posición del Apu Sinchi Auka fue percibida desde el comienzo de la invasión por los españoles. Miguel de Estete la describe en los siguientes términos:

Aquel capitán de Atabalipa (Atau Wallpak) se vido tan poderoso de gente, que si hubiera dado de noche en los

47 Luis Valcárcel, *Historia del Perú Antiguo*, Tomo III, p. 336.

cristianos hiciera gran daño... Temía Chalkuchima mayordomos que tenían cargos de proveer de mantenimiento a la gente, tenía muchos carpinteros que labraban madera, y otras muchas grandezas, tenía cerca de su servicio y guarda de su persona; tenía en su casa tres o cuatro porteros. Finalmente, en su servicio y en todo lo demás imitaba a su señor; este era temido por toda aquella tierra porque eran muy valiente hombre, que había conquistado, por mandato de su señor, mas de seiscientas leguas de tierra, donde hubo muchos recuentros en el campo y en pasos malos, y en todos fue vencedor⁴⁸.

PRISIÓN Y TORTURA DE CHALKO CHIMA

Chalko Chima se encontraba en Xauxa al mando de una importante división de combatientes cuando recibió desde Kaxa Marka varias misivas de Francisco Pizarro invitándole para que se reuniera con él y sus hombres. El valiente general se negó rotundamente comprendiendo el peligro que significaba condescender a la demanda de los captores de su soberano. Pero cuando llegó un joven príncipe, hermano menor de Atau Wallpak y Waskar, acompañado de Hernando Pizarro y le pidió en nombre del mismísimo Inka que acudiera a su presencia, Chalko Chima dio su aceptación, cayendo en la trampa tendida por los españoles. Fue un trágico error que acarrearía consecuencias fatales para todo el Tawantin Suyu y para él mismo.

Ya en Kaxa Marka, fue tratado como prisionero, vigilado constantemente y torturado para obligarle a revelar donde se ocultaba el tesoro de los Inkas. Cristóbal de Molina relata el modo como los españoles quisieron arrancarle la confesión:

48 John Hemming, *La conquista de los Incas*, p. 70.

"... hincaron un palo y lo ataron a él, trujeron mucha leña y paja, diciendo que si no dijese la verdad lo quemarian, le preguntaron otra vez por el oro, y no lo quiso decir, mas luego le pusieron fuego, y luego llevaron a aquel capitán indio a la casa del señor Hernando Pizarro y pusieron diligente guardia sobre él porque así convenía que se pusiese porque más obedecía la mayor parte de la población al mando de este capitán que al mismo cacique Atabalipa, su señor. Así, medio quemado muchos indios venían a servirle porque eran sus criados"⁴⁹.

Como si el tormento y la prisión fueran poco, Chalko Chima tuvo que presenciar la injusta y brutal ejecución de Atau Wallpak el aciago 26 de julio de 1533. Lleno de indignación comenzó entonces a enviar mensajes cifrados en kipus para advertir al ejército que estuviese preparado para atacar.

LOS ESPAÑOLES SE DIRIGEN AL KUSKO

Muerto el Sapa Inka y cautivo su principal general, es decir, ya sin trabas que se le opusiera, la conquista se orientó hacia el Kusko, corazón del Tawantin Suyu y máxima expresión del avance cultural del pueblo kechua.

Francisco Pizarro sabía que en la capital del Imperio se concentraba el bando de la nobleza contrario a Atau Wallpak, así que en Kaxa Marka organizó la coronación de un Inka títere de nombre Tupak Wallpak, hermano menor de Waskar. Esta medida reforzaba su afán de mostrar simpatía y lealtad a la facción de Waskar y lograr de ella la colaboración. Quería llegar a la ciudad como defensor de los descendientes "legítimos".

⁴⁹ *Ibíd.*, p. 73.

Los españoles se pusieron en marcha hacia el codiciado Kusko, llevando consigo para protegerse de la reacción popular, al Inka títere y, bajo severa vigilancia, a Chalko Chima.

En la mitad del camino falleció Tupak Wallpak y, desde luego, no faltó quien señalara a Chalko Chima como el culpable de la muerte del príncipe.

Durante la marcha hacia la capital se produjeron varios levantamientos en contra de los invasores. La población estaba, pues, al tanto de las órdenes clandestinas de Chalko Chima. Pedro Pizarro lo confirma en su Crónica: "era cosa cierta que por consejo y mandato suyo (del general) se había movido aquella gente"⁵⁰.

ENCUENTRO CON EL PRÍNCIPE MANKO INKA Y MUERTE DE CHALKO CHIMA

Los españoles avanzaban rápidamente por los abruptos terrenos gracias al soberbio *Kapak Nan*, ("el camino del Inka") cuando cerca de *Willka Kunka* les salió al paso un nuevo personaje que jugaría un papel decisivo en la historia posterior del Imperio inkásico y del pueblo kechua. Se trataba del príncipe Manko Inka, acompañaado de algunos *rinri sapa* (orejones nobles). El *Auki* era hermano de padre y madre de Waskar Inka y señor de la provincia, y contaba con la simpatía y apoyo de muchos kurakas que lo querían como soberano. Los españoles, muy contentos con el inesperado encuentro, le acogieron de inmediato dándole trato especial. Lo primero que hizo Manko Inka al unirse al ejército invasor fue denunciar a Chalko Chima como conspirador. Informó a los españoles que el general había enviado mensajes secretos llamando a la rebelión del pueblo y el ejército y, como prueba de

⁵⁰ *Ibíd.*, p. 118.

su afirmación, leyó con la ayuda de un traductor algunos kipus interceptados por sus espías.

Encolerizado Pizarro ordenó quemar en la hoguera a Chalko Chima, cumpliéndose la cruel ejecución en la tarde del jueves 13 de noviembre de 1533 en la plaza de *Xaki Xawana*. El cura Vicente de Valverde, el mismo que había culpado a Atau Wallpak de hereje e impío, trató - sin lograrlo- de convencer a Chalko Chima de que se convirtiera al cristianismo. Antes de morir se encomendó a *Wana Kauri*, antigua divinidad kuskeña y a *Pacha Kamak* dios kechua del *Chinchay Suyo*. Se le oyó también pronunciar un mensaje para Kiskis, recomendándole que vengara su muerte.

EL GENERAL KISKIS Y LA CONCIENCIA DE UNIDAD ÉTNICA

Según los documentos de Fernández de Córdoba y el Padre Salinas, el general Kiskis fue tataranieta de Auki Kiskis, perteneciente a una de las panakas del Urin Kusko⁵¹. Al igual que Chalko Chima había sido general del ejército de Wayna Kapak Inka y, asimismo, decidido partidario de Atau Wallpak en la guerra de los dos aukis. En las campañas de la guerra civil comandó una poderosa división del ejército formada en su mayoría por soldados provenientes del antiguo reino de Kito.

Kiskis poseía no sólo un extraordinario talento militar sino también sagacidad política, y comprendió con toda claridad que la desastrosa guerra que habían emprendido los dos príncipes hermanos debía ser superada y que era imprescindible unir las fuerzas del pueblo kechua para oponerse a la invasión española.

Cuando Atau Wallpak fue apresado Kiskis se encontraba en la zona del Kusko con un ejército de

51 Luis Valcarcel *Historia del Perú Antiguo*, Tomo III, p. 338.

20.000 hombres, compuesto por soldados venidos del norte especialmente. Dispuso de inmediato que sus soldados se prepararan a defender la ciudad, habiendo dado cuatro batallas para detener a los invasores en el camino hacia la capital, pero prevaleció la superioridad del ejército español sobre las tropas indígenas. Los efectivos de Kiskis pelearon con gran valentía, pero los extranjeros contaban con armas más eficaces y caballos.

La técnica militar utilizada por el ejército inka no estaba al nivel de la española y la zona no proporcionaba árboles de maderas adecuadas para la fabricación de las armas kechuas. Además el caballo no solo que permitía el rápido movimiento de los soldados sino que el mismo animal era un instrumento de ataque y atropello.

LA TOMA DEL KUSKO POR LOS ESPAÑOLES

A pesar de su arrojo y valor, Kiskis fue derrotado cerca del Kusko y su ejército, desmoralizado, comenzó a dispersarse.

Francisco Pizarro y sus huestes entraron al Kusko el sábado 15 de noviembre de 1533 "a la hora de la misa mayor", según testimonio de Pedro Sancho de la Hoz⁵². Una vez ocupada la ciudad Pizarro continuó protegiéndose de los insistentes ataques de Kiskis, que continuaba amenazando con sus tropas. Por esos días el conquistador instauró un gobierno "autóctono" para recompensar a sus soldados y convencerlos de que se quedaran como colonizadores.

El Kusko había sido el centro espiritual y administrativo del Tawantín Suyu, como Roma y Bizancio lo fueran en su tiempo y en sus territorios. A causa de la larga permanencia de Wayna Kapak fuera de la capital, y por

52 John Hemming, *La Conquista de los Incas*, p. 134.

la guerra civil entre los dos aukis, se sentía cierta decadencia en la ciudad. Sin embargo, a la llegada de los extranjeros aún conservaba su esplendor e importancia. Al momento de su captura Atau Wallpak se dirigía justamente al Kusko, donde iba a ser coronado Sapa Inka.

La magnificencia del Kusko dejó atónitos a los españoles. Les deslumbró el trazado armonioso de las calles, la imponencia de la plaza, la grandiosidad de la fortaleza de Saksay Waman que semejaba un halcón gigante en pleno vuelo. Los hombres de Pizarro se dirigieron hacia la plaza, marchando de a dos en fondo y sintiéndose eufóricos por lo que significaba la culminación de la conquista: la caída de la ciudad-símbolo del poder inkásico y de la cultura kechua.

En una carta que enviaron a Carlos V y que se incluye en el Cabildo de Xauxa, los hombres que acompañaron a Pizarro en la toma de Kusko la describieron deslumbrados:

Esta ciudad es la mejor y mayor que en la tierra se ha visto, e aun en Indias; e decimos a Vuestra Majestad que es tan hermosa y de buenos edificios, que en España sería muy de ver; tiene las calles con mucho concierto empedradas, e por medio de ellas un caño enlosado... todas las mas de las casas son de señores principales, fechas de cantería⁵³.

El saqueo y la destrucción del Kusko implicó una pérdida irreparable desde el punto de vista histórico-cultural.

LA RESISTENCIA DE KISKIS EN LA ZONA DEL ALTO APU RIMAK

Pizarro, como ya se ha dicho, tomó partido por la rama de Waskar Inka. Para subrayar su adhesión coro-

⁵³ *Ibíd.*, p. 136.

nó con toda pompa en el Kusko a Manko Inka, a quien convenció de llevar a cabo una campaña frontal contra Kiskis a fin de aniquilarlo de una vez por todas. El nuevo soberano vio la oportunidad de vengar a su panaka, humillada y diezmada en la guerra de los dos príncipes. Cinco mil efectivos bajo su mando y ochenta españoles atacaron a las fuerzas del Apu Shinchí Kiskis en el alto Apu Rimak, no lejos del Kusko, pero fueron repelidos por los indígenas. Sin embargo, el ejército no se animó con la victoria, pues tenían que sobrellevar el sufrimiento de sus familias, y a pesar de que la propia guerra les unificaba lingüísticamente con los kechuas de las zonas centrales y sureñas del Tawantin Suyu, lo que más deseaban era regresar a sus comunidades.

Pizarro y Manko Inka, informados que Kiskis se mantenía atrincherado en el camino hacia Xauxa, se dirigieron hacia allá con ocho mil soldados indígenas y algunas decenas de españoles que habían llegado desde la península ibérica.

KISKIS SE DIRIGE A KITO

Kiskis fue perseguido por los españoles más allá de *Wanuko*, pero no lograron atraparlo. Sin embargo, una parte de su ejército que aún permanecía en zona kuskeña fue expulsada. De esta manera la región central del Imperio quedó bajo control de Pizarro y Manko Inka mientras que la del sur se mantenía leal al nuevo Sapa Inka, con lo cual solo el norte del Tawantin Suyu (Ecuador y Colombia) permanecía levantado en armas contra los españoles. Hacia allá se encaminó Kiskis con sus hombres. El Apu Sinchi y sus soldados habían recorrido cerca de dos mil kilómetros desde las proximidades del Kusko. Según Fernández de Oviedo este ejército se componía de veinte mil hombres y mujeres e incluía auxiliares, cargadores y rebaños de llamas. A su paso arreaban los animales y arrasa-

ban todo lo demás para reducir el valor de la tierra y del botín. Kiskis pensaba sumarse a las fuerzas de *Rumi Ñawi*, para entonces comandante general de la provincia noroesteña, pero ignoraba que la provincia de Kito ya estaba ocupada por los extranjeros.

Para 1534 los españoles ocupaban tres ciudades del Tawantin Suyu: Kusko, donde estaba Pizarro con más de cien coterráneos, Xauxa, al mando del tesorero Riquelme con ochenta hispanos, y Piura con Benalcázar al mando de un pequeño grupo.

En la retirada hacia el Norte, la retaguardia del Apu Sinchi Kiskis se topó con Diego de Almagro, que también se dirigía hacia Kito. En la batalla que se produjo cayeron varios heridos, pero los indígenas lograron evitar las cargas de caballería.

En el Apu Kiskis había surgido ya una conciencia de lealtad étnica y territorial. Atrás había quedado, como un hecho lamentable pero secundario la lucha intestina entre los dos aukis por la disputa de la *maska paycha*, la insignia real. Ahora ya no se peleaba por defender a uno de los príncipes sino por el territorio y la libertad del Tawantin Suyu. El historiador Juan José Vega refiriéndose a la lucha de este general inka escribe:

... el valiente Apu Shinchí Kiskis llegó a maldecir tanto a Waskar Inka como a su propio señor, ya muerto Atau Wallpak Inka, por las discrepancias que habían sumido al imperio en un caos⁵⁴.

LA MUERTE DEL APU SINCHI KISKIS

Kiskis siguió maniobrando hábilmente. Estaba decidido a expulsar a los forasteros a cualquier precio y optó por una inteligente táctica de emboscadas pero un

54 J.J. Vega, *La guerra de los Viracochas*, En: Yuri Zubritski, *Los Incas kechuas*, op. cit. p. 89.

absurdo incidente acabó con su vida. Wayna Palkon, subjefe del ejército inka, puso en duda las tácticas de Kiskis y exigió librar una batalla definitiva, a lo que éste se opuso por considerarla demasiado riesgosa. Se entabló entre ellos una agria disputa, y el enfurecido Wayna Palkon agarró una lanza e hirió mortalmente a Kiskis en el pecho. Desmoralizados y agotados por la lucha y las marchas forzadas los soldados ante la muerte del valiente Kiskis, se dispersaron. Según Pedro Pizarro: "los españoles nunca le hubieron a las manos"⁵⁵.

EL GENERAL RUMI ÑAWI Y SU GESTA HERÓICA

Si Chalko Chima y Kiskis pertenecieron a las panakas kuskeñas, Rumi Ñawi, como aseguran las referencias de las crónicas, fue natural del Reino de Kito y nacido en la zona de Pillaro⁵⁶.

Durante el reinado de Wayna Kapak, Rumi Ñawi fue designado preceptor y guía militar del joven *auki* Atau Wallpak. Esta estrecha relación explica la adhesión del Apu Shinchí kiteño a su soberano y por qué Atau Wallpak le nombrara general de su ejército⁵⁷.

Las expediciones españolas fueron varias. Uno de los capitanes de Pizarro, Sebastián de Benalcázar,

55 Yuri Zubritski, *Los Incas-quechuas*, p. 90.

56 Las noticias cronológicas del Kusko, recogen datos sobre el reino de Kito. Según éstos el mencionado reino pasó a formar parte del Tawantin Suyu como una provincia más a partir de la muerte del rey quiteño y la rendición de sus capitanes en el año 1473, en la etapa de expansión inkásica al mando de Tupak Yupanki Inka. A la época de la conquista española del Reino de Kito, este estaba integrado a la administración inkásica ya más de medio siglo. Es de suponer, por la alta posición social de Rumi Ñawi, que el general de Atau Wallpak estaba identificado con la política del estado y con la cultura kechua.

57 Según algunas versiones recogidas por la gente de Pizarro, un ejército de cinco mil indígenas dirigidos por Rumi Ñawi se habría hallado cerca de la ciudad en disposición de atacar en el caso de que la vida o seguridad del

quien había permanecido en Piura desde agosto, escoltando los tesoros que se enviaban a España desde ese puerto, partió hacia Kito y, de acuerdo a la información de López de Gomara, llevó consigo doscientos ochenta hombres y ochenta caballos.

Benalcázar no fue el único expedicionario que puso los ojos en la provincia de Kito. Desde Guayaquil, con un espléndido ejército y un gran número de cargadores, el adelantado Pedro de Alvarado emprendió el ascenso a la cordillera con el afán de llegar a tierras aún no conquistadas. Sin embargo, muchísimos indígenas que habían sido reclutados en zonas tropicales, hicieron el trayecto sin ropa adecuada al rígido clima de la serranía y murieron congelados.

Cuando Alvarado y sus hombres alcanzaron el Kapak Ñan descubrieron huellas de las herraduras en el camino y comprendieron que otros españoles se les habían adelantado en la empresa. Se trataba de la gente de Benal-

Inka corriera peligro. Al oír las descargas de las armas de fuego y darse cuenta de que el Sapa Inka y su séquito habían sido agredidos, en lugar de acudir en ayuda de su soberano tal como había sido acordado con anterioridad, Rumi Ñawi habría ordenado a su ejército alejarse de Kaxa Marka y retroceder hacia su provincia. Sin embargo, no hubo ningún testigo ocular de la presencia del tal ejército. La afirmación de que Rumi Ñawi traicionó al Inka proviene de declaraciones interesadas de kurakas kuskeños. Más credibilidad tiene Pedro Pizarro quien sostiene que Hernando de Soto partió en misión de reconocimiento hacia Kaxas, y que si Rumi Ñawi venía de Kito avanzando por el Kapak Ñan, tendrían necesariamente que haberse encontrado.

Lo que si ha quedado claramente registrado es la incursión de Rumi Ñawi a Kaxa Marka con una reducida fuerza militar luego de la ejecución de Atau Wallpak, cuando ya los españoles se marcharon al Kusko. El objetivo era arrasar, como símbolo de venganza, la ciudad que había sido testigo de la captura y muerte del Sapa Inka. Otro de los propósitos para tomarse Kaxa Marka fue desenterrar el cuerpo de Atau Wallpak y llevárselo a Kito, donde Rumi Ñawi le rindió las honras fúnebres que merecía como soberano y señor del Imperio.

cázar y de Diego de Almagro, quien al enterarse de los propósitos del anterior había apresurado la marcha desde el Kusko para impedir que se apoderara de los territorios norteños sin el consentimiento de Francisco Pizarro.

LA GESTA DE RUMI ÑAWI

Las primeras reyertas entre las fuerzas del Apu Sinchi Rumi Ñawi y las tropas españolas se produjeron en *Sara Guro*, donde se enfrentaron Benalcázar y el comandante *Chiaki Tinta*. Las tropas inkásicas fueron derrotadas, lo que permitió que Benalcázar siguiera avanzando hacia la región de los kañaris, pueblo hostil a los Inkas ya desde el tiempo de la expansión de Tupak Yupanki. Más tarde, en la disputa de los aukis, los kañaris habían tomado partido por Waskar y su linaje.

En el territorio kañari, para afirmar y acelerar su poder, los Inkas habían levantado la magnífica ciudad de *Tumi Pampa*, la actual Cuenca⁵⁸. Fue precisamente en esta ciudad, construida para la administración oficial inkásica sobre las ruinas de un centro urbano anterior, perteneciente a la civilización kañari aún no desaparecida, donde los expedicionarios españoles recibieron el apoyo de tres mil voluntarios de este pueblo.

Más al norte, en el paso de *Tio Kaxas* que separa la provincia del Kañar de la de Chimbo Razo y a una altura de cuatro mil metros, apostado con sus soldados en

58 Cieza de León que conoció la ciudad en 1547 la describe en los siguientes términos: "Los aposentos de Tumbamba estan asentados a las juntas de dos pequeños ríos en un llano de campaña que tenía mas de doce leguas de contorno... el templo del sol era hecho de piedras muy suntuosamente labradas y algunas de estas piedras eran muy grandes, unas negras y otras parecían de jaspe. Las portadas de muchos aposentos estaban galanas y muy pintadas y en ellas asentadas algunas piedras preciosas y esmeraldas, y en lo de dentro estaban las paredes del templo del sol y los palacios de los reyes ingas, chapados de finísimo oro y entalladas muchas figuras, lo cual estaba todo hecho lo más de este metal y muy fino...".

medio de la constante niebla del lugar, Rumi Ñawi esperaba a los españoles para atacarlos. Cuando los divisaron avanzando por el camino que se extendía más abajo de donde ellos estaban, se precipitaron a su encuentro. La lucha fue cruenta y dejó el campo de batalla cubierto de muertos y heridos de ambos bandos. La llamada desde entonces batalla de Tio Kaxas tuvo lugar alrededor del 3 de mayo de 1534 y fue la más exitosa para el ejército inka, pero a pesar de su arrojó los indígenas no lograron detener al enemigo, que siguió hacia el Norte.

Los combates continuaron desde Rio Bamba hasta Kito. Soldados kechuas y de otros pueblos aliados, unidos en el ejército de Rumi Ñawi, se prepararon para enfrentar al enemigo. Al llegar a Kito, alrededor del 22 de junio de 1534, los invasores encontraron que Rumi Ñawi, salvando los tortuosos chaki ñanes de la escarpada sierra, había logrado entrar a la ciudad. Kito había sido evacuada e incendiada por orden del general inka que había abandonado la ciudad cinco días antes de la llegada de los españoles, llevándose consigo a los familiares de Atau Wallpak, a las doncellas del Aklla Wasi y los tesoros de la nobleza. Se cree que huyeron a la provincia selvática de los yumbos.

Un grupo de españoles al mando de Ruy Díaz fue enviado en persecución del Apu Sinchi, pero éste lo evitó y entabló nuevos combates. A él se unieron *Tuko Manko*, kuraka de Llakta Kunga y *Sope-Zopawa*, kuraka de Ambato. Juntos planearon atacar Kito, donde se concentraba la fuerza hispánica, pero fueron delatados por los kañaris. Las cargas de artillería hicieron retroceder a las fuerzas de Rumi Ñawi, que se atrincheró en su fortaleza de Píllaro.

Por entonces Pedro de Alvarado se iba aproximando a Kito y pudo enterarse de que Zope-Zopawa se

encontraba en Sikcho, por lo cual decidió atacarlo, pero desistió de su intento al saber que Kito ya estaba ocupada por españoles. Negoció con Almagro su equipo bélico y regresó a Guatemala de donde había llegado en pos de mayores riquezas. Antes de su partida estuvo presente en Kito para la fundación española de la ciudad a la que se dió el nombre de San Francisco de Quito.

LA MUERTE DEL APU SINCHI RUMI ÑAWI

Los españoles decidieron atacar al general en su fortaleza de Píllaro. Una vez más, Rumi Ñawi resistió valientemente, pero Benalcázar, obsesionado por el oro escondido, lo asedió sin cuartel. El Apu Rumi Ñawi intentó cruzar el pico nevado de Panzaleo y Uyumbicho para reunirse con Zope-Zopawa en Sikcho pero un espía lo delató, siendo capturado por Miguel de la Chica a comienzos de 1535 y llevado a Kito.

Benalcázar se dedicó entonces a torturar al general para exigirle que revelara el paradero del tesoro de Kito. Luego de un largo e inútil tormento Rumi Ñawi fue llevado a la plaza de Kito para entregarlo a la hoguera. Había sido el último de los Apu Sinchi Aikakuna de Atau Wallpak y el jefe de la más resuelta resistencia a la invasión hispánica.

Una leyenda de su tiempo sostiene que Rumi Ñawi, ante la inminencia de su derrota, arrojó el tesoro a un abismo profundo y esperó al borde del precipicio. Cuando aparecieron los españoles se irguió y andando lentamente por el aire desapareció en el horizonte. Con este poético final su gente le otorgó el carácter de inmortal⁵⁹.

SE ACENTÚA LA CRUELDAD DE LOS INVASORES

A pesar del dominio absoluto de sus aliados españoles, Manko Inka no lograba afianzar su autoridad en

59 Yuri Zubritski, *Los incas-quechuas*, p. 88.

el Kusko. Sin embargo, mandó a construir un nuevo palacio y se le permitió celebrar el *Inti Raymi*. El Inka simpatizó con Almagro y con la ayuda de éste trató de eliminar a la realeza inka opuesta a los invasores españoles, ordenando matar a su proderoso hermano Atok Sopa.

Entre tanto, Francisco Pizarro fundó Trujillo en la costa peruana. Almagro partió en expedición a Chile con doce mil hombres de Manko Inka, al mando del hermano de éste, Paullu, y del sacerdote Willak Umu. El Kusko quedó en poder de Gonzalo y Juan Pizarro, que redoblaron la brutalidad ejercida contra los kechuas, víctimas del reclutamiento forzoso y jornadas de trabajo sin descanso ni alimento. Muchos murieron de cansancio o inanición. A menudo los españoles asesinaban a los indígenas que no lograban satisfacer sus exigencias de oro.

La crueldad de los conquistadores se extendió en todo el Tawantin Suyu. En cada pueblo y por doquier robaban llamas, ropa, madera, metales preciosos y productos agrícolas. Exigían servicios sexuales a las mujeres y forzaban a los hombres a trabajar en las minas, que para entonces ya habían sido revertidas al rey de España. Por otra parte, muchos españoles tomaron por concubinas a indígenas, especialmente a mujeres kechuas de ancestros inkásicos.

2. WILLKA PAMPA. ANALISIS DEL PERIODO

LA FACCIÓN DE WASKAR INKA INICIA LA REBELIÓN DEL KUSKO

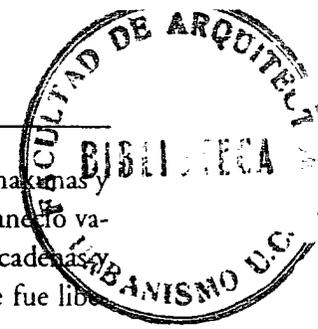
La facción de Waskar Inka acabó por entender la inutilidad de proseguir la guerra civil, pues todo su pueblo había caído bajo el yugo de los despiadados extranjeros. Aconsejado por sus sacerdotes y oficiales, Manko Inka decidió organizar un levantamiento contra los in-

vasores, pero su plan fue delatado por espías yanakunas y Gonzalo Pizarro lo hizo detener. Manko permaneció varios meses en prisión, aherrojado con grillos y cadenas, sufriendo múltiples vejámenes, pero finalmente fue liberado en enero de 1536.

Manko Inka volvió a fraguar una nueva rebelión y se comenzaron a agrupar gran cantidad de kechuas de los cerros que rodean al Kusko, uniéndoseles luego soldados de todo el país. Una carga de caballería fue repelida exitosamente por los indígenas. El 6 de mayo de 1536 las fuerzas de Manko Inka entraron a la ciudad, cuyos techos de paja ardieron con el impacto de piedras calentadas al rojo vivo. Los invasores fueron rodeados y la ciudad entera ardió, la capital de los Inkas quedó despojada de los tesoros que estaban destinados a pagar el rescate de Atau Wallpak. Los hispanos se atrincheraron en dos edificios que se salvaron del fuego. *Paskak*, pariente de Manko Inka, se alió a los invasores y les indicó el modo de romper el cerco y atacar la fortaleza de Saksay Waman. Dando un gran rodeo y evitando los obstáculos, los españoles avanzaron en medio de una lluvia de piedras y lanzas. Juan Pizarro, hermano menor de Francisco y torturador de Manko Inka, fue herido mortalmente y murió en el Kusko al cabo de unos cuantos días.

El ejército indígena contraatacó, pero los españoles construyeron escaleras por las cuales lograron escalar las murallas de la fortaleza y librar una batalla muy reñida. Un tardío ataque encabezado por el Willak Umu, el sumo sacerdote, no logró desalojarlos de Saksay Waman. La movilidad de los caballos y la enorme superioridad del armamento europeo se impuso de nuevo.

El ejército de Manko Inka continuó merodeando en los alrededores del Kusko, produciéndose repetidos



enfrentamientos. En una de las batallas Gonzalo Pizarro y sus hombres tomaron prisioneros a doscientos indios y les cortaron una mano a cada uno. Los españoles se dedicaron a matar a las mujeres por el apoyo que daban a los combatientes. Tan crueles procedimientos lograron poco a poco demoralizar a los hombres de Manko Inka, en su mayoría campesinos kechuas de muy escasa instrucción militar. En agosto, tiempo de la cosecha, los labradores comenzaron a dispersarse.

KISO YUPANKI. LOS EPISODIOS DE OLLANTAY TAMBO

A pesar de las deserciones la insurrección tomó fuerza en otros sitios bajo el mando de heroicos capitanes, que aunque no alcanzaron el talento y la pericia militar de Chalko Chima, Kiskis o Rumi Ñawi, se distinguieron por su tenaz resistencia a la dominación hispánica. Bajo su mando una vez más el pueblo kechua dio pruebas de patriotismo y lealtad a su soberano.

Kiso Yupanki se destacó en las batallas de los Andes centrales y atacó inclusive a Lima, la nueva capital del Perú. Los españoles fueron rodeados y a pesar de que Kiso había organizado un ataque bien planificado no pudo con la superioridad de la caballería. Murió en el combate al igual que muchos kechuas serranos que no estaban adaptados a las condiciones climáticas de la costa.

Manko Inka se trasladó con sus tropas a *Ollantay Tambo*, fortaleza amurallada y de difícil acceso, ocupando de paso el llano que queda entre la ciudad y el río Pata Kancha. El ejército indígena había conseguido armas españolas e inclusive había aprendido a atacar con caballos, y cuando desvió el río inundando el llano puso en fuga a sus rivales que apenas alcanzaron a salvarse.

LLEGAN REFUERZOS PARA EL EJÉRCITO ESPAÑOL

Los Pizarro pidieron refuerzos. La noticia del levantamiento del Kusko había llegado hasta España y la co-

rona respondió a las súplicas de Pizarro enviando al capitán Peranzures con ballesteros y arcabuceros. Manko Inka estaba dispuesto a salir de Ollantay Tambo y atacar el Kusko antes del comienzo de las lluvias. Sabía que iba a enfrentarse al ejército de un imperio poderoso y que las posibilidades de triunfo eran mínimas. Sin embargo, se empeñó en reagrupar a sus fuerzas. El ejército español reforzado y armado hasta los dientes avanzó hacia el Kusko. En la sierra limeña se le enfrentaron kechuas de la zona que fueron exterminados sangrientamente. A los prisioneros les mutilaron los brazos y las narices y a las mujeres, los senos.

Para entonces Almagro regresaba al Kusko desde Chile, donde no halló ciudades comparables al esplendoroso Kusko. Hernando Pizarro pensaba que Almagro se uniría a él para combatir contra Manko Inka. Almagro, a su vez, quería que Manko se le aliara para combatir a los Pizarro, a quienes acusó de ser responsables de la rebelión. Su objetivo era aparecer como salvador y legítimo gobernante del Kusko.

Manko Inka se dió cuenta de que sumadas las fuerzas hispánicas eran superiores a las suyas y por lo mismo decidió recibir a un emisario de Almagro. El Inka le exigió pruebas de hostilidad contra los Pizarro, pero como no le fueron dadas desistió de unirse al conspirador.

Almagro entró al Kusko sin más resistencia que la de la gente de Hernando y Gonzalo Pizarro. Avanzó con sus tropas, apoyado por Paullu, el hermano de Manko Inka que le había acompañado en la expedición a Chile, y se apoderó de la ciudad.

MANKO INKA ABANDONA OLLANTAY TAMBO

Manko Inka estimó que no podía derrotar al ejército asaltante, resignándose a abandonar Ollantay Tambo, aunque al hacerlo dejaba a su pueblo a merced de un gobierno ajeno y opresor, cuyo dominio duraría varios siglos.

La despedida de la fortaleza fue acompañada con lamentos y sacrificios dirigidos por *Willak Umu*, quien se encargó también de transportar las momias de los Inkas y las divinidades.

Manko Inka se refugió en Vitkos, en el valle de Willka Pampa. Almagro envió a perseguirlo a Rodrigo Orgóñez, ambicioso soldado que buscaba con fervor el ascenso social. Al llegar a Vitkos los españoles se dedicaron a saquear los ricos tesoros que hallaron, circunstancia que fue aprovechada por Manko Inka para refugiarse en las montañas. Orgóñez se apoderó de las reliquias de Manko Inka y se llevó además gran parte de los rebaños reales al Kusko.

ENFRENTAMIENTO ENTRE LOS ESPAÑOLES. NO CESA LA REBELIÓN INDÍGENA

Durante un año el Kusko fue gobernado por Diego de Almagro, que invistió como Inka a Paullu. Este no quiso unirse a su hermano Manko para luchar contra el invasor y, una vez muerto Almagro, se mantuvo leal a los Pizarro.

Gonzalo y Hernando Pizarro escaparon del Kusko hacia Lima, donde se reunieron con su hermano Francisco para emprender acciones contra Almagro. Los Pizarro vencieron a las fuerzas del rebelde, liquidaron primero a Orgóñez y después al propio Almagro, quien a pesar de sus súplicas fue ejecutado.

Manko Inka supo de los enfrentamientos entre los españoles y considerando que éstos podían ser derrotados organizó un nuevo levantamiento que se concretó en una serie de insurrecciones de la población kechua y de otros pueblos a lo largo y ancho de los Andes.

A finales de 1538 Francisco Pizarro envió una fuerza dirigida por el soldado Suárez en busca de Manko Inka, pero en las cercanías de Aya Kucho, los efectivos indígenas derrotaron a los arcabuceros y ballesteros españoles.

Manko Inka, envalentonado, decidió castigar a los wankas de Xauxa que desde un principio habían colaborado con el invasor. Arrasó el centro ceremonial de estos, *Wari Willka*, y ejecutó a los sacerdotes. Esta medida contradecía la tradición inkásika de incorporar a su panteón a las divinidades de las tribus vencidas, pero Manko quería vengar con la mayor dureza la traición de los wankas.

Hernando y Gonzalo Pizarro salieron hacia el *Kolla Suyu*, el altiplano boliviano, donde los aymaras se habían levantado. Los vencieron en varias batallas y destruyeron y saquearon sus pueblos. En el valle de Kocha Pampa se enfrentaron kechuas y aymaras bajo el mando de *Tisok*, general de Wayna Kapak, leal a Manko Inka, contra las huestes hispánicas aliadas con Paullu. El enfrentamiento duró dos días y la llegada de refuerzos hispanos inclinó la balanza hacia ese lado, con lo que finalmente Tisok se rindió.

El sumo sacerdote, tío del Inka, que había sido un ferviente aliado de Almagro mientras este apoyó al soberano, al comprender las verdaderas intenciones de los "enviados de Wira Kocha", como consideraron al comienzo los indios a los españoles, decidió dejar sus tareas monásticas para ponerse al frente de la resistencia desde la zona del Kunti Suyu. Willak Umu contaba con una autoridad inmensa y era uno de los personajes más poderosos de la corte. Francisco Pizarro lo describe como "un capitán del Inka que hacía mucho daño y alteraba a las naturales". Pese a su tenaz resistencia, fue derrotado por el invasor Pedro de los Ríos, rindiéndose en octubre de 1539.

Al norte del Kusko las fuerzas del capitán *Illak Tupak* se enfrentaron con las de Alfonso de Alvarado, prolongándose las refriegas durante algún tiempo, pues varios grupos indígenas se aliaron a los españoles a pesar de haberse comprometido a resistirles.

A mediados de 1539 se produjo una sublevación entre los kechuas del callejón de Waylas, y Francisco de Chávez fue enviado a someterla. La represión produjo una carnicería cruel e indiscriminada, con inclusión de mujeres y niños, según lo reconoció el propio Emperador Carlos V en una cédula de 1551.

Los levantamientos indígenas iban adquiriendo un verdadero carácter popular. Sin embargo, aún se dejaban sentir las consecuencias de la guerra dinástica. Las regiones norteñas, que habían apoyado a Atau Wallpak y sufrido las consecuencias de las expediciones españolas contra Kiskis y Rumi Ñawi, con excepción de pocos kurakas, no adhirieron al llamado de Manko Inka.

EL SOBERANO SE REFUGIA EN WILLKA PAMPA

Ante esta situación, Manko Inka se refugió en la inaccesible zona montañosa de Willka Pampa, desde donde emprendió continuas incursiones. Su implacable resistencia a los españoles enmendó el error inicial de haberlos apoyado creyendo que eran en verdad los defensores de los derechos de Waskar, y lo convirtió en un auténtico héroe del pueblo kechua.

En la región de Willka Pampa, bajo su dirección, surgió un nuevo estado inkásico. Aunque no era muy grande, allí comenzó a funcionar regularmente la administración estatal: se recibían impuestos, se instruían a los soldados en el manejo de armas de fuego, se enseñaba el arte de la equitación, se adoraban de nuevo a los propios dioses, se tejían otra vez los kipus.

Los españoles no podían consentir que existiera un estado paralelo. Gonzalo Pizarro, al mando de trescientos españoles y un contingente de indios, fue en persecución de Manko Inka para propinarle un golpe de gracia, pero en una emboscada fueron muertos treinta y seis soldados españoles. Los invasores retrocedieron y pidie-

ron refuerzos al Kusko. Volvieron a la carga y casi cercan a Manko Inka, pero éste logró escapar cruzando a nado un río, aunque los españoles tomaron prisioneros a su esposa *Kuri Okllo* y a su hermano *Kusi Rimache*.

Francisco Pizarro ordenó ejecutar a Kuri Okllo, que fue azotada antes de ser muerta a flechazos. El cadáver fue lanzado en una cesta al río para que los hombres de Manko Inka lo descubrieran. Pizarro mandó ejecutar también a varios señores nativos que ya se habían rendido a los conquistadores y ordenó quemar al sacerdote Willak Umu, tomado prisionero poco tiempo antes. Tisok que vivía pacíficamente en el Kusko, asimismo fue víctima del sangriento español, muriendo en la hoguera.

LA DESLEALTAD DE PAULLU.

EL ASESINATO DE FRANCISCO PIZARRO

Por los múltiples servicios prestados a los españoles, Paullu recibió muchas riquezas, entre ellas el palacio que había pertenecido a Waskar, extensas tierras y numerosos indios yanakunas. Incluso se le otorgó un escudo de armas con símbolos personales. Se convirtió al catolicismo y entregó a los curas la momia de Wayna Kapak, a pesar de la enérgica oposición de sus parientes.

Manko Inka salió de Willka Pampa a Kito, donde había menos españoles pero sospechando que algunos indígenas podrían estar aliados con los conquistadores decidió regresar a su refugio selvático.

Los almagristas habían quedado muy resentidos con Francisco Pizarro. Un grupo de veinte de éstos logró entrar a su palacio de gobernador en Lima y lo liquidaron en junio de 1541.

Pizarro había sido un hombre movido por una gran ambición aunque sin objetivos claros. No pasaba de ser un simple soldado, analfabeto y mal jinete, pero era muy respetado por sus subalternos.

Los almagristas llevaron al poder a un hijo mestizo de Diego de Almagro, llamado "el mozo", quien gobernó el Perú durante casi un año.

LA EJECUCIÓN DE GONZALO PIZARRO

Mientras tanto el territorio del Tawantin Suyo fue distribuido a 800 encomenderos que impusieron tributos y sacrificios a los indígenas y amasaron grandes fortunas. Tenían negros esclavos e indios para su servicio doméstico y muchos caballos a su disposición. A menudo marcaban a fuego las caras de sus vasallos.

Debido a las constantes denuncias por parte de sacerdotes católicos como fray Bartolomé de las Casas, se reformaron las encomiendas para limitar los tributos y castigar los excesos contra los nativos, y hasta se prohibió la encomienda a perpetuidad.

Blasco Núñez de Vela fue enviado como virrey, pero los encomenderos se sublevaron y lo eliminaron. Gonzalo Pizarro quedó como gobernador del Perú y, para permitir que siguieran fluyendo hacia España el oro y la plata, se revocó aquella limitación. Pedro de la Gasca fue enviado como gobernador y derrotó a los pizarristas. Gonzalo Pizarro fue ejecutado en 1548.

LA MUERTE DE MANKO INKA A MANOS DE MERCENARIOS ESPAÑOLES. SAYRI TUPAK

De entre los almagristas, siete españoles se refugiaron en Vitkos, donde vivía Manko Inka. El soberano les brindó hospitalidad durante más de dos años. Sin embargo, con el fin de alcanzar el perdón real, lo traicionaron y apuñalaron. Luego se dirigieron al Kusko, donde nunca llegaron, pues fueron emboscados y ejecutados por las fuerzas de Manko Inka que habían sido enviadas a los alrededores de la ciudad. Manko Inka sobrevivió tres días después de haber sido apuñalado y alcanzó a nombrar como sucesor a su hijo Sayri Tupak.

El pequeño estado de Willka Pampa quedó muy debilitado con la muerte del Inka. Los conquistadores intentaron que el nuevo soberano abandonara Willka Pampa a cambio de otorgarle tierras y riquezas pues temían que se produjeran nuevos levantamientos. En 1555, el Emperador Carlos VI pidió al nuevo virrey, Andrés Hurtado de Mendoza, marqués de Cañete, continuar con las negociaciones para conseguir la salida de Sayri Tupak prometiéndole el reconocimiento de la corona como Inka único y legítimo.

SAYRI TUPAK ACCEDE AL PEDIDO DE LOS ESPAÑOLES

La salida de Sayri Tupak de Willka Pampa no era una decisión fácil de tomar para la cúspide gobernante del nuevo estado inkásico. Se temía que el Inka tuviera un destino igual al de Atau Wallpak, Chalko Chima o Manko Inka.

Los funcionarios y los parientes más cercanos del monarca pensaron que con Sayri Tupak en el Kusko y sin ceder Willka Pampa obtendrían dos centros de influencia política. Sin embargo, para no equivocarse, pidieron al sumo sacerdote consultar a la *kallpa*, el oráculo, que se pronunció porque se accediera a los requerimientos de los españoles.

El Inka, acompañado de *Kusi Warkay*, su hermana-esposa, y rodeado de un brillante séquito abandonó Willka Pampa para enfrentarse a una situación de concesiones y transigencias.

Llegó a Lima en enero de 1558. Fue el único Inka que visitó la capital española del Perú, siendo recibido por el virrey. En la casa del obispo se le entregó un documento con las mercedes que se le hacían. En esa ocasión tomó un tapete de terciopelo, le quitó un fleco y con él en la mano dijo: "Todo este paño y guarnición era mío y ahora me dan este pelito para mi sustento y el de toda

mi casa". Pese a que solo constituían una diminuta parte del Imperio, las tierras concedidas a Sayri Tupak lo convertían en una persona muy rica en la sociedad colonial. Además recibió encomiendas que pagaban en oro una renta anual de 150 mil pesos. Orgullosa de su triunfo diplomático, el virrey de Cañete le concedió encomiendas a perpetuidad. En viaje de regreso al Kusko, en una parada que hizo la comitiva real, un viejo soldado español de apellido Estete, se acercó a las andas de Sayri Tupak y le regaló la maska paycha que había pertenecido a Atau Wallpak y que mantenía en su poder después de la muerte de aquel Inka. Sayri Tupak, que pertenecía a la panaka de Waskar habría tenido que rechazar tal obsequio, pero lo aceptó con emoción y agradecimiento.

EL TRIUNFO POLÍTICO DE LOS ESPAÑOLES

Los kechuas del Kusko, a pesar de la pobreza en la que vivían bajo el régimen español, recibieron con patético regocijo al Inka, según relata Bernabé Cobo:

"... se les hizo un solemne recibimiento, porque salieron los indios por sus ayllus y parcialidades con sus invenciones de regocijo, como solían recibir a los Inkas pasados; y el Inka y la coya entraron en sus andas ricamente aderezadas de brocado y pedrería. Representaba Sayri Tupak, muy al propio la persona de Huayna Capac, su abuelo, a quien afirmaban los indios se parecía mucho"⁶⁰.

La pareja real fue alojada en casa de Beatriz Wayllas Ñusta, hija de Wayna Kapak y tía de los recién llegados, quien durante toda su vida rehusó pronunciar tan siquiera un sola palabra en castellano. Hasta con su marido español se comunicaba solo en kechua.

60 John Hemming, *La Conquista de los Incas*, p. 354.

Los españoles se ufanaban de haber liquidado el estado rebelde de Willka Pampa a cambio de las tierras confiscadas a Diego de Almagro y al hijo de Francisco Pizarro. El horror que al comienzo les produjo el incesto entre hermanos de padre y madre se fue disipando rápidamente ante el triunfo político que habían obtenido. El virrey y el rey de España lograron una dispensa papal para permitir el matrimonio católico de los monarcas inkas.

Antes del matrimonio la pareja recibió el bautizo. El Inka pasó a llamarse don Diego Sayri Tupak, la Koya, doña María Kusi Warkay, y la pequeña hija de ambos, Beatriz Clara.

LA MUERTE DE SAYRI TUPAK

Sayri Tupak murió en 1561 en su finca de *Yukay*, lo que representó un duro golpe para los españoles pues con ello se frustró su intento de penetrar en Willka Pampa.

Antes de morir Sayri Tupak dictó su testamento. Dejaba herencias a su esposa María Kusi Warkay, a su hermana Inés y a sus primos Juan Balsa y Juan Sierra (hijos de sus tías, las ñustas Juana Marka Chimpu y Beatriz Wayllas) pero su principal heredera era su hija-sobrina Beatriz.

Por ese tiempo el corregidor del Kusko era Polo de Ondegardo, que en 1559 interrogó a una junta de ancianos acerca de la vida de los Inkas. Se informó que algunas *munau* (momias) de los reyes todavía no habían sido encontradas.

Gonzalo Pizarro ya había descubierto y quemado la momia de Wira Kocha Inka en *Xaki Xawana* pero Ondegardo logró hallar las del famoso Pacha Kutek y las de Wayna Kapak y su madre Mama Okllo.

LA POLÍTICA DE TITU KUSI YUPANKI

Mientras Sayri Tupak se había resignado a vivir entre los españoles, su hermano de padre Titu Kusi Yupanki pasó a gobernar el estado de Willka Pampa y el Consejo de Nobles le impuso las insignias reales.

Al comprobar que había un gobernante capaz en Willka Panpa, la política española osciló entre los halagos diplomáticos y la amenaza militar. Los conquistadores acusaron a Titu Kusi de ser bastardo y, por tanto, de no tener derecho a la sucesión.

En 1561 llegó un nuevo virrey, Diego López de Zúñiga, quien hizo a Titu Kusi similares ofertas a las realizadas por su predecesor Cañete a Sayri Tupak. El Inka prometió entablar conversaciones de paz antes de permitir la entrada de misioneros en Willka Pampa, tal como querían los españoles, pero en 1564 falleció López de Zúñiga y se interrumpieron las negociaciones.

Durante el reinado de Titu Kusi los españoles que circulaban por el camino real fueron hostigados por kechuas de la zona. Además, se planeó una gran insurrección que debía producirse simultáneamente en varios sitios y para el efecto los indios fabricaron miles de armas. Una vez más la conspiración fue delatada, esta vez por un carpintero indígena. En cierta zona un corregidor encontró muchas makanas, lanzas y espadas y sobre todo picas, el arma más efectiva para detener a los caballos.

El gobernador del Perú García de Castro envió a Rodríguez de Figueroa y a Juan Matienzo para que negociaran con Titu Kusi. Entre tanto recibió cartas en las cuales se le informaba que fuerzas españolas de *Wamanga* y Kusko querían hacer la guerra al Inka para tomarse Willka Panpa.

En 1566 Titu Kusi firmó un tratado con los españoles. Entre los términos acordados constaba el matrimonio de su hijo *Kispe Titu* con Beatriz Clara Koya, hija de Sayri Tupak y de Kusi Warkay, quien heredó de su padre riquezas y dominios. *Kispe Titu* recibiría una renta y en encomienda a los indios de Willka Pampa, donde se le permitiría vivir. No se aceptarían a más refugiados y Ti-

tu Kusi debería tolerar la presencia de un corregidor español así como de clérigos y frailes para adoctrinar a los indios. Finalmente, el Inka debía declarar su sumisión al rey de España. A los pocos días de suscrito el tratado *Kispe Titu* recibió el bautismo cristiano.

García de Castro consideró que el acuerdo era una rendición. Sin embargo, Titu Kusi permaneció en Willka Pampa, manteniendo su pequeño estado intacto. Rodríguez de Figueroa, que fue nombrado corregidor, solo visitó esporádicamente la provincia.

RESURGIMIENTO DE LA RELIGIÓN KECHUA

Bajo Titu Kusi se produjo un resurgimiento de la religión kechua ligada a la figura del Inka, e incluyendo el culto al sol, la luna, las estrellas, al dios creador *Wira Kocha*, al propio soberano y a las momias de sus antepasados.

Con la conquista y la llegada de misioneros se intentó imponer el cristianismo entre los indígenas, lo cual se logró aparentemente sin mucha dificultad. Sin embargo, la religión ancestral persistió entre el pueblo y los curas no fueron capaces de erradicarla, al menos durante largo tiempo.

En Willka Pampa se desarrolló un reducido estado kechua, en el cual el culto al Inti (sol) era muy respetado. Existían varias *wakas*, entre ellas el oráculo de *Chuki Pallta* y la piedra *Yurak Rumi*, enorme roca tallada en granito blanco de más de ocho metros de altura, donde se realizaban ofrendas y sacrificios de llamas.

Varios curas ingresaron a Willka Pampa y algunos enseñaron el catecismo a Titu Kusi, que fue bautizado al igual que su mujer. El fraile Marcos García estuvo varios meses en la zona y fundó tres capillas. Sin embargo, la conversión en masa de la población kechua nunca se produjo, pues se siguió adorando a las antiguas divinidades. En cierta ocasión dos misioneros atentaron contra la *Yurak Rumi* y la casa del dios Inti, indignados por las

prácticas paganas de los indígenas. Estos atentados casi les cuesta la vida a los sacerdotes cristianos.

UNA POLÍTICA DE COEXISTENCIA PACÍFICA

El Inka tenía varios capitanes a su mando y unos dos mil soldados. El poder del soberano sobre las tribus selváticas era escaso, pero la cantidad de refugiados de todo el Imperio seguía creciendo.

Titu Kusi tenía un carácter exuberante y emotivo y podía pasar rápidamente de la cólera a la alegría. Fue tolerante y buen anfitrión con los españoles que visitaron Willka Pampa. Con ellos se lamentaba por el trágico fin de su padre, muerto a traición. Tuvo como colaborador a un secretario mestizo, llamado Martín Pando.

Tuti Kusi era consciente de la crueldad de que eran capaces los españoles y de su gran codicia. Un hispano de apellido Romero solicitó licencia al Inka para excavar minas en Willka Pampa. Logró encontrar oro pero el soberano lo mandó a matar porque sabía que esa riqueza atraería a una multitud de españoles, lo que habría significado el fin de su reducido estado.

A finales de la década de 1560 se mantenía una política de coexistencia pacífica entre los kechuas de Willka Pampa y los españoles del Kusko. En el estado independiente se permitió la actividad religiosa de los curas católicos, considerando que lo más importante era mantener la autonomía del poder, de ahí que se evitaran los enfrentamientos y actos hostiles contra los hispanos. Titu Kusi permanecía exiliado en Willka Pampa mientras algunos parientes suyos gozaban de lujos en Kusko y en Kito. Tal era el caso de Carlos Inka, hijo de Paullu, que fue criado a la usanza española y llegó a ser el único Inka que se casó con una dama española.

Carlos era, además, el único noble kechua educado entre un grupo de hijos de conquistadores. Apre-

dió a montar a caballo y a usar la espada. Sin embargo, los españoles no se atrevieron a imponerle la maska paycha por temor a un levantamiento de la población kechua, que estaba consciente de que los hijos de Manko Inka vivían en Willka Pampa en orgulloso exilio.

LA ACTITUD DEL VIRREY TOLEDO

En 1571 llegó como virrey Francisco de Toledo. Se trasladó al Kusko donde emprendió una serie de investigaciones con el objeto de desacreditar a los Inkas, para lo cual pidió información a antiguas autoridades de los ayllus kechuas de la Sierra. Las preguntas formuladas eran tendenciosas y las respuestas se sabían de antemano. Los convocados contestaron con sinceridad manifiesta que antes de los Inkas los ayllus habían sido independientes y que cada comunidad tenía su propio kuraka. Los de Xauxa informaron sobre la ocupación del territorio de los wankas por Tupak Yupanki. Toledo inquirió entonces sobre la llegada de los Inkas al Kusko y los declarantes respondieron que antes del aparecimiento de los orejones, la zona había estado ocupada por otros grupos humanos. Averiguó si los Inkas cometían "actos antinaturales", y los testigos confesaron que en ocasiones muy especiales se sacrificaban seres humanos, pero que estaban prohibidos el canibalismo y la sodomía.

A partir de estas informaciones Toledo concluyó que los Inkas no eran los señores legítimos y naturales del reino y que su comportamiento era inmoral.

Para fundamentar sus pesquisas encargó a Pedro Sarmiento de Gamboa escribir la Historia de los Inkas. El documento fue enviado a España junto con unos lienzos pintados en los que se representaban ciertos episodios de la vida de los soberanos kechuas.

Con lo que consideraba la prueba de sus conclusiones -la Historia de Sarmiento de Gamboa, los lienzos

dibujados y las respuestas de sus interrogatorios-Toledo invitó a los descendientes de Wayna Kapak a las reuniones que se celebraron en febrero de 1572. Por medio de un traductor kechua les informó que de acuerdo a sus averiguaciones los Inkas eran usurpadores y advenedizos y que la fama de su buen comportamiento y rectitud moral que se les atribuía era falsa.

Los descendientes de Wayna Kapak se indignaron de tal manera que Toledo para aplacarlos tuvo que reconocer que el rey de Castilla había tomado también por la fuerza de las armas otros reinos.

La protesta más acalorada fue la de María Kusi Warkay. La koya advirtió que en el lienzo, Paullu era más visible que Titu Kusi y que la hermana de Paullu, Juana, aparecía encima de ella misma. Toledo le contestó que Paullu había servido al rey de España, mientras que Titu Kusi y su padre habían sido solo usurpadores y se habían remontado en la montaña de Willka Pampa para demostrar su rebeldía. María Kusi Warkay negó con valentía tales afirmaciones y añadió que su padre y sus hermanos se habían retirado porque no se les había reconocido como verdaderos señores de su reino.

LAS INFORMACIONES A LA LUZ DE LA HISTORIA

En relación a la época de superación del ayllu agrario que atravesaba el Tawantin Suyu, sus habitantes no podían tener una plena conciencia de que los Inkas eran soberanos de un conglomerado de comunidades distintas pero que étnicamente iban homogenizándose, lo cual era el resultado lógico y consecuente del proceso de consolidación del pueblo kechua. Pero en el rechazo a las conclusiones del virrey Toledo se evidencia que se sobrentendía que los Inkas tenían derecho legítimo a gobernar. Toledo, que expresaba la mentalidad del feudalismo español, sabía que España se había unificado mediante guerras

y alianzas entre distintos reinos, pero negaba al Tawantin Suyu el alcance de sus procesos históricos.

LA RESISTENCIA DE WILLKA PAMPA

El virrey decidió que era intolerable la existencia del minúsculo estado inka de Willka Pampa y planeó un ataque para liquidarlo. A mediados de 1571, Titu Kusi enfermó de gravedad, siendo atendido por el fraile Diego Ortiz y por su secretario Martín Pando. El Inka murió dos días después de declarársele la enfermedad. Los indígenas de Willka Pampa quedaron anonadados, sospecharon de los españoles y sedientos de venganza, mataron a Pando y torturaron al cura durante tres días para luego liquidarlo con un golpe de makana, después de lo cual destruyeron las iglesias levantadas en su territorio, pisotearon los crucifijos y de las sotanas hicieron bolsitas para guardar la coca. Se desató el odio contra todo lo español. La intención de Titu Kusi de convivir pacíficamente con los ocupantes del resto del Tawantin Suyu se extinguió rápidamente.

Los generales y el alto sacerdocio eligieron como nuevo Sapa Inka a Tupak Amaru, que para entonces tenía cerca de treinta años y había abandonado el estado monástico. Con él las fronteras de Willka Pampa se cerraron a los españoles.

Toledo envió como embajador a Atilano de Anaya quien llevaba una carta para Tupak Amaru, pero los soldados de la guarnición del puente le cerraron el paso y luego de varios interrogatorios lo mataron lanzándolo a un precipicio.

El virrey consideró esta ejecución como la declaración de guerra que necesitaba para que sus fuerzas entraran en acción. En abril de 1572 envió sus tropas a Willka Pampa al mando de Hurtado de Arbieto, alcalde del Kusko, con 250 españoles perfectamente armados y el respaldo de un batallón de indígenas. Otros dos grupos,

uno de 70 y otro de 50 soldados españoles, debían cerrar las salidas de Willka Panpa por el norte y el oeste.

LA DERROTA DE WILLKA PAMPA

El valor de los kechuas y de otros indígenas que se habían refugiado en Willka Pampa fue inútil ante la superioridad de la artillería de los conquistadores. Después de un primer enfrentamiento los comandantes inkas ordenaron la retirada y el pequeño ejército no tuvo éxito al tratar de emboscar a los españoles. El capitán *Puma Inka* desertó y traicionó a Tupak Amaru, revelando la ubicación de la fortaleza indígena y explicando cómo se debía tomarla. Una vez conocidos los planes de los nativos, los españoles hicieron subir la artillería por una empinada montaña, tomaron los altos y desde la cima abrieron fuego junto a los arcabuceros y artilleros logrando una rápida victoria. Al cabo de algunos días, los conquistadores y sus aliados entraron a Willka Pampa, que había sido evacuada, destruida e incendiada para evitar el saqueo de los invasores. Tupak Amaru, su general en jefe *Wallpak Yupanki* y su sobrino *Kispe Titu* lograron huir internándose en la selva.

Hurtado de Arbieta ordenó la persecución de los Inkas. El príncipe *Kispe Titu* fue atrapado junto con su mujer, que estaba a pocos días de dar a luz. Fueron conducidos a presencia de Arbieta, que había ocupado el palacio del Inka en Willka Pampa, despojados de sus joyas y vestidos y encerrados en prisión.

Otro grupo salió en persecución de *Wallpak Yupanki*, quien llevaba consigo la imagen en oro del dios *Inti* y otros objetos preciosos que formaban parte del tesoro de los soberanos de Willka Pampa. Los españoles le dieron alcance, se apoderaron del ídolo y de las otras prendas, pero el comandante en jefe logró escapar.

Martín García de Loyola (sobrino de san Ignacio de Loyola) se internó por la selva en el territorio de

los chunchos, descubriendo un bohío donde se guardaban la vajilla, tejidos y efectos personales de Tupak Amaru. Un cacique hecho prisionero denunció que el Inka se había dirigido al territorio de los manaríes. García de Loyola continuó en la persecución y luego de varios días de rastreo dió con *Wallpak Yupanki*. Más tarde los *manaríes* le mostraron la dirección que había tomado Tupak Amaru. Una noche dos soldados mestizos divisaron una hoguera y, sospechando que revelaba la presencia de Tupak Amaru, se dirigieron al lugar. Al acercarse comprobaron que, en efecto, ahí estaban el Inka con su esposa y otras personas. Al poco rato llegó García de Loyola con Gabriel de Loarte y varios soldados y arrestaron al soberano y a sus acompañantes.

El general *Wallpak Yupanki* murió antes de alcanzar el Kusko a causa de una enfermedad contraída en la selva. Tupak Amaru llegó con las manos esposadas, vestido de terciopelo carmesí y con ojotas de *pillu*. Llevaba la *maska paycha* sobre la frente. Cuando pasaron frente a la casa donde habitaba el virrey Toledo, García de Loyola le ordenó que se quitara la insignia real, pero Tupak Amaru se negó siendo encerrado luego en la fortaleza de *Kollkan Pata*. En otro sitio, mientras tanto, los vencedores se habían apoderado de las momias de los dos monarcas muertos en Willka Pampa, *Manko Inka* y *Titu Kusi* y se las llevaron junto al gran tesoro de los últimos Inkas.

Para festejar la captura de Tupak Amaru el Virrey Toledo ordenó celebraciones y ceremonias religiosas durante quince días. El estado rebelde de Willka Pampa había llegado a su fin luego de treinta y cinco años de tenaz resistencia.

SENTENCIA Y EJECUCIÓN DE TUPAK AMARU

De inmediato se instauró el juicio contra los prisioneros. Todos los capitanes kechuas fueron acusados de

haber cometido "como crímenes de guerra" y se les condenó a morir en la horca en la plaza pública. A Tupak Amaru se le encontró culpable de haber gobernado un estado que había agredido al Perú español y de haber realizado prácticas heréticas y aberrantes. Se le acusó, incluso, de ataques cometidos muchos antes de ser gobernante, cuando aún era niño y de los cuales no podía tener responsabilidad alguna. Quedaba claro la firme voluntad de Toledo de eliminar al Inka, que finalmente fue condenado a morir decapitado. Tan injusta y apresurada sentencia causó mucho rechazo en el Kusko, pero a pesar de las súplicas de varios religiosos españoles se mantuvo la decisión del virrey.

El día de la ejecución la plaza estaba colmada por una multitud expectante. Algunos indígenas se habían subido a las paredes de las casas y tejados y aún las laderas de los cerros que rodean la ciudad estaban ocupadas por la muchedumbre.

Por la calle principal que desciende desde Kollkan Pata hacia la explanada apareció Tupak Amaru, vestido de negro, encadenado y escoltado por la guardia. Avanzaba por la calzada, cuando de pronto, de uno de los balcones, su hermana, María Kusi Warkay, en medio de sollozos gritó: "¿A dónde vas hermano, príncipe y único rey de los cuatro suyos?" Quiso acercarse al condenado, pero se lo impidieron los soldados.

Tupak Amaru subió al cadalso sin dar muestras de temor. Levantó ambas manos, haciendo con ellas la señal que los kechuas acostumbraban hacer a sus *apus*. El verdugo le tomó de los cabellos con la mano izquierda y con el cuchillo que sostenía en la derecha, le degolló. Corría el mes de octubre de 1572. Después de la ejecución, el cuerpo fue llevado a la casa de Kusi Warkay donde fue amortajado con los más finos *tukapus*. La cabeza fue expuesta durante dos días en la punta de un poste por or-

den del virrey Toledo para escarmiento de los indios que por centenas desfilaron acudieron al lugar, dirigiéndose a la cabeza como si de tratara de un dios. El fervor indígena que se había despertado fue entendido por Toledo como señal de hechicería, por lo que ordenó enterrar la cabeza de Tupak Amary en la catedral.

EL DESTINO DE LOS DESCENDIENTES DE LOS INKAS

No contento con las ejecuciones decididas por él, el virrey quiso humillar todavía más a los indígenas, y mandó incinerar las momias de Manko Inka y Titu Kusi. Algunos miembros de la familia real, que habían negado su identidad kechua y su linaje inkásico, fueron arrestados y acusados de delitos inexistentes. Entre ellos estuvieron Carlos Inka, compadre del propio Toledo y su hermano Felipe, a quienes se les confiscó sus bienes, que solo les fueron devueltos luego de largos y engorrosos trámites.

Los descendientes de los Inkas tuvieron diferentes destinos. Kusi Warkay, viuda de Sayri Tupak, fue obligada a casarse con un español. Nunca disfrutó de las rentas de las propiedades que se le habían adjudicado a su marido. Su hija Beatriz Clara Koya, cuyo padre era Sayri Tupak, se comprometió con Martín García de Loyola, a quien se le adjudicaron las propiedades de la princesa. Por diversas circunstancias el matrimonio no pudo realizarse sino hasta 1580. Del enlace nació Ana María Sayri Tupak de Loyola. García de Loyola fue nombrado gobernador de Chile, siendo muerto por los araukanos en 1598.

Melchor Carlos, nieto de Paullu y gran colaborador de los españoles, heredó las encomiendas de su padre y llevó una vida muy acomodada. Se le exilió a España y llegó a ser el primer descendiente de los Inkas que recibió la Orden de Santiago.

Los descendientes de Paullu heredaron la aptitud de éste para aliarse con los conquistadores. Dos de

ellos, de apellido *Sawa Raura*, estuvieron entre los que traicionaron y aplastaron la rebelión dirigida por José Gabriel Kondorkanki, descendiente de Tupak Amaru. La hija de Tupak Amaru, Juana Pirka Waku casó con Felipe Kondorkanki, kuraka de Tinta. Sus descendientes también fueron kurakas, por lo cual obtuvieron privilegios. Sin embargo, José Gabriel Kondorkanqui, Tupak Amaru II, apoyado por el pueblo kechua, lideró el alzamiento indígena que culminó con el sitio del Kusko en 1781.

LA FAMILIA DE ATAU WALLPAK

Sobre los familiares de Atau Wallpak existen varias investigaciones que datan de distintas épocas y aún en la actualidad algunos estudiosos continúan aportando datos sobre el tema. Marcos Jiménez de la Espada, Federico González Suárez, José Gabriel Navarro, el Padre José M. Vargas, hasta los contemporáneos Udo Oberem y Alfredo Costales han contribuido con importantes trabajos sobre el tema, y si bien sus datos no siempre coinciden del todo, en lo fundamental se complementan.

Como poderoso señor de un gran Imperio, Atau Wallpak estuvo rodeado de un verdadero harem de esposas y concubinas. Algunas de ellas fueron con él a Kaxa Marka y le acompañaron en su prisión. No pocas se quedaron en Kito con sus tiernos hijos mientras otras permanecían en el Kusko. Fernández de Oviedo relata que "ciertas hermanas y otras mujeres del propio Atabalipa fueron traídas del Kusko a Kaxa Marka"⁶¹.

La esposa principal de Atau Wallpak fue la koya *Tokto Pillu* (dulce y engalanada) "nieta de Tupak Yupanki"⁶² y madre de Auki Tupak Atauchi, heredero de la maska paycha.

61 J. Hemming, *La Conquista de los Incas*, op. cit., p. 417.

62 Oberem Udo, *Notas y Documentos sobre los Miembros de la Familia del Inca Atahualpa en el Siglo XVI*, p. 17.

Los historiadores coinciden en afirmar que Isabel Yaruk Palla fue otra de las mujeres principales de Atau Wallpak. La identifican como una de las *pallas* del Kusko, y por lo tanto también pariente cercana del Inka.

A la muerte del monarca la palla pasó a residir en Kito, en su casa de las calles Cuenca y Chile, en compañía del capitán Juan Lovato de Sosa que acompañó a Benalcázar y fue uno de los fundadores de esa ciudad. De ella se conoce que "tenía mucho amor y voluntad a los españoles"⁶³. Tan cierto es lo afirmado que en 1536, cuando Manko Inka llamó a los nobles inkas que vivían en Kito y a otros caciques de la zona norteña del Tawantin Suyu a que se unieran a la rebelión y atacaran y mataran a los españoles, Isabel Yurak Palla delató la conspiración que se gestaba como respuesta al pedido del soberano de Willka Panpa. La casa de reunión de los conspiradores perteneció al kuraka Alonso Otavalo, señor de los karanakis. Gracias al aviso que dió la palla se capturó a los cabecillas y se logró aplastar la sublevación de los norteños.

LOS HIJOS DE ATAU WALLPAK QUE PERMANECIERON EN KITO. DON FRANCISO AUKI

Cuando Almagro llegó al antiguo Reino de Kito para controlar las acciones de Benalcázar, por encargo de Pizarro averiguó el paradero de los dos hijos del asesinado Inka. Fue informado que tres de ellos estaban bajo la custodia de Sancho Hacho, kuraka de Llakta Kunga. Otros cinco fueron ubicados en la zona de los Yumbos, al noroeste de Kito, a donde los había llevado Rumi Ñawi junto con sus respectivas madres para protegerlos de las represalias que pudieran tomar contra ellos los españoles.

63 *Ibidem*

Benalcázar se apoderó de los niños, los llevó a Río Bamba y los entregó a Almagro. Del destino que corrieron estos infantes se conoce que el príncipe heredero *Auki Tupak Atauchi*, hijo de la koya Tokto Pillu fue bautizado por los españoles con el nombre de Francisco.

El Auki estuvo en Kaxa Marka acompañando a su padre, quien lo hizo conducir a Kito bajo custodia de cientos de yanakunas antes de la llegada de los españoles.

En sus años de infancia el Auki vivió en el convento de los franciscanos, fundado de 1534 y levantado sobre las ruinas del palacio imperial. Ya mozo casó con Beatriz Kokilango Ango, hermana del kuraka otavaleño don Alberto Ango, quien periódicamente le enviaba a su cuñado finos tejidos para ayudar al mantenimiento de su hermana, a pesar de que don Francisco Auki disponía de considerables ingresos por la encomienda de Cumbayá que se le concedió por orden del rey de España.

Don Francisco Auki estaba autorizado a tomar yanakunas para su servicio. Los *kokakamayuk*, que supervigilaban sus sembríos en Pelileo, eran parientes de Atau Wallpak y llegaron desde el Kusko para trabajar con él.

DON CARLOS Y DON FELIPE: WALLPA KAPAK Y PUKA SISA

Se sabe que don Carlos fue hijo de *Kusi Palla*, mujer noble de la panaka de Waskar Inka. Posiblemente el nombre kechua del príncipe fue *Wallpa Kapak*. Al igual que su hermano Francisco Auki, Carlos quedó al cuidado de los franciscanos de Kito y se convirtió en encomendero al habersele asignado la encomienda de *Kono Koto*. Otro de los hijos de Atau Wallpak que permaneció en Kito fue don Felipe. Hay evidencias para deducir que su nombre anterior al bautismo cristiano fue *Puka Sisa*. Junto con sus hermanos ya citados, fue protegido en el convento de San Francisco de Kito. No hay constancia que se le concedieran mercedes reales por lo que se cree que murió joven.

Otro hijo de Atau Wallpak es recordado en la tradición oral de los kechuas de la zona de Kacha, en la provincia de Chimbo Raso en Ecuador. Se trata del Inka *Roka Yupanki* que habría sido protegido de los españoles con el anonimato. Desgraciadamente no se han encontrado testimonios escritos sobre este probable hijo del monarca⁶⁴.

LOS HIJOS DE ATAU WALLPAK

QUE FUERON LLEVADOS AL KUSKO

Tres hijos varones de Atau Wallpak fueron llevados al Kusko y se los confió a los dominicos, quienes les dieron el bautizo cristiano. *Illa Kita* recibió el nombre de Diego; *Ninan Kuro*, el de Francisco; y, *Kishpe Tupak*, el de Juan.

Fray Domingo de Santo Tomás se convirtió en defensor de los huérfanos y acudió al rey en demanda de algún auxilio, e inclusive llevó a España las probanzas con la información necesaria. El rey concedió pensión a dos de los hijos del Inka, Illa Kita y Ninan Kuro. Respecto a Kishpe Tupak, todo parece indicar que murió prematuramente como su hermano Puka Sisa.

Dos hijas de Atau Wallpak fueron llevadas al Kusko junto con sus hermanos. Contrajeron matrimonio con españoles siendo todavía muy jóvenes y se las conoce únicamente con sus nombres cristianos: doña María y doña Isabel.

EL ESTADO DE WILLKA PAMPA PASA A SER PROVINCIA

La región de Willka Pampa fue convertida en provincia y su gobierno fue concedido a Hurtado de Arbieta quien repartió encomiendas a los españoles que accedieron a quedarse en su jurisdicción. El nuevo gober-

64 El antropólogo Alfredo Costales, en su libro *Los Señores Naturales de la Tierra*, insiste en la existencia verídica de Inka Roka, señala los miembros de la dinastía a la que dió origen y revela el reconocimiento de "la realeza europea a esta stirpe americana".

nador, resultó un cruel explotador. Los kechuas de la zona y otros indios que habían buscado amparo durante el gobierno de los últimos Inkas fueron víctimas de los trabajos forzados y de la exigencia de exagerados tributos.

Los excesos de los españoles están descritos por el sacerdote Antonio de la Calancha:

... entran en Vilcabamba los soldados, y no dejan oro ni plata, quitando vidas por robar haciendas, abriendo entrañas por descubrir el oro, a fuego y sangre entre el estrago, pasando a cuchillo no solo a los que se resistieron, pero también a los que se entregaron; los indios mismos quemaron sus pueblos, y a ellos despedazaron los españoles... A millares de todas las edades y sexos se hallaban indios muertos; todo era lamentos y suspiros, y todo muertes, hambres y desdichas⁶⁵.

Antonio Pereyra, antiguo capitán del propio Hurtado de Arbieta, fue enviado por el virrey Villar a investigar el maltrato de los indios y encontró que era cierto, pero Hurtado murió durante esas averiguaciones.

En 1586 María Kusi Warkay, viuda de Sayri Tupak, ofreció al virrey Villar revelar la ubicación de minas de oro, plata y mercurio, a cambio de que se le permitiera regresar junto con un grupo de parientes a Willka Pampa, su tierra nativa. La posibilidad de obtener más riquezas interesó al virrey, pero desistió de la idea por considerar demasiado peligrosa la presencia de la koya en las tierras que habían sido un reducto kechua. Algún tiempo después, los españoles encontraron oro en Willka Pampa. Las minas no produjeron cantidades considerables de mineral y se agotaron a principios del siglo XVIII. La koka y el azúcar también tuvieron su momento de esplendor en Willka Pampa, gracias a la sobreexplotación de la mano

de obra indígena pero estos cultivos decayeron y los españoles abandonaron la región.

LA LEGENDARIA WILLKA PAMPA

Con el paso del tiempo la búsqueda de Willka Pampa, último refugio de los soberanos kechuas, llamó la atención de arqueólogos, historiadores y aventureros, llegando a convertirse en un sitio legendario.

En 1911 el norteamericano Kiram Bingham descubrió las impresionantes ruinas de Machu Pikchu, el vestigio arqueológico arquitectónico más importantes de Sudamérica. Más tarde encontró las ruinas de Rosas Pata que identificó con la ciudad de Vitkos. Forman parte de ésta catorce casas rectangulares y un edificio de más de ochenta metros de longitud con dinteles y umbrales de mármol.

Continuando con su exploración, Bingham bajó hacia la llanura amazónica y en una finca se le informó de la existencia de las ruinas de Espíritu Pampa. Allí dió con una larga kallanka (estructura rectangular con varias puertas), un puente, canales y varios edificios inconfundiblemente inkásikos con sus hornacinas, dinteles y techos de dos aguas. En medio de la vegetación halló un par de estructuras con nichos simétricos en los muros y tejas curvas rojas, a imitación de las españolas.

Bingham identificó Machu Pikchu como la ciudad perdida de Willpa Pampa, una urbe inka completa con sus templos, casas y edificios intactos hasta el techo. La ciudad tiene además una red de caminos, escaleras y andenes y goza de una ubicación espectacular en la cima de un alto y estrecho risco.

Sin embargo, un estudio a fondo de los escritos de los cronistas, entre ellos algunos que no estuvieron a disposición de Bingham, demuestran que Machu Pikchu no es Willka Pampa. Las características orográficas y ubi-

65 John Hemming, *La conquista de los Inkas*, op. cit., p. 589.

cación geográfica refutan la hipótesis del explorador norteamericano.

En 1964 otro norteamericano, Gene Savoy, visitó Espíritu Pampa y encontró gran cantidad de ruinas, a unos centenares de metros de donde estuvo Bingham. Entre la maleza fueron hallados los restos de sesenta o setenta edificios importantes y de casi trescientas casas. En otras expediciones sucesivas se dejó al descubierto un templo de más de setenta metros de longitud y un palacio de cerca de cien metros de largo, otro de cincuenta, y las casas con nichos, de más de treinta metros. Las construcciones eran de piedra unidas con barro y las paredes estaban cubiertas con estuco. Savoy llegó al convencimiento de que Espíritu Pampa era la buscada Willka Pampa. La ubicación concordaba con lo descrito en los informes de Titu Kusi, Calancha, Rodríguez de Figueroa y Baltazar de Ocampo. El número de casas coincide con lo citado por Hurtado de Arbieta y Murúa. La capa de ceniza hallada bajo el denso colchón de hojas se debe al incendio de la ciudad en 1572 por parte de los indígenas que huían de ella a causa de la llegada de las fuerzas del virrey Toledo.

Todo lo citado anteriormente, permitió identificar de manera definitiva a Espíritu Pampa con Willka Pampa. La ciudad yace bajo la maleza casi impenetrable de la selva. El último refugio de los soberanos kechuas probablemente nunca sea excavado. Sin embargo, cabe resaltar lo que Murúa escribió sobre Willka Pampa:

Casi no echaban de menos los Incas en aquella tierra apartada, o mejor dicho, desterradero, los regalos, grandeza y suntuosidad del Cusco porque allí todo cuanto podían haber de fuera les traían sus indios para sus contentos y placeres, y ellos estaban allí con gusto⁶⁶.

66 Ibidem

FIN DEL ESPLENDOR DEL TAWANTIN SUYO

Tupak Amaru, como Atau Wallpak, fue ejecutado por la desmedida avaricia y la cruel intransigencia de los españoles. Los acontecimientos que rodearon las trágicas muertes de los dos soberanos, tío y sobrino, fueron parecidos: el juicio improcedente, la dignidad altiva que los monarcas conservaron en el momento de la ejecución, la desesperación del pueblo kechua.

Con Tupak Amaru desaparecía la ya débil esperanza de que regresaran los tiempos gloriosos en que el Kusko irradiaba los sekés configurados por los lugares y objetos sagrados de los kechuas como rayos solares que iluminaban todo el Tawantin Suyo.

LA RESISTENCIA CULTURAL. EL TAKI ONKOY

Las campañas militares en contra de los invasores extranjeros que se iniciaron con los generales del ejército inka Chalko Chima, Kiskis y Rumi Ñawi y que continuaron con la gran rebelión de Willka Pampa, protagonizada por Manko Inka y sus hijos Titu Kusi y Tupak Amaru, tuvieron un complemento de excepcionales características en el movimiento milenarista del *Taki Onkoy*. Este fue un medio pacífico que encontraron los kechuas de una extensa región del Tawantin Suyo para rechazar el dominio colonial.

El Taki Onkoy, que en kechua significa "cierta enfermedad que se cura cantando y bailando", logró sublevar a una gran cantidad de población india profetizando que con el final del ciclo (1560) las antiguas wakas desplazarían al dios cristiano y a los intrusos hispanos en un movimiento cósmico que reiniciaría una nueva etapa para los indígenas.

El movimiento se originó en el actual departamento de Aya Kucho para luego extenderse por todo el obispado del Kusko, proyectándose en dos direcciones y



por el sur hasta las ciudades de Are Kipa y *Chuki Apu* y por la costa hasta Lima.

La cultura kechua, con sus elementos cosmogónicos y sus inconfundibles imágenes, se expresó vivamente en el Taki Onkoy:

Ellos creyeron que todas las vacas del Reino, cuantas habían los cristianos derrocado y quemado, habían resucitado... que todas andaban por el aire, ordenando el dar batalla a Dios y vencerle; y que ya le traían vencido; y que cuando el Marqués Francisco Pizarro entró en esta tierra Dios había vencido a las vacas y los españoles a los indios; empero que, ahora daba vuelta el mundo y que Dios y los españoles quedaban vencidos esta vez, y todos los españoles muertos y las ciudades de ellos anegadas, y que la mar había de crecer y les había de ahogar porque de ellas no hubiese memoria⁶⁷.

El Taki Onkoy reflejó un afán de unir a los kechuas en una lucha étnica liberadora. Prueba de ello es que ... los profetas del movimiento con evidente sentido político hablaban de la unificación de las wakas en torno a Titi K'aka y Pacha Kamak, reuniendo con ello las culturas de la costa y el Collao bajo los núcleos religiosos conocidos y respetados⁶⁸.

Los profetas iban de pueblo en pueblo y de casa en casa exhortando a los indios a restaurar sus antiguas wakas, avivando el odio a todo lo que fuera español y cristiano -símbolos, vestidos, lengua, costumbres, caballos- y advirtiendo que los que fueran bautizados se convertirían en llamas o vicuñas y quedarían con las patas hacia arriba.

67 Cristóbal de Molina, citado por Nathan Wachtel, *Ideología Mesianica del Mundo Andino*, p. 120.

68 Luis Millones Santa Gadea (1973), "Un movimiento nativista del siglo XVI 'El Taki Onkoy'", *Ideología Mesianica del mundo andino*, Lima, Edición de Ignacio Prado, p. 87.

Los hombres se hacían llamar Pacha Kamak o *Hatun Killa* y las mujeres *Wamani Tinta* o *Wamani Karwa*. Los ritos de los predicadores provocaba verdaderos tranques en la gente y los creyentes creían recibir dentro de ellos a la waka en persona, perdían la razón, se revolcaban en el suelo con grandes aspavientos, el rostro se les contraía en muecas y comenzaban a proclamar el retorno de la antigua religión.

Quien quedaba poseído se convertía él mismo en objeto de veneración. Los demás le hacían ofrendas y a su alrededor se organizaban grandes fiestas que duraban varios días; se cantaba y bailaba en honor de la waka encarnada⁶⁹.

Los españoles reprimieron violentamente el Taki Onkoy, calificándolo de rito satánico. El número de castigados ascendió a ocho mil. De acuerdo al grado de responsabilidad los castigos variaban desde azotainas públicas hasta el exilio. Los kurakas que intervinieron en el ritual debieron pagar altísimas multas.

Para 1570 el movimiento estaba prácticamente desarticulado, pues a más de la represión de la iglesia, el Taki Onkoy sufrió un duro golpe con la muerte de Tupak Amaru. Sin embargo, muchos indígenas continuaron predicando y defendiendo sus antiguas creencias. Es así que un siglo más tarde había kechuas que se deshacían de los símbolos cristianos para evitar las epidemias.

LA INTERRUPCIÓN DEL PROCESO DE CONSOLIDACIÓN DE LA NACIONALIDAD KECHUA Y DEL ESTADO INKÁSICO

La expansión militar inkásica duró ochenta años. Comenzó bajo el gobierno de Pacha Kutek y fue continuada por Tupak Yupanki y Wayna Kapak. Durante este corto período los soberanos del Tawantin Suyu alcanzaron

69 Cfr. Nathan Wachtel, *op. cit.*, p. 122.

una substancial, aunque incompleta, integración espacial y administrativa de los pueblos que habitaban la enorme región. Con aguda visión política, los Inkas habían tratado de contrarrestar los aspectos adversos que conspiraban en contra de la unidad política del Estado. El obstáculo más difícil de superar era la caprichosa geografía andina que con sus elevadas cimas y sus profundos abismos mantenía separada a la población en zonas distantes entre sí.

Por otro lado, gran parte de los territorios ocupados eran todavía bilingües (kechua y lengua local) y conservaban rasgos étnicos propios. Además, en vastas regiones se hablaba el kechua aunque en versiones dialectales distintas a la kuskeña.

Los esfuerzos del gobierno inkásico por homogenizar el territorio y la sociedad se expresaron en medidas estratégicas como la construcción de bastiones en sitios importantes, la práctica de desplazar grandes poblaciones (*mitmakuna*), la construcción de la red de caminos y la fundación de ciudades para garantizar el control social. Sin embargo, estos esfuerzos no lograron superar de modo decisivo la resistencia de los pueblos que habían sido asimilados por la fuerza de las armas. Tal era el caso de los aymaras, chimúes y kañaris, entre otros.

A la llegada de las huestas de Pizarro, el Tawantin Suyu, pasaba por un proceso de integración de las formas políticas y sociales que, de haber continuado bajo el control de la administración inkásica, habría culminado con la consolidación de la nacionalidad kechua y del estado inka.

ARGUMENTOS QUE EXPLICAN LA DERROTA DE LOS INDÍGENAS DEL TAWANTIN SUYO

El éxito de los ejércitos españoles sobre la población del Tawantin Suyu se ha explicado desde distintos puntos de vista. La primera y más difundida opinión es la que considera que la derrota de los indígenas fue cau-

sada por la superioridad técnico-militar de los invasores. Para los que comparten este criterio, los efectos de las armas de fuego y los caballos utilizados por el ejército enemigo jugaron el papel decisivo en la conquista española.

Las armas de los indígenas, aunque adaptadas al medio, no poseían el potencial necesario para enfrentar a las europeas. Por otro lado, las muertes masivas y fulminantes producidas por los cañones y arcabuces, y la fuerza bruta de los caballos produjeron sobre los indios terror y desmoralización.

Una segunda interpretación explica la victoria de los españoles por la falta de integración cultural entre los habitantes americanos. El aislamiento del "Nuevo Mundo" privaba a sus habitantes de la capacidad de comprender y asimilar códigos culturales distintos. Levi-Strauss opina que

... el desfondamiento de la organización política americana se debe a que la coalición cultural americana se había establecido entre grupos menos diferenciados entre sí que en el viejo continente⁷⁰.

Hay historiadores que opinan que la derrota de los indígenas se debió a la casualidad de que los españoles llegaran cuando se cumplía un *pacha kutiy*, es decir un ciclo calendárico que anunciaba una "vuelta del tiempo", que debía haber traído otra vez a la tierra a Wira Kocho. Esta creencia hizo que se identificara a los invasores con este antiguo dios kechua.

Es muy difundida también la explicación de que la caída del Estado inkásico se obedeció al fuerte impacto que causó entre los súbditos de Atau Wallpak la captura y muerte del Sapa Inka, considerado como un dios invencible. Sin la cabeza del Imperio, todo se derrumbó.

70 Levi Strauss, En: Rubert de Ventos Nacionalismos, p. 180.

No faltan los análisis históricos que afirman que el triunfo de los invasores fue resultado de las epidemias que llegaron con los conquistadores y que diezmaron a la población nativa. Al vivir relativamente aislados, los indígenas carecían de protección inmunológica contra enfermedades desconocidas como el sarampión, la gripe, la viruela y la peste.

Sociológicamente se ha tratado de explicar que el triunfo español se debió a que la sociedad inkásica estaba dividida en clases antagónicas. Que la débil resistencia a la invasión extranjera obedeció a las agudas contradicciones sociales internas. Que los yanakuna participaron al lado de los "libertadores españoles", mientras que la nobleza dirigió la oposición a los extranjeros.

Para el etnólogo ruso Yuri Zubritski la interpretación correcta sobre la caída del Imperio inka debe tomar en cuenta ante todo la división que produjo en la población indígena la guerra dinástica entre los dos príncipes, Waskar y Atau Wallpak. Según Zubritski,

... la causa fundamental y principal de la derrota de los indígenas quechuas (y no sólo de los quechuas) estriba en la falta de unidad entre ellos. Era difícil prever qué suerte habría corrido el destacamento del conquistador español Francisco Pizarro si hubiera invadido el país dos decenas de años antes o después, mas no en el momento de una encarnizada lucha intestina entre los partidarios de los dos pretendientes al trono incásico: Huáscar y Atahualpa. Es interesante anotar que casi todas las grandes batallas que ganaron los españoles en la conquista del Tahuantinsuyo las hicieron con los propios indígenas. El Estado indígena fue conquistado con las manos de los indígenas⁷¹.

71 Yuri Zubritski, *Los incas-quechuas*, op. cit., p. 85.

Cada uno de estos argumentos en alguna medida tienen razón, por lo cual se puede concluir que las causas de la caída del Tawantin Suyo fueron múltiples y fatalmente coincidentes.

Pero también es cierto que la estructura social, de tipo piramidal, se plasmó en una desmesurada administración burocrática que excedió a las unidades territoriales y culturales. La falta de correspondencia entre el conjunto de instituciones superestructurales y la base social heterogénea determinó la vulnerabilidad del estado inkásico al momento de la conquista.

DIFERENCIAS ENTRE LA EXPANSIÓN INKÁSICA Y LA CONQUISTA ESPAÑOLA

Al hablar de la expansión inkásica existe la tendencia en algunos investigadores de compararla con la conquista española, aduciendo que comparten características similares. No siempre se diferencian con suficiente precisión estas dos formas de imposición del poder. El estudio de sus diferencias ofrece no solo interés histórico, sino que ejercen hasta ahora notable influencia sobre la situación social del pueblo kechua y de otros pueblos indígenas. Examinemos las más importantes.

Ante todo, los Inkas procuraban llegar a acuerdos y alianzas pacíficas con los pueblos que pretendían dominar. Si sus propuestas eran aceptadas, los señores étnicos eran recompensados con prerrogativas. Incluso los kurakas que demostraban lealtad al soberano kuskeño eran agraciados con el título de Inkas de privilegio.

En cambio, la conquista española fue una empresa de despojo desaforado y violento que no reconoció en el Tawantin Suyo una organización social con leyes e instituciones avanzadas que debía ser respetada.

Los Inkas, al expandir su dominio sobre los pueblos vecinos, pedían el reconocimiento a su autoridad, re-

de intermediarios entre el sistema comunitario de los indios y la organización española que se le superponía.

Los caciques cobraban directamente el tributo de los indios y lo entregaban a su turno a los oficiales reales encargados de pagar a los encomenderos. Hay que anotar que no todos los caciques se sometieron al régimen español, y por esta razón no pocos fueron reemplazados de sus cargos por otros más dispuestos a colaborar con las instituciones coloniales.

Los kurakas de los ayllus kechuas fueron integrados al aparato colonial, pero conservaron sus rasgos étnicos y algunas funciones propias de su antigua autoridad. De acuerdo a lo que tradicionalmente producían los ayllus, el tributo se pagaba en oro, mantas finas (*tukapu*), vajillas de barro (*sañu*), cestas (*isanka*), vasos de madera (*kero*), leña (*llamta*), carneros de la tierra (llama) conejos de la india (*kuy*), maíz (*sara*), etc.

En el Tawantin Suyu existió un sistema de tributación rigurosamente sistematizado. Como antes se ha señalado el territorio de los ayllus se dividía en tres partes: una, dedicada a satisfacer las necesidades del Inka y las de su gobierno; otra, destinada al sostenimiento del culto; y, una tercera que se distribuía entre la comunidad. Pero además existía la prestación de trabajo personal y en la administración de los últimos inkas se entregaba tributo propiamente dicho. Cieza de León en su Crónica relata:

Pues como el Señor quisiese saber lo que habían de tributar todas las provincias que había del Cuzco hasta Chile, camino tan largo, como muchas veces he dicho, mandaba salir como digo, personas fieles y de confianza, las cuales iban de pueblo en pueblo mirando el traje de los naturales y posibilidad que tenían, y la groseza de la tierra, o si en ellas había ganados y metales, o mantenimiento o de las demás cosas que aquellos que-

rían y estimaban; lo cual mirando con mucha diligencia, volvían a dar cuenta al señor de todo ello; el cual mandaba hacer Cortes generales y que acudiesen a ellos los principales del reino; y estando allí los señores de las provincias que le habían de tributar, les hablaba amorosamente, que pues le tenían por solo Señor y monarca de tantas tierras y tan grandes, que tuviesen por bien, sin recibir pesadumbre, que le dar los tributos debidos a la persona real, el cual él quería que fuesen moderados y tan livianos que ellos fácilmente le pudiesen hacer, y respondido conforme a lo que el deseaba, tornaban a salir de nuevo con los mismos naturales algunos orejones a imponer el tributo que habían de dar; el cual era en algunas partes más que el que dan a los españoles en este tiempo; pero con la orden tan grande que se tenía en lo de los incas, era para no sentirlo la gente, y crecer en multiplicación⁷³.

El tributo dentro de la encomienda adquirió distintas características. Los españoles exigieron sistemas de imposición cada vez mayores debido a que cada comunidad debía completar el tributo fijado de antemano, sin tomar en cuenta las muertes, las fugas, las enfermedades de los comuneros que ya no aportaban la parte que les correspondía. Además, en el tributo dentro de la encomienda predominó la ganancia personal del encomendero. Los indígenas dejaron de recibir las ayudas de la organización comunal y se vieron forzados a buscar la autosubsistencia en las pequeñas parcelas que lograban retener. En el caso de los kechuas, éstos se vieron privados de las beneficios de los mecanismos de redistribución y reciprocidad.

En el territorio de lo que fue el Tawantin Suyu, la encomienda se implantó en 1540 con Pizarro y a par-

⁷³ Cieza de León, *Del señorío de los Incas*, p. 107.

tir de entonces se desarrolló extraordinariamente entre los ayllus andinos.

VARIACIONES DE LOS RASGOS CARACTERÍSTICOS DE LA ENCOMIENDA

En más de tres siglos de existencia la encomienda conservó algunos rasgos originales y perdió ciertas características que tenía al inicio.

Como queda dicho, la encomienda consistía en el pago de tributo, pero no implicaba adjudicación a favor del encomendero, aunque estos, aduciendo diferentes razones, lograron convertir con frecuencia a los territorios comunales en su propiedad privada, a pesar de que tal procedimiento nunca tuvo amparo jurídico dentro de las Leyes de Indias.

Lo que se llamó servicio personal en la primera época de la Colonia consistía en el trabajo obligatorio que los indios encomendados debían prestar en beneficio del encomendero. Se dieron las siguientes clases de servicio personal:

- a) El indígena estaba obligado a trabajar en su parcela los cultivos que le indicaban, a cosecharlos y a entregarlos al encomendero en el lugar de su residencia;
- b) Debía trasladarse a la tierra del encomendero y cultivar ahí lo que se le ordenara;
- c) Tenía que permanecer en la casa del encomendero para prestarle servicios domésticos y agrarios.

En varias ocasiones la Corona española, para evitar formas económicas que pudieran convertirse en señoríos autónomos, y también para frenar el desmedido abuso de los encomenderos, dictó disposiciones prohibiendo los servicios personales. No obstante estos se prologaron persistentemente en todo el período colonial, conservándose sus rezagos hasta mediados del siglo XX.

El decreto de Simón Bolívar del 15 de octubre de 1828 dispuso "que los indígenas no podían destinarse a servicio alguno, por ninguna clase de personas sin pagarles el correspondiente salario"⁷⁴.

Al comienzo a los encomenderos les estaba prohibido cobrar personalmente el tributo. Esta función era privativa de los corregidores, pero de hecho lo cobraban personalmente los propios "señores de indios".

Teóricamente el encomendero no podía considerar a los indígenas como esclavos, ni inferirles malos tratos. Sin embargo, con frecuencia no se cumplía esta disposición prevista en la legislación de la monarquía española. (Hasta la actualidad, en muchas haciendas de las regiones andinas de Ecuador, Perú y Bolivia se conservan los instrumentos de tortura que eran utilizados para obligar a los indígenas al pago del tributo). La familia entera debía trabajar de sol a sol para que el responsable de ella pudiera entregar a tiempo la cantidad fijada en especies, primero, y luego en dinero.

Esta práctica alcanzó tales dimensiones y propició tantos abusos que los indígenas se veían obligados a pagar tributo por las personas fallecidas y por los niños que aún estaban en el vientre materno.

Los abusos de los encomenderos movieron a Fray Bartolomé de las Casas a denunciar los atroces atropellos que se cometían contra la población indígena. El Consejo de Indias dictó en 1542 nuevas leyes que prohibían la prestación de trabajos personales con modalidad de esclavitud y la transmisión hereditaria de las encomiendas. Solo se autorizaron tributos adecuados a las posibilidades de cada comunidad. Los encomenderos protestaron violentamente, tanto que la corona fue cediendo

⁷⁴ Simón Bolívar, Decreto del 15 de octubre de 1828

a sus presiones y para 1545 solo quedaban vigentes las leyes que prohibían formas de esclavitud y los servicios personales. A cambio se autorizó conservar la encomienda por dos generaciones, prescripción que resultó nefasta porque los encomenderos, para obtener la máxima ganancia en ese tiempo, extorsionaban a los indígenas hasta hacerlos sucumbir.

UN VERDADERO ESTADO COLONIAL

Los encomenderos querían trasladar a los territorios de los indígenas el modelo medieval de España. "El honor de caballero", que implicaba prestigio social basado en el tributo de los vasallos, les empujaba a considerar a las comunidades indígenas como base de sustentación para sus feudos. Su interés nunca fue cambiar las estructuras comunales sino reemplazar a los élites locales para recibir el tributo generado por los súbditos indígenas⁷⁵.

La misma ideología medieval, caracterizada por la rigurosa jerarquización social, indujo a que se otorgaran encomiendas a los miembros de la alta nobleza indígena. De este modo el propio Sayri Tupak y sus sobrinos, los hijos de Atau Wallpak Inka, entre otros miembros de la familia real, recibieron magníficas encomiendas que les fueron concedidas por la corona.

Los pactos con las élites indígenas facilitaban el acceso social que buscaban los encomenderos, lo que se lograba por la vía del matrimonio con las mujeres de la nobleza, cuyas tierras habían sido reconocidas por el mismo rey de España. Por su parte los nobles indígenas, más expuestos que los comuneros a la influencia extranjera, fácilmente se convertían en "mestizos sociales".

A más de los aukis y las ñustas, príncipes que recibieron jugosas encomiendas, se otorgó en las cercanías

75 Cfr. Pedro Pérez Herrera, *América Latina y el colonialismo europeo*, p. 85.

del Kusko pequeñas parcelas agrícolas a centenares de descendientes de la nobleza inkásica que representaban a las panakas de los once inkas que habían reinado en el Tawantin Suyu.

La política de los españoles en relación a la realeza fue más allá todavía. Durante el gobierno de Titu Kusi en Willka Pampa se integró a varios miembros de la nobleza a la administración colonial. El virrey marqués de Cañete designó a Alonso Titu Atauchi, de la panaka de Waskar, alcalde de los Cuatro Suyos, con autoridad para resolver casos civiles, y en Kito nombró alguacil mayor de los naturales a Mateo Yupanki, que pertenecía a la panaka de Atau Wallpak. Otro personaje que recibió nombramiento administrativo fue Diego de Figueroa y Kaxa Marka, nieto de uno de los generales de Wayna Kapak y kuraka mayor de los inkas establecidos en Kito⁷⁶.

Estas designaciones, que favorecían a la nobleza inkásica, se las tomaba por consideraciones de indudable orden político. Tácitamente se reconocía que el Tawantin Suyu representaba una forma política legítima para gobernar el estado y que la nobleza constituía el resultado de un determinado proceso histórico. Por otro lado, se aceptaba implícitamente que la población conformaba naciones, es decir conjuntos de personas de un mismo origen étnico, cuyas características estaban representadas en el estado. Por las palabras de Juan de Matienzo que opina que "se debía poner en cada Repartimiento a un indio que fuera de otra nación" se comprueba que no se pensaba en un kuraka simplemente, sino en una autoridad superior que gobernara a los indios reducidos a pueblos nuevos⁷⁷.

76 Cfr. John Hemming, *La conquista de los incas*, op. cit., p. 464.

77 Cfr. Juan de Matienzo, *Gobierno del Perú*, En: Luis Valcárcel, op. cit., p. 465.

Sin embargo, la corona, la iglesia y los conquistadores, para justificar sus propios fines, decidieron el control tutelar de los indios y, por lo mismo, les negaron el derecho a autogobernarse. Se les declaró menores de edad, debiendo contar de por vida con el tutelaje de la corona española.

LAS CONTRADICCIONES DE LA CORONA CON LOS CONQUISTADORES-ENCOMENDEROS

Con el cobro del tributo los encomenderos querían perpetuar lo conquistado por las armas, pero la corona no podía permitir que se le arrebatara el dominio sobre los territorios conquistados. Los intereses del rey de España entraron en contradicción con los de los conquistadores-encomenderos. Paulatinamente se fue imponiendo desde la península un aparato administrativo centralizado, que fue transformándose en un verdadero estado colonial, con mínima participación de los encomenderos en las decisiones políticas y económicas.

Para disminuir el poder político de los encomenderos, la corona designó de entre los cortesanos a los funcionarios que ocuparon los cargos políticos y administrativos y creó los virreinos que fueron controlados directamente por el rey.

Los virreinos eran formas de administración impuestas por la corona en los reinos de Sicilia y Cerdeña en el siglo XV. El virrey representaba al monarca en el territorio de su jurisdicción. La institución del virreinato se extendió a los territorios de América India y se concedió por primera vez a Cristóbal Colón. La distancia y los problemas de comunicación determinaron que la autoridad del virrey adquiriera gran importancia, pues éste ejercía funciones de capitán general y superintendente de la hacienda, y sus facultades legislativas se extendían incluso al derecho de interpretar las leyes.

Además, el virrey nombraba a los presidentes de las audiencias, que en América se organizaron siguiendo el ejemplo de las antiguas cortes de justicia españolas del siglo XIII. En tierras americanas pasaron a cumplir, al igual que los virreinos, funciones más amplias que las instituidas en la península. Con los virreinos y las audiencias se consagró la explotación al indígena y se creó el vasallaje directo del indio hacia la corona. Los indios a la larga acabaron por pagar tributo en dinero antes que en trabajo o en especies, con el consiguiente fomento de la monetarización y el mercantilismo.

En 1544 fue nombrado virrey del Perú Núñez de Vela, la Audiencia de Quito (que abarcaba una extensión mayor que la del actual territorio ecuatoriano) y la Audiencia de Charcas (que correspondía en términos generales a Bolivia), quedaron bajo la jurisdicción administrativa del Virreinato del Perú, dependencia que se prolongaría hasta el siglo XVIII. Sobre el pueblo kechua recayeron más imposiciones. Su población debía pagar tributo al encomendero y un quinto para el rey (el quinto real). Además debía subsidiar a los curas evangelizadores, pagar alcabala, diezmos, limosnas, entre otros impuestos.

Las cargas fiscales trajeron como consecuencia que los encomenderos perdieran interés en las encomiendas, que fueron abolidas en 1721.

La contradicción entre la corona y los encomenderos se expresó también en ciertas instituciones: por un lado el cabildo civil, que surgió con las primeras ciudades españolas en territorios indígenas y por otro, los virreinos y las audiencias, que empezaron a disputar las instancias del poder.

EL PAPEL DE LA IGLESIA CATÓLICA

La iglesia obedecía al poder central de la metrópoli y dependía directamente de los reyes de España, pe-

ro pronto se constituyó en un organismo sustentador de los intereses de las clases dominantes en formación. Ella misma, con el tiempo, fue el factor de mayor explotación al indígena y la acaparadora de las tierras que antes constituyeron territorios indígenas.

La iglesia pronto comenzó a competir con los encomenderos por los beneficios económicos extraídos de la extorsión a los indígenas, aunque contradictoriamente con frecuencia defendió los intereses de los "señores de indios". Con el fin de limitar el poder económico de los encomenderos, intervino ante la corona acusándolos de maltratar a los indios y presionó para que se concediera su tutela a las órdenes religiosas. Esta actitud interesada tuvo excepciones notables como los casos de Bartolomé de las Casas o de Domingo de Santo Tomás, quienes abogaron con sinceridad por los derechos de los indios. La iglesia logró su objetivo y la corona declaró a los indígenas "menores de edad", lo que constituyó un impedimento para la autonomía de éstos.

Cada religioso tenía a su cargo cinco o seis aldeas. Los indígenas estaban obligados a reunirse en las plazas o en las puertas de las iglesias dos veces al día, una vez por la mañana a la hora de la misa y otra por la tarde. Allí se rezaba y enseñaba la doctrina cristiana de memoria. La inasistencia se castigaba con azotes o cortando el pelo al infractor.

Los curas se vieron obligados a aprender las lenguas originarias de los pueblos indios para transmitir el evangelio. En el caso del Tawantin Suyu, el kechua tan propagado ya en el territorio inkásico sirvió de instrumento adecuado a los fines de la imposición religiosa. El dialecto chinchay, llamado por los conquistadores "lengua general", como bien lo anota Domingo de Santo Tomás, sacerdote dominico que asumió la tarea de describir

la lengua kechua, "con la conquista hispana, el uso del quechua general se intensificó entre los nativos de diversas provincias".

La lengua se convirtió en el medio más importante de imposición ideológica. Aunque el cristianismo suponía valores religiosos y morales distintos a los de la cultura kechua, la idea de un ser creador supremo ya estaba presente en el pensamiento kechua y, por lo mismo, contribuyó a la aceptación por parte de los indígenas del modelo religioso cristiano.

Si bien el kechua fue fomentado y propagado por los misioneros cristianos, también es cierto que en las zonas distantes del Kusko se lo hablaba ya desde épocas pasadas. Solo así se explica la existencia tanto en el Ecuador como en Bolivia de enclaves kechuas que conservan rasgos antiguos de esa lengua y cultura. La comunidad de Kolta, en la provincia de Chimbo Raso, conserva hasta hoy topónimos y onomásticos del kechua kuskeño. Son comunes los apellidos Yupanki, Kisper, Paway, etc. Asimismo hay aún rasgos de los "archipiélagos ecológicos"⁷⁸, del patrón de la kancha y del significado sagrado del árbol kishuar.

Lo propio sucede con la comunidad de Amarete en Bolivia, que a pesar de estar rodeada de grupos aymaras, mantiene su personalidad kechua. La población es casi por completo monolingüe kechua, y se conservan creencias, mitos y leyendas, los hábitos diarios, costumbres, vestidos, etc.

EL PROCESO DE ADAPTACIÓN DEL PUEBLO KECHUA A LA SITUACIÓN COLONIAL

Con la irrupción de los conquistadores las formas de vida del pueblo kechua comenzaron a variar. La

⁷⁸ Para conocer a fondo el tema del control vertical de los pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas, consúltese el libro de John Murra, *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, 1975.

encomienda constituyó un sistema de referencias culturales distintas que modificó la visión del mundo kechua. El régimen impuesto excluyó la figura del Inka, eje cohesionador de la ordenación social, con lo cual la cultura y la ideología se desarticularon.

Los kurakas, que habían expresado la coherencia del ayllu y que habían sido el vínculo entre el estado y sus comunidades, pasaron a ser mediadores entre los dos incompatibles sistemas de organización social. La nueva situación hizo vacilar su identidad étnica y las ventajas que los conquistadores les concedían les indujo a preferir el sistema español, volviéndoles vulnerables a la conversión y al mestizaje.

El aislamiento de los ayllus liquidó el orden, el control y las jerarquías sociales indígenas. Sin los mecanismos de reciprocidad y redistribución de los bienes entre el ayllu y el estado, el extremado rigor de la explotación recayó sobre los comuneros.

En los rígidos límites de los ayllus las funciones de la lengua se redujeron. El kechua perdió la perspectiva de lengua de estado que iba alcanzando en el proceso de integración de pueblos y etnias en el conjunto del Tawantin Suyu.

Por otro lado, los encomenderos prohibieron el matrimonio de sus tributarios con personas de otras encomiendas para evitar la dispersión de sus encomendados, y con esta medida se trastornó el carácter exogámico del ayllu.

La población kechua descendió dramáticamente. La disminución fue particularmente evidente en los señoríos kechuas preinkásicos de Lima, Pacha Kamak, Chinchay, Waura⁷⁹.

79 Sobre el carácter de los pequeños señoríos kechuas de la costa, remitirse al primer capítulo de este libro *Primeras civilizaciones kechuas*. La disminución de la población de los valles costeros está testimoniada por los cronistas Vaca de Castro, Cristóbal de Molina y Cieza de León, entre otros.

Las razones del colapso demográfico fueron múltiples. La primera fue la sobreexplotación de la mano de obra. Miles de kechuas murieron por extenuación y fatiga. La segunda, las enfermedades que trajeron consigo los españoles: gripe, sarampión, viruela, peste y otras desconocidas para las cuales los indígenas no tenían defensas inmunológicas. Además, debido a la explotación extrema, muchas veces los indios optaron por el suicidio o por el abandono de sus comunidades de origen, renunciando así a los derechos sobre la tierra y otros bienes comunales.

Como anota Moreno Yáñez

... es conocida la fuga masiva en 1679, de los indios de Pimampiro hacia las estribaciones orientales de la cordillera andina. En algunas regiones, por ejemplo en la cuenca del río Bobonaza, las familias fugitivas provenientes de la sierra se unieron con los nativos de las regiones selváticas y juntos conformaron un nuevo grupo étnico, el de los Canelos, que tomó como articulador el idioma quichua proveniente de la sierra. Otros ejemplos, todavía no suficientemente investigados, son la configuración étnica en la región de Sigchos (al occidente de Latacunga), así como los casos de los huanboyas (al oriente de Riobamba) y de los pequeños grupos asentados en la desconocida región de los Llangatis⁸⁰.

El derrumbe demográfico resquebrajó la cultura kechua, más aún cuando los campesinos que migraban a las ciudades españolas se apartaron de su medio cultural y se fueron convirtiendo en campesinos asalariados, mineros, comerciantes, transportistas.

80 Segundo Moreno Yáñez, *La sociedad indígena en la Audiencia de Quito*, en *Nueva Historia del Ecuador*, Vol 5, p. 134.

Por último, se deformó la integración territorial y económica de los ayllus. En el momento de la conquista los españoles fijaron a cada indígena en el territorio que habitaba tradicionalmente. Luego, con la encomienda, los antiguos señoríos se dividieron en grupos tributarios que no contemplaban la división de parcialidades en hanan y urin ni la lógica de los nichos ecológicos. Además, para facilitar la tributación y abaratar los costos administrativos, la política colonial optó por concentrar a la población en nuevos poblados, con lo que se perdió el sentido de asentamiento. Con la repartición de indios en áreas fijadas por los colonizadores de acuerdo a sus intereses se organizaron las modernas comunidades campesinas kechuas en todo el Ande, pero en su seno se recompusieron en gran medida los mecanismos de reciprocidad (minga, ayni), formas religiosas tradicionales, patrones de cultivo.

Paulatinamente los kechuas comenzaron a mestizarse y a adaptar manifestaciones culturales externas. Sin embargo, los procesos de resistencia y sincretismo les permitieron conservar ciertas características de su cultura. Desde el punto de vista jurídico los aborígenes se convirtieron de comuneros en súbditos de segunda categoría, pero continuaron sometidos a sus propios kurakas. Se rompieron los mecanismos territoriales, tanto estatales como étnicos, pero se conservaron pequeños núcleos de población. La religión adquirió manifestaciones ajenas, pero la esencia de la concepción del mundo no varió. Los nuevos cultivos impuestos por los españoles no desplazaron totalmente a los productos ancestrales como el maíz, la papa, la kinua y, cuando las condiciones lo permitían, la coca. La lengua se redujo a los ámbitos familiares y comunales, pero conservó su sistema fundamental. La combinación de factores externos, impuestos por la enco-

mienda, y los internos, mantenidos fundamentalmente en los ayllus, permitieron la supervivencia de núcleos étnicos kechuas.

OTRAS FORMAS DE EXPLOTACIÓN ECONÓMICA. LA MITA EN LAS MINAS

La minería fue la primera actividad económica que se desarrolló en América luego de la conquista y se fue intensificando a medida que se concretaban los intereses de los colonizadores. Los metales extraídos de las colonias determinaron cambios significativos en las relaciones internacionales y dieron un impulso decisivo a la monetarización.

El trabajo en las minas se basó fundamentalmente en la explotación de la mano de obra de los indígenas. La fuerza de trabajo esclava que venía del continente africano fue secundaria, excepto en la extracción del oro.

El trabajo que los indios cumplían en las minas originalmente no recibía retribución salarial alguna. Una vez que se promulgaron las leyes de protección a los indios, se introdujeron otros sistemas. En lo que fue el Tahuantín Suyo y en otras regiones andinas, como Nueva Granada, se implantó la mita según el modelo del ayllu anterior a la colonia.

La *mita*, cuyo nombre en kechua significa turno, fue conocida ya en la época de los Inkas. Se trataba entonces del trabajo obligatorio de los hatun runa (comuneros) en las minas, en la construcción de los pukara (fortalezas), de las kanchas, de los *usnu* (trono-altar), etc. Los españoles utilizaron esta forma de explotación en escala tan considerable que adquirió en la colonia características de trabajo esclavista. Se imponía sobre el ayllu, que debía entregar uno de cada veinte y veinticinco habitantes para servir en la mita. Por regla general el mitayo no regresaba a su comunidad.



Las leyes de la corona trataban de proteger al mitayo de la excesiva explotación, pero las cosas no sucedían como estaban estipuladas en las normas jurídicas. El trabajo del mitayo contemplaba un tiempo determinado, pero era común que llagara a perpetuarse. Para evitar que fueran considerados esclavos, se dispuso que cobraran a cambio de su trabajo un salario que de hecho era más bajo que el real, pero, en la práctica, en la mayoría de ocasiones, el mitayo carecía de toda compensación económica.

La mita como institución colonial es considerada como el símbolo más claro de la explotación al indio y como una de las causas del descenso demográfico de la población indígena. Los datos que recogen los historiadores lo testimonian:

En las minas de Zamora (actualmente en Ecuador) a lo largo de 50 años fueron enviados cerca de 20 mil mitayos. Solo 500 hombres sobrevivieron y regresaron a su tierra natal⁸¹.

Yuri Zubristki anota que:

... horrorosas dimensiones tomó especialmente la mita en las minas de Potosí. Allí fue triturada la vida de millones de indígenas que frecuentemente debían permanecer en las minas subterráneas durante meses, sin salir a la superficie. No es sorprendente que despidiéndose del mitayo, los parientes y paisanos organizaran ritos funerarios con toda razón considerándolo sepultado en vida⁸².

Con el pasar del tiempo en territorios americanos fue creciendo el número de españoles y sus descendientes los criollos. Entre 1570 y 1620 se triplicó y alcanzó un total de unos 450.000 individuos. Luego de con-

81 Alfredo Pareja Diezcanseco. *Historia del Ecuador*, vol 2, p. 27.

82 Yuri Zubristki, *Los incas-quechuas*, p. 98.

quistado el Tawantin Suyu, el virreinato del Perú recibió el 36% de la inmigración española.

En la primera etapa de la conquista los españoles se unieron a mujeres indígenas y procrearon con ellas sus hijos. Las mujeres de la nobleza, respondiendo a sus antiguas tradiciones culturales y políticas practicadas por los gobernantes nativos, fueron dadas en matrimonio a los hispanos como forma de concertar alianzas.

Las primeras generaciones de mestizos biológicos se convirtieron en criollos al ser retenidos por sus padres españoles. La población criolla, radicada o nacida en territorios americanos, pronto necesitó disponer de medios para su subsistencia, razón por la cual primó el interés por conseguir tierras cultivables antes que la extracción de metales. Así fue como, a medida que decaía la minería, se fue afianzando el régimen agrario como forma económica predominante.

EL RÉGIMEN AGRARIO

Y LAS TIERRAS DE POSESIÓN TRADICIONAL

Desde los primeros tiempos se consideró que las tierras de los indígenas pasaban a ser propiedad de la corona de Castilla por derecho de conquista y que por concesión real podían ser usufructuadas tanto por los indios como por los españoles. De acuerdo a regulaciones legales se dispuso que se permitiese a los indios la posesión de las tierras comunales que cultivaban y, además, que se les hiciese repartimiento de terrenos. De acuerdo a las normas de las comunidades y luego de las reducciones, "los indios debían mantener sus tierras comunales, las aguas, los montes y un ejido de una legua para la mantención de ganados"⁸³. Tales disposiciones fueron incorporadas en la recopilación de 1680 (ley XVI).

83 Manuel Oña Silva, *Las instituciones económicas de la Colonia*, Quito, s/e, s/f.

En lo que había sido el Tawantin Suyo el reconocimiento de las tierras comunales, al comienzo de la Colonia, tomaba como referencia las que habían sido posesión tradicional del ayllu, y se lo hacía a nombre del kuraka, entendiéndose que no se otorgaba la tierra a título particular sino en representación de la comunidad.

Resultó así que bajo formas jurídicas se entregó o reconoció terrenos a los indígenas, aunque en realidad la corona estaba disponiendo de tierras sobre las que los indios tenían derechos ancestrales por haberlas poseído y cultivado colectivamente y haber constituido su habitat cultural y territorial.

Con el tiempo se incrementaron las despojos. Los resguardos fueron parcelados y los indios desposeídos de su medio de vida, tanto que Ulloa con mucho pesar anotó en sus informes "una de las cosas que más mueve a compasión por aquellas gentes es verlas ya despojadas de sus tierras"⁸⁴.

El desplazamiento de las tierras produjo una disminución de la población autóctona a medida que aumentaban los mestizos, que pasaron a ocupar un lugar intermedio entre los españoles y los indios. De este modo, el modelo de la sociedad desde el punto de vista de los conquistadores se representaba así: español = señor de indios; indios = sujetos tributarios.

Las tierras que habían correspondido al Inka o al estado inkásico (altos jefes militares, élite sacerdotal y administrativa), fueron consideradas "realengas" (dominio de la tierra bajo la soberanía directa de la corona española), y por lo tanto esta podía disponer libremente de ellas. En el Tawantin Suyo las parcelas de los ayllus con-

84 Y. Zubritski, *Los Incas - Quechuas*, p. 110.

formaban unidades territoriales propicias para la vida y el desarrollo del pueblo kechua, y estaban articuladas al Estado. Al interior de los ayllus se formaban pequeñas aldeas (llaktas), que cumplían funciones sociales de creciente importancia. Al variar el régimen de la tierra con las "realengas" se alteraron las formas de estructura social prehispánica, pero aún así las comunidades kechuas continuaron existiendo.

Varias fueron las vías que se encontraron para la apropiación de las tierras indígenas: las mercedes, los remates, los trasposos, la venta, la apropiación de hecho.

Las mercedes fueron donaciones tanto de tierra como de agua que hacían las autoridades, por lo general las de los cabildos, a los españoles y criollos. En algunos casos se otorgaban mercedes a favor de las comunidades indígenas, que consistían en concesiones realizadas por funcionarios que representaban al rey, generalmente los virreyes, los presidentes de audiencia y los gobernadores.

Los remates eran adjudicaciones en subasta que hacían las autoridades coloniales de tierras indígenas con la intención de pagar los tributos retrasados de las comunidades.

En ciertos casos los indios se veían obligados a parcelar y vender sus tierras porque la población en crecimiento rebasaba los límites de la unidad territorial, con lo cual aquella quedaba en condición de indios conciertos, situación equiparable a la del siervo de la gleba.

Para la apropiación de hecho se acostumbraba alegar que la tierra no estaba cultivada. Se la declaraba baldía y con frecuencia los funcionarios encargados de aplicar las ordenanzas eran los beneficiarios de las tierras, que pasaban a ser de su propiedad.

Los abusos eran de tal magnitud que se compraban tierras de resguardo con anterioridad a la parcelación material.

LAS FALSAS JUSTIFICACIONES DE LOS ABUSOS Y EXPLOTACIÓN

El derecho a la tierra y al trabajo de los indios se justificó con puntos de vista ideológicos, que no eran sino variantes de la doctrina de la "justa guerra".

En el caso de la ocupación se argumentaba que, como los infieles carecían de derechos, las tierras del Nuevo Mundo no tenían dueño y podían, por tanto, ser ocupadas legítimamente por los cristianos. En el de las mercedes se afirmaba que el verdadero propietario de las tierras habitadas por infieles o gentiles era Jesucristo, cuyos derechos se transmitieron a los Papas, uno de los cuales, Alejandro IV, donó los territorios americanos al Rey de España, mediante las bulas de 3 y 4 de mayo de 1493⁸⁵.

Con el tiempo, la usurpación de tierras se basó en las tesis que planteaban que los pueblos americanos no constituían sociedades civiles. Según el derecho civil romano, si se comprobaba que las comunidades indígenas americanas no constituían sociedades civiles, se demostraba que las tierras que habitaban no eran "suyas", sino que las ocupaban transitoriamente⁸⁶.

Desde luego tales argumentos no eran aplicables al Tawantín Suyu, cuyo régimen tenía potestad para regir la organización social, diferenciaba las funciones civiles de las eclesiásticas y reglamentaba la posesión de la tierra. La cultura había alcanzado una complejidad estructural evidente, y además se desarrollaban procesos acelerados de homogenización étnica en los que se percibían ya gérmenes de nación. No fueron pocos los debates alrededor del tema que se suscitaron desde 1530 hasta 1539.

85 Manuel Oña Silva, *Las instituciones económicas de la Colonia*, op. cit.

86 Pedro Pérez Herrero, *América Latina y el Colonialismo Europeo*, p. 93

Francisco de Vitoria, volviendo a los argumentos esgrimidos en el tiempo del Papa Alejandro IV, aunque con variaciones parciales, terminó con el debate argumentando que

... se podía legitimar el derecho a las tierras y al trabajo de los indios siempre y cuando se demostrase que estos ocupaban las tierras, pero no tenían su dominium (derecho de propiedad) debido a sus pecados e infidelidad⁸⁷.

Por presión de la iglesia las comunidades religiosas fueron las que más se beneficiaron de la posesión de la tierra de los ayllus y del estado inkásico.

EL CONCERTAJE

Con el establecimiento del régimen de propiedad privado de la tierra se fueron creando los latifundios y las haciendas, régimen que exigió un adecuado sistema de prestación de trabajo. Junto a la explotación del indio encomendado surgió otra forma de trabajo compulsivo: el concertaje (relación laboral a partir de un contrato), en virtud del cual las autoridades coloniales distribuían una parte de los indios de los ayllus entre los terratenientes o hacendados con la obligación de trabajar en sus propiedades a cambio de remuneración.

Las leyes y ordenanzas reales disponían que los indios conciertos debían recibir, además del salario en dinero, dentro del latifundio parcelas de extensión suficiente para atender la economía familiar así como los animales y herramientas necesarias para el cultivo.

La remuneración en dinero pronto fue suprimida y en la práctica el concertaje resultó para los indios en general, y para los kechuas en particular, una forma obli-

87 *Ibíd.*

gada de prestar trabajo que les arraigó de por vida a la tierra del hacendado⁸⁸.

Sin una paga justa y suficiente el indio debía contentarse con un pedazo de terreno, situado casi siempre en los lugares menos productivos y de más difícil acceso, que el hacendado le adjudicaba como medio de subsistencia para él y su familia. El hacendado retenía por deudas a los peones para asegurarse la mano de obra requerida.

El indígena obtenía préstamos obligados de por vida que debían ser devengados con trabajo. Varias veces al año se concedían los "socorros" y "suplidos", préstamos en dinero o especies que se sumaban a las deudas anteriores y se anotaban en los libros de rayas⁸⁹. Como respaldo a este método de explotación se instituyó la prisión por deudas.

LA CONSOLIDACIÓN DE LA HACIENDA

La consolidación de las haciendas tuvo sus premisas en los procesos económicos coloniales. A comienzos del siglo XVII se habían establecido vínculos comerciales entre las ciudades y los centros de importación y exportación de las poblaciones que surgieron alrededor de las minas.

Sin embargo la política de España, orientada a mantener altos los precios de sus productos y a evitar la competencia con los producidos en América, así como el afán de la metrópoli de absorber la mayor parte de la riqueza americana, debilitaron el comercio entre las colonias y la metrópoli. Lo mismo que sobre la producción, anota Manuel Oña Silva, sobre el comercio recayeron

88 En la Audiencia de Kito la parcela que se adjudicó al indio como remuneración a su trabajo se llamó *wasi pungo*, que en kechua significa "lugar de asentamiento del indígena kechua, supeditado a la casa de la hacienda".

89 Segundo Moreno Yáñez, "La Sociedad Indígena y su Articulación a la formación socioeconómica colonial en la Audiencia de Quito", *Nueva Historia del Ecuador*, Vol 5, p. 113.

múltiples y elevados impuestos, de estos el de la alcabala y el de la aduana o almojarifazgo produjeron hondas repercusiones en la vida política de las colonias⁹⁰.

Los centros urbanos comenzaron a despoblarse, las haciendas perdieron el acceso al mercado, lo que les obligó a replegarse sobre sí mismas, limitando sus relaciones comerciales e intensificando su precaria autosuficiencia.

La hacienda, como afirma Segundo Moreno Yáñez, .. se presenta como un sistema social y económico local relativamente autónomo, en el que las relaciones laborales tienden a una forma de servidumbre vinculada a la tierra (siervos de la gleba) y en las que el patrón, además de ejercer la función de empresario, es en la práctica el depositario de la autoridad local y el protector de los trabajadores, que vivían dentro de los límites de la hacienda, con dependencia económica exclusivamente de ésta⁹¹.

Los indios destinados al concertaje fueron sacados de los repartimientos y de las comunidades con lo que se alteraron una vez más las formas de integración política de los indígenas.

LOS OBRAJES

El sistema monopolístico impuesto por los españoles para prohibir la producción de ciertas manufacturas americanas que resultaban competitivas con las peninsulares impidió abastecer la creciente demanda de tejidos por parte de la sociedad colonial y, paradójicamente, impulsó el desarrollo de los centros que se quería eliminar. De este modo florecieron los obrajes (establecimientos textiles), pero a costa del trabajo obligatorio de los indios.

90 Cfr. Manuel Oña Silva, *Las instituciones económicas de la Colonia*, op. cit.

91 Segundo Moreno Yáñez, "La Sociedad Indígena y su Articulación a la formación socioeconómica colonial en la Audiencia de Quito", *Nueva Historia del Ecuador*, op. cit. p.

La prestación de trabajo en los obrajes también se aprovechó de la estructura comunitaria establecida en la época prehispánica. Los kurakas de los ayllus eran los encargados de poner a órdenes de los obrajes cierto número de miembros de la comunidad. Y no solo en los talleres obrajeros se utilizó la mano de obra del indio. También se la empleó en el sistema de trabajo a domicilio, que consistía en distribuir entre la comunidad la lana para que se la devolviera hilada.

Los primeros obrajes comenzaron a funcionar hacia la segunda mitad del siglo XVI como iniciativa de los encomenderos deseosos de aumentar sus ingresos. Al disminuir la importancia de las encomiendas los rendimientos pasaron a beneficiar sobre todo a las instituciones coloniales.

En algunas regiones favorecidas por una situación geográfica propicia para el comercio se desarrolló intensamente la fabricación textil. Es posible que la presencia de obrajes en determinadas zonas se debiera también a la especial maestría que ciertas comunidades habían alcanzado en la confección de tejidos ya antes de la conquista. La de Otavalo, por ejemplo, concertó una alta proporción de obrajes.

Los centros obrajeros funcionaban en sitios cercanos a las ciudades españolas y a los pueblos en cuyas cercanías existían comunidades indígenas. Muchos también se establecieron dentro de las haciendas.

Las ganancias adquiridas iban a parar a manos de las autoridades, de los dueños de las haciendas, de los arrendadores de los establecimientos y, por lo general, lo poco que correspondía a los indios, servía para que éstos pagaran en dinero sus impuestos.

Legalmente los indios eran libres, pero el trabajo obligatorio, la enorme exigencia de los tributos, la

usurpación de las tierras contradecían esa ficticia libertad consagrada en la letra muerta de las leyes. Para ellos eran ajenos el dinero, la propiedad privada y la enajenación de la tierra.

4. PERIODO DE LAS SUBLEVACIONES LIBERADORAS

Durante la colonia y durante más de un siglo de régimen republicano los kechuas se negaron obstinadamente a aceptar las imposiciones políticas y culturales. En sucesivas sublevaciones desafiaron a las autoridades coloniales, primero, y luego bajo el régimen republicano, al poder de los criollos y mestizos, cuyas instituciones se encargaron de mantener vigente la situación colonial.

Los levantamientos ocurridos a lo largo de casi tres siglos, aunque diferentes por la intensidad y difusión, presentan características comunes y su trascendencia política, social y étnica conforma el marco histórico que engloba toda una serie de acontecimientos relevantes del pueblo kechua. Son expresiones de la vitalidad colectiva, de la capacidad de resistencia a la dominación, de la interiorización de un pasado común y de la conciencia patriótica. Bien se puede afirmar que las rebeliones mantuvieron vivas las virtudes cardinales del pueblo kechua.

El período de las sublevaciones permite establecer una cronología particular para la historia kechua, que es distinta de la tradicionalmente aceptada para las naciones-estado de Ecuador, Perú y Bolivia, para las cuales los siglos XVIII, XIX y XX incluyen sucesos fundamentales como la independencia y el establecimiento de los estados republicanos. La necesidad de marcar un período histórico para la época indicada ya ha sido advertida por Steve Stern, quien anota que "las rebeliones andinas su alcance

y ambición variables han estallado con frecuencia desde el siglo XVIII, primero en relación al derrumbe del orden colonial español, hacia fines del siglo XVIII y principios del siglo XIX, luego en relación a los intentos criollos de construcción nacional hacia fines del s. XX y durante el s. XX. Estas rebeliones andinas proporcionan un denso conjunto de materiales históricos que permiten reconsiderar los paradigmas y métodos que usamos para comprender de manera más general la agitación agraria y campesina⁹².

Pero optar por una nueva periodización para la historia de los países andinos no es suficiente. Muchos son los investigadores interesados en analizar las sublevaciones indígenas como hechos de importante contenido social, pero son prácticamente inexistentes las que consideran el carácter étnico que entrañan.

LOS ACONTENCIMIENTOS SOCIOPOLÍTICOS Y EL PROCESO DE KECHUANIZACIÓN

El pueblo kechua, como todos los pueblos, es el resultado de una mezcla de elementos étnicos. Su personalidad se consolidó a través de la historia a medida que la expansión territorial cobraba dimensiones cada vez más amplias. Aún en las condiciones de sumisión que ha soportado desde la conquista, ha resistido a prácticas de asimilación forzosa, y continua expresándose en las formas que le permiten su situación de opresión.

La lengua kechua ha acompañado a su pueblo en el largo recorrido de su consolidación, en ella se conservan los logros espirituales y materiales de diversas épocas.

El proceso de kechuanización está íntimamente unido a los acontecimientos sociopolíticos. Aquí haremos

⁹² Cfr. Steve Stern, *Resistencia, Rebelión y Conciencia Campesina en los Andes*, p. 30.

una breve memoria de ellos para mostrar luego como adquirió en las sublevaciones una importancia fundamental.

Desde que el kechua comenzó a expandirse a partir del litoral peruano, en los primeros siglos de nuestra era, ha ido cumpliendo roles principalísimos como la difusión del culto de Pacha Kamak, antigua divinidad kechua, en los territorios actuales de Ecuador y Bolivia. Luego, como lengua oficial del Inkario, fue el instrumento de homogenización política y cultural de todo el Imperio. Los mitmakunas lo difundieron ampliamente y los chaskis lo utilizaron para la comunicación del Kusko con las regiones lejanas.

En la zona septentrional del Tawantin Suyu, lo que hoy constituye el Ecuador, la lengua que vino desde el Kusko con las tropas comandadas por el general Kiskis, que proyectaba unirse a Rumi Ñawi ante la invasión española, aceleró los procesos de kechuización. Igualmente fue utilizada como elemento de organización en la guerra de guerrillas que comandó el general Rumi Ñawi.

En las ciudades de Cuenca y Kito, ciudades importantes dentro de la red administrativa inkásica, quedaron numerosos personajes emparentados con la nobleza del Kusko, circunstancia que ayudó a mantener la influencia de la cultura y la lengua kechuas.

En estos casos se expresó la tendencia del kechua a constituirse en lengua nacional.

En la época colonial el proceso de kechuanización no cesó. El catolicismo que era el baluarte de los intereses de la corona española, paradójicamente se convirtió en un medio para consolidar el kechua y los elementos étnicos implícitos. La iglesia católica fue el mayor terrateniente y el más feroz explotador a los indígenas, pero desempeñó un papel positivo en la conservación de la lengua y de algunos componentes de la cultura. Además

el sector más ilustrado del clero se pronunció contra el exterminio físico de los indios. En el intento de crear una monolítica comunidad cristiana se utilizó el kechua y la evangelización se hizo en la "lengua general" como la llamaron los españoles.

En las "reducciones" que establecieron los conquistadores no se tomó en cuenta la filiación étnica. Dentro de ellas se hablaban varios idiomas por lo que fue necesario imponer el uso del kechua como lengua mediadora. Hasta ahora muchos de los descendientes de los latifundistas y hacendados ecuatorianos, peruanos y bolivianos hablan, o al menos entienden, la lengua de los Inkas.

Para el siglo XVIII, cuando comienzan las sublevaciones liberadoras, el kechua se había afirmado en extensas zonas.

ANTECEDENTES SOCIO-ECONÓMICOS DE LAS SUBLEVACIONES LIBERADORAS

En el siglo XVII, debido al debilitamiento de los centros urbanos, las haciendas se habían replegado sobre sí mismas, y empezó a darse un proceso de migración del campo a la ciudad.

Las haciendas vendían su producción en los centros urbano-regionales y los indígenas, aunque en pequeñas proporciones, también llevaban los productos de sus mínimas parcelas a los mercados locales. Los que no tenían suficiente tierra comenzaron a trabajar como asalariados en haciendas vecinas, minas u obrajes. Algunos vendían su mano de obra en los trabajos más duros de las ciudades, e inclusive se dedicaban a modestos oficios y accedían así al sistema de monetarización, aunque la mayoría no dejó de pertenecer a la comunidad.

Por su lado los mestizos se fueron estableciendo en los pueblos indígenas, atraídos por las posibilidades de las cajas de las comunidades. Este sector fue el que com-

parativamente creció más, mientras la gran masa de trabajadores kechuas permaneció en las haciendas en situación de agobio.

Se produjo asimismo una notable disminución del poder centralizador de la corona y las comunidades lograron reconstruir en parte su lógica interna dentro de las nuevas demarcaciones territoriales.

Pero en el siglo XVIII la situación varió. Como resultado de las disposiciones borbónicas comenzó un nuevo auge del movimiento anticolonial. Las exigencias económicas internacionales de la corona demandaban mayores ingresos fiscales, que tuvieron que ser soportadas por las colonias y, en particular, por los indígenas.

El solo anuncio de nuevas medidas impositivas enardecía a la población kechua que reaccionaba con violentas protestas contra el régimen. Las sublevaciones se producían una tras otra y no como expresiones aisladas en contra de medidas concretas, sino como rechazo al injusto sistema que permitía la explotación a los indios y al atropello a su cultura.

No todos los levantamientos kechuas devinieron en movimientos mesiánicos, ni abarcaron regiones enteras, ni pusieron en peligro la estructura colonial como ocurrió con la gran rebelión de Tupak Amaryu Kondor Kanki, pero todos estuvieron comprometidos con el anhelo del cambio social y político.

Dentro de los límites de esta obra no es posible analizar todas esas sublevaciones. Solo es dable estudiar las que manifiestan con mayor claridad la situación social, económica y política que las originó, así como los rasgos ideológico-culturales que connotan.

Las sublevaciones libertadoras surgieron en distintas colectividades kechuas: comunidades, caseríos de haciendas, obrajes, barrios marginales de ciudades.

LAS SUBLEVACIONES DE LA AUDIENCIA DE QUITO
Y EL SENTIMIENTO ÉTNICO

Varios autores han estudiado las sublevaciones indígenas en el territorio del actual Ecuador: González Suárez, Pedro Fermín Cevallos, Coba Robalino, los antropólogos Costales, Moreno Yáñez. Sus trabajos han ayudado a identificar los sucesos, los lugares y muchas veces hasta a los líderes principales de las sublevaciones, pero los comentarios que han hecho carecen como ya hemos anotado, de suficiente información étnica. Constituyen, eso sí, referentes importantísimos para reconstruir la historia del pueblo kechua.

Entre los estudios dedicados al tema, son especialmente interesantes los de Segundo Moreno Yáñez⁹³, pues su método de análisis despeja las vías para continuar desarrollando la investigación y su apego a las fuentes histórico-jurídicas permite entender con exactitud los hechos. Algunos de ellos los presentamos aquí a modo de apretada síntesis para luego proceder a un examen del contenido étnico.

A) EL MOTÍN DE POMA LLAKTA (1730)

La comunidad de Poma Llakta, perteneciente a la provincia de Chimbu Razo, había alcanzado una cierta autonomía frente a la administración central. Su territorio estaba vedado a españoles y mestizos y solo se permitía que el correo que iba de Kito a Lima pasara por allí. La gente salía con regularidad a pagar sus tributos y evitaba cualquier confrontación con las autoridades coloniales. Sin embargo, cuando un español del vecino asiento de Alausí pretendió con la complicidad del juez del ramo hacerse con las tierras comunitarias so pretexto de estar

vacantes, los comuneros se opusieron violentamente. El amotinamiento se extendió a los anejos de Zumid, Shuy y Totoras. Los kurakas que tenían la obligación de recoger los impuestos encabezaron el movimiento mostrando solidaridad con sus allegados e inclusive declarando públicamente que ellos "no conocían Rey, ni le obedecían".

Los datos analizados por Moreno Yáñez permiten rescatar el contenido étnico e histórico de este levantamiento. El propio nombre de la comunidad, Poma Llakta (aldea del puma) testimonia que fue poblada desde su origen por mitmakunas y que por largo tiempo recibió influencia del kechua. Se puede deducir, también, que la comunidad contaba con un propio territorio y que mantenían vínculos con comunidades cercanas. Es interesante el sentido de independencia territorial que demostraron los comuneros, más aún cuando estaban sujetos a leyes políticas y económicas ajenas.

El rechazo al rey de España es un dato que aclara la verdadera actitud de los indígenas frente al régimen español, pues contradice la afirmación de más de un investigador que sostiene que el poder monárquico era aceptado sin más.

La actitud de los kurakas es por sí mismas decidora, pues estos formaban parte de la administración colonial.

B) EL LEVANTAMIENTO DE LA VILLA DE RIO BAMBA (1764)

Ya hemos señalado que la dinastía borbónica replanteó las relaciones entre la metrópoli y los terratenientes americanos para recibir los mayores beneficios económicos posibles. Para el efecto las autoridades coloniales se empeñaron en reclutar al mayor número posible de mitayos, de preferencia entre los forasteros que habían huído de sus comunas para asentarse en las ciudades. Estos, según la ley, no debían obediencia a los kurakas y por lo tanto no estaban obligados a servir en las mitas.

⁹³ Segundo Moreno Yáñez, *Sublevaciones indígenas en la Audiencia de Quito*, Centro de Publicaciones PUCE, 1977, Colección Antropológica.

Para reclutarlos se realizaba el censo y numeración respectivos, medidas repudiadas por los indígenas que veían en ellas el anuncio del aumento tributario.

Encabezada por los forasteros estalló la revuelta en la ciudad de Río Bamba (valle del río) y pronto se propagó a los anejos de Kaxa Bamba, Sikallpa, Punín, Columbe y Likto. Con el pasar de los días rebasaría incluso los límites de la provincia.

La acertada organización del alzamiento hizo pensar a las autoridades que había sido planeado con suficiente antelación. Desde el amanecer se pudo ver a los indígenas apostados en lo alto de los cerros que rodeaban las ciudades y los poblados ondeando banderas de bayeta roja. Se podía escuchar el sonido retumbante de bocinas, churos y tambores convocando a la contienda. En los poblados las tropas indias marchaban en orden portando armas rudimentarias. El clima de rechazo generalizado entre la muchedumbre expresaba el odio exacerbado contra los españoles, que mantenían la cruel costumbre de herrar al fuego el rostro de los mitayos. La repulsa a todo lo español está sintetizada en las palabras del corregidor de la provincia, quien informó oficialmente que "permanece la nación india en el odio que concibió a la española desde la conquista"⁹⁴.

Los indígenas combatían conscientes de su inferioridad bélica, pero azuzaban sus sentimientos de rebeldía con gritos como "ya estamos alzados, muera el rey"⁹⁵. El repudio antihispánico incluía manifestaciones evidentes de irreverencia a los símbolos cristianos. Para pacificar a los indios en Sikallpa se llevó a la virgen en procesión, pero la imagen fue despedazada a pedradas.

94 *Ibíd.*

95 *Ibíd.*

El plan de los dirigentes era de largo alcance, pues se trataba de apoderarse de la capital del corregimiento de Río Bamba, matar a los todos los blancos, instaurar un gobierno independiente de las autoridades españolas y colocar a su cabeza a una autoridad real propia.

Según informe del propio corregidor se escuchaba de boca de los sublevados consignas tales como "¡muera el Rey, mueran todos y viva Guaminga! ¡viva Don Juan!" A propósito de estas expresiones la autoridad hizo el siguiente comentario:

He entendido que guaminga entre estos indios es nombre con que aclaman al Inga, porque he maliciado que al que aclaman es a Don Juan, que sería por el último Emperador Don Juan Ataguallpa⁹⁶.

A su manera los indígenas no solo que negaban la autoridad del rey de España y reclamaban un soberano propio, sino que exteriorizaban su visión contraria de la religión impuesta. También han quedado registradas las palabras de un indio que dijo "que les salía mui cara la religión católica y que saliendo del yugo, a que les constituye la fe, qeryan quedar en total libertad"⁹⁷.

El clima de inestabilidad se prolongó por algunos meses. Familias enteras emigraron de la zona del conflicto y algunos indios se quitaron la vida por temor a las crueles represalias que en estos casos imponían las autoridades.

El corregidor fue criticado por la levedad de los castigos que aplicó a los rebeldes y por las medidas conciliatorias que adoptó. Sus propias palabras revelan el interés que puso en apaciguar a la gente: "Esta es una nación que no podemos destruir ni auentar, porque sin ella ni

96 Segundo Moreno Yáñez, *op. cit.*, p. 73.

97 *Ibíd.*

habrá labor de campos, no se adelantará la industria, no podremos subsistir"⁹⁸.

La sublevación de la provincia de Río Bamba pone en evidencia el sentimiento de autoconciencia étnica de la población kechua, sentimiento que dos siglos de colonia no lograron quebrantar.

En un período en que empeoraban bruscamente las condiciones socio-económicas, la fuerza de la cultura y la memoria histórica desempeñaron un papel importante y unieron en la lucha a los kechuas forasteros que vivían en las ciudades y a los de las comunidades. Como compartían la misma percepción de la realidad, lengua y conciencia de un destino común, los hechos históricos asimilados colectivamente hacían que volvieran los ojos al pasado y al anhelo de un gobierno independiente y legítimo. La irreverencia frente a la religión católica por otra parte, demuestra que la percibían como un instrumento de sumisión y que su credo nunca caló profundamente.

La imagen del Inka, presente siempre en los levantamientos de todas las regiones andinas, despertaba sentimientos patrióticos y confería a las protestas un carácter épico. El recuerdo de los Inkas connotaba una ideología de libertad y justicia llegando a consolidarse como tradición cultural y principio de heroicidad.

C) EL LEVANTAMIENTO DE OTAVALO (1777)

Se produjo a raíz del anuncio de una nueva numeración. Comenzó en Kota Kachi, pueblo de la provincia de Imbabura, y se extendió hacia el norte hasta Pasto, y al sur hasta las cercanías de Kito.

Esta vez fueron las mujeres emparentadas con las prestigiosas autoridades étnicas las promotoras. Exas-

98 *Ibid.*

peradas por el temor de que sus hijos sufrieran atropellos y vejaciones por parte del poder colonial llamaron a la revuelta y aunque no fue una rebelión preparada de antemano, a medida que iba tomando cuerpo salió a flote el resentimiento acumulado por siglos, habiéndose cometido actos de violencia y hasta de gran ferocidad.

Las acciones más inhumanas tuvieron lugar en las haciendas y en los obrajes donde se había concentrado más la brutalidad contra los indios.

Siguiendo la tradición el llamado a combate se hizo con música de tambores, bocinas y churos y fue acompañado con gritos como "desde el Rey para abajo todos son unos ladrones", "que muera el mal gobierno y que viva nuestra patria de los indios"⁹⁹.

La lucha de los rebeldes era mirada con indiferencia por los mestizos, pero en ciertas ocasiones los indígenas les obligaron a tomar parte de la refriega, aunque por lo general se ponían del lado de los blancos para enfrentar la furia de los indios.

Cuando los indios entraban a una ciudad cumplían un ritual muy usado hasta ahora para los grandes acontecimientos. Daban tres la vuelta a la plaza, para luego tomar las decisiones del caso. Consta en documentos que en una ocasión penetraron en gran algazara a la iglesia y que cuando se les mostró la eucaristía, respondieron que el santísimo sacramento era solo un pedazo de pan, "tortilla hecha por el sacristán"¹⁰⁰.

En el interior de la iglesia se apoderaron del hierro para hacer hostias, lo torcieron e intentaron romperlo diciendo que con ese instrumento querían herrar a los indios.

99 *Ibid.*

100 *Ibid.*

Cuando el cura les amonestó en nombre de Jesucristo respondieron que no sabían quién era. Los cabeillas de la sublevación se autonombraron capitanes, entre los cuales hubo también algunas mujeres que demostraron valentía y decisión.

Los capitanes, que correspondían a la división dual de la comunidad, llevaban sus propias insignias y ofrecieron repartir la tierra de las haciendas, e incluso llegaron a amenazar de muerte a los kurakas encargados del cobro de los impuestos.

La sublevación fue reprimida con ferocidad por las tropas españolas, y se impusieron castigos ejemplares. La crueldad de que se hizo gala llevó a que las propias autoridades reconocieran los excesos y la ausencia de mediación jurídica.

Los documentos sobre el levantamiento del corregimiento de Otavalo contiene una amplia información histórica, social y cultural de la época y de la región. Los grupos sociales eran pequeños pero mantenían coherencia étnica. En toda la región la penetración y consolidación de la cultura kechua estaba muy avanzada. Así los procesos judiciales y las amonestaciones se explicaban en kechua. Existían comunidad de intereses y la gente se unía en defensa de ellos a pesar de que los procesos económicos y las libertades políticas estaban frenadas.

LAS SUBLEVACIONES EN LA ZONA CENTRAL DEL ANDE.

JUAN SANTOS ATAHUALLPA O EL SENTIMIENTO PATRIÓTICO

En 1742 Juan Santos Atahuallpa levanta la bandera de la insurrección, se proclama el nuevo Apu Inka y como tal declara que está llamado a liberar a sus súbditos de los opresores españoles y a traer prosperidad al pueblo nativo.

Juan Santos fue un mestizo (kechua-español) nacido en Kaxa Marka y educado en el Kusko, en el colegio para nobles indígenas que tenían los jesuitas. Era des-

cediente de Atau Wallpak, cuyo nombre tomó para agregarlo al suyo con la clara intención de simbolizar la futura reconquista del poder por los legítimos soberanos del Tawantin Suyu.

Numerosos autores se han encargado de investigar el carácter de esta revuelta (Loayza, 1942; Varese, 1973; Castro, 1973; Golte, 1980; Stern, 1987). Destacan los prolijos análisis de Francisco Loayza, aunque en ellos, como en los demás dedicados al tema, se evidencia un lamentable vacío, pues se soslaya el carácter étnico-histórico del levantamiento y se pasa por alto el papel revolucionario que cumplió el pueblo kechua. En realidad en la sublevación tomaron parte varios grupos étnicos, pero la fuerza social más importante estaba constituida por los kechuas de las zonas centrales del Perú.

En una lectura histórica más reciente del período de las insurrecciones, la realizada por Steve J. Stern (1987), se señala a esas zonas, incluyendo a Lima, como escenarios de los violentos conflictos sociales motivados por empeño libertario del nuevo Apu Inka. Sin embargo, también en este trabajo se pasa por alto el desafío de los kechuas al poder colonial, a pesar de que fue una viva manifestación del pensamiento patriótico, y un reconocimiento a los derechos de los Inkas a volver a gobernar a su pueblo.

En 1742 los planes subversivos de Juan Santos Atahuallpa empezaron a concretarse con la fundación de un estado independiente que recuerda en mucho al de Willka Pampa. Este nuevo estado duró más de una década y se liquidó solo cuando murió el nuevo Apu Inka. Todas las acciones militares emprendidas por los españoles para derrocarlo fueron inútiles. Los indígenas *kampas* fueron los principales sustentadores sociales del estado rebelde, al que pronto comenzaron a integrarse grupos mul-

tiétnicos (indios, mestizos, negros, mulatos) entre los que sobresalían los kechuas que huían de los repartimientos y de la extorsión laboral.

De ser un movimiento marginal, circunscrito a las regiones fronterizas de la sierra, pasó a generar conflictos sociales en varias provincias del Perú pese a los esfuerzos de los españoles por impedirlo.

El desafío a la estructura del poder hispánico tuvo variantes locales que dependían de las condiciones particulares de cada lugar. Estrategias y tácticas distintas fueron adoptadas por los kechuas y sus aliados. Huídas, desertiones, comunicaciones secretas, disturbios violentos se sucedieron en los años de la convulsión provocada por Juan Santos Atahuallpa.

En los sitios menos controlados por las autoridades la población recibía con entusiasmo al Inka liberador y a sus tropas.

Siguiendo a Stern¹⁰¹ nos detendremos en algunos sucesos que muestran la amplitud del movimiento antihispánico:

En 1743, los arrieros serranos contratados para las expediciones militares en contra de Juan Santos Atahuallpa prefirieron huir y unirse al bando rebelde antes que colaborar con los españoles. Las desertiones y fugas se produjeron sin interrupción durante años.

En la zona de Waru Chiri, de antigua tradición kechua, anterior incluso al estado inkásico, se veía a Juan Santos Atahuallpa como al guía del movimiento libertador. Las rebeliones estallaron ahí en 1750 y 1753. Su influencia se extendió a zonas contiguas. Las dos primeras rebeliones de los kechuas de Waru Chiri se proponían ex-

pulsar a los españoles de la propia Lima, crear un reino independiente y llevar al trono a Santos Atahuallpa. En 1783 se produjo una insurrección en apoyo a Tupak Amaru II.

La fama de rebeldes que adquirieron los kechuas de Waru Chiri había sido bien ganada, pero dos factores jugaron en su contra: la localización de la provincia, colindante con Lima, sede del gobierno colonial, obstaculizaba en gran medida las operaciones subversivas, y, por otro lado, la cercanía al litoral la convertía en un lugar continuamente amenazado.

En los primeros tiempos del levantamiento las incursiones llegaron hasta regiones tan alejadas de la selva como *Kanta*, vinculada por estrechos lazos étnicos a Waru Chiri, lo que permitía una comunicación permanente y eficaz. Las expediciones a sitios tan distintos evidencian el ambiente favorable a la causa de Juan Santos Atahuallpa.

Violentas revueltas se dieron en su apoyo en *Tarma*, *Wanta* y hasta en la controlada *Xauxa*. En *Tarma*, en 1744, una turba intentó matar al Corregidor, prolongándose los disturbios un año; para aplacar los ánimos, las autoridades virreinales decidieron liberar a los kechuas de *Tarma* del pago de su cuota de mitayos de las minas de *Wanka Willka* (Hancavelica). Es importante señalar que la zona de *Tarma-Xauxa* por tradición no se había sometido a los Inkas, pero en la rebelión de Santos Atahuallpa prevaleció la identidad kechua.

Diez años después de comenzado el levantamiento, en 1752, el líder decidió invadir *Xauxa*, establecer allí su plaza fuerte y convocar a los kechuas de la sierra central para alzarse contra el poder colonial de una vez por todas.

El Apu Inka y sus tropas se tomaron *Anda Marka*, donde fueron bien recibidos por la entusiasmada po-

101 Steve, J. Stern, "La era de la insurrección Andina 1742-1782", En: *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes*, p. 64.

blación. La bienvenida tuvo lugar en la plaza central, los súbditos se acercaron a besarle los pies y las manos como muestra de reconocimiento y acatamiento. Pero el corregidor de Xauxa organizó la defensa militar de la provincia, y pidió apoyo para reforzar a su ejército y sofocar la subversión.

Avisado Santos Atahualpa de la envergadura de la arremetida que se preparaba, optó por una rápida retirada, incendiando la iglesia local como un signo más de rechazo a todo lo español. La campaña de Anda Marka fue el último intento armado en nombre de un ideal revolucionario y en contra de la explotación económica y el atropello a los kechuas.

La fuerza ideológica del movimiento dejó huellas profundas en los indios y en los grupos sociales que rechazaban las imposiciones del régimen colonial. En lo posterior continuaron produciéndose otras rebeliones locales en diferentes regiones del antiguo Tawantin Suyu, como escribe Stern:

Después de 1752, Juan Santos Atahualpa se abstuvo de conflictos militares y apariciones en la Sierra. Convertido en una presencia "invisible", Juan Santos se desvaneció gradualmente del escenario serrano. Por un tiempo, sin embargo, los rumores mantuvieron vivo el sueño de una liberación conducida por un Inca¹⁰².

LA GRAN REBELIÓN DE TUPAK AMARU

Y EL NACIONALISMO INKA

El levantamiento de Tupak Amaru, conocido como la Gran Rebelión, continúa conmoviendo la sensibilidad histórica porque ejemplifica el anhelo nacional de un héroe libertario, así como la grandeza de un pueblo que no renuncia a sus ideales.

102 Ibid.

José Gabriel *Kondor Kanki* nació en 1740 en la aldea de *Suri Mana*, corregimiento de *Tinta*, cerca de Kusko. Su lugar natal y otros centros poblados se encontraban dentro del kurakazgo que su familia poseía desde tiempos atrás.

Recibió instrucción en el colegio jesuítico dedicado a los hijos de la nobleza inka. Su ilustración y fortuna personal hacían de él un personaje muy conocido y apreciado inclusive en los círculos de criollos intelectuales progresistas de Kusko y Lima. Adoptó el nombre de *Tupak Amaru* en honor del último Sapa Inka del estado de *Willka Pampa*.

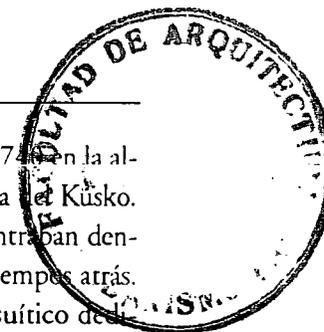
Antes de alzarse en armas se entrevistó varias veces con las autoridades virreinales para interceder a favor de su pueblo y pedir que se le aliviara de las exageradas cargas tributarias. Al mismo tiempo buscó que le reconociera su legítima ascendencia inkásica. Con las pruebas que presentó en 1777 a la Real Audiencia de Lima demostró que era descendiente directo de Juana *Pillku Waku*, hija de *Tupak Amaru Inka*.

Solo al ver frustradas sus expectativas decidió desafiar al poder colonial y proclamar la revuelta armada, que estalló en medio de un extendido clima subversivo. En esa serie de protestas conocidas como "el ciclo preparatorio de la Gran Rebelión", se destaca el movimiento de *Tomas Katari*, kuraka de *Macha* en la provincia aymara de *Chayanta*, en el Alto Perú.

El levantamiento de *Tupak Amaru* no fue una reacción espontánea de descontento de indios nobles y tributarios, sino que las ideas y acciones fueron madurando en el pensamiento del caudillo y en gran parte del pueblo kechua.

LAS DOS POSICIONES DE LA GRAN REBELIÓN

En la decisión de *Tupak Amaru* se fundían dos posiciones fundamentales que reflejaban las características



de la sociedad de la época. Ambas incidieron en el objetivo propuesto y en el desenlace de la Gran Rebelión.

La primera, señalada como mesianismo y basada en elementos culturales kechuas, impulsó a Tupak Amaru a volver los ojos al glorioso pasado de los Inkas, de ahí el nombre que se le dio. El esquema mesiánico le ayudó a cumplir su misión. La segunda posición implicaba una reflexión profunda sobre la situación política y económica de la realidad indígena de la época.

Las tradiciones culturales con que se indentificaba Tupak Amaru ejercían un gran atractivo para millones de personas. El mesianismo invocaba la época inkásica como un tiempo de bienestar compartido y apelaba a la memoria colectiva y a las ideas asumidas por la experiencia espiritual del pueblo kechua.

La ilusión de la vuelta al pasado se conoce como Pacha Kutiy, el retorno al tiempo anterior al tiempo. Esta noción es históricamente explicable y contiene un sustrato de creencias míticas sobre el retorno al pasado y exige la presencia de un héroe que cumpla el mito a través de un rito, en este caso el levantamiento dirigido por Tupak Amaru.

La noción de Pacha Kutiy, fuertemente enraizada entre los kechuas, constituyó un estímulo psicológico para apoyar la subversión, aunque quizás la inercia de la fe haya impedido que la Gran Rebelión concluyera con la victoria.

Además hubo otros elementos culturales en juego. Yuri Zubritski anota como una influencia ideológica importante el folclor y la literatura kechuas. Se conoce, que el drama Apu Ollantay era representado a menudo en las plazas del kurakazgo de Tupak Amaru. El mensaje del drama llegaba como una protesta contra el despotismo y un llamado a la libertad. Utilizado como un instrumen-

to ideológico enardecía a la gente y la preparaba para el levantamiento¹⁰³.

También se ha advertido sobre el importado papel que jugó en la mentalidad de la época la crónica de Garcilaso de la Vega Inka, los "Comentarios Reales de los Inkas", que no solo glorificaban el pasado, sino que también hacen un llamado a la rebelión contra los españoles.

La segunda tendencia surge de la propia realidad colonial, de la injusticia del sistema agravada por las reformas borbónicas, de la crueldad que destruía física y moralmente a los kechuas. Esta conciencia fue reforzada por las ideas del enciclopedismo francés que criticaba abiertamente al régimen monárquico y que ya comenzaba a circular entre los personajes ilustrados del virreynato, entre los que se contaban Tupak Amaru.

Desde esta perspectiva el ideal de Tupak Amaru era realizable. Terminar con la opresión y la violencia era un planteamiento inclusive compartido por algunos mestizos y criollos, tanto más que la rebeldía del pueblo ya estaba a flor de piel y las manifestaciones adquirían cada vez mayor envergadura.

Hasta la lengua ofrece un testimonio del repudio popular a los españoles, se manifiesta en epítetos y conceptos usados para designar a los opresores, que eran considerados *ñakashkas* (maligno, perverso, odioso). Los rebeldes pensaban asimismo que eran *pishtakus*, es decir bestias, demonios, sanguinarios. Se les motejeaba de *puka kunka* como una manera despectiva para referirse al color de la piel y se había generalizado el criterio de que todos los hispanos debían ser exterminados.

La hostilidad a los conquistadores también se expresaba entre la nobleza kechua. Uno de sus miembros,

103 Yuri Zubritski, op. cit.

Calixto Tupak Inka, escribió al rey un documento de nombre bastante extenso: "Representación verdadera y exclamación rendida y lamentable que toda la nación india hace a la majestad el Señor Rey de España y Emperador de las Indias, el Señor Fernando IV, pidiendo los atienda y remedie, sacándolos del afrentoso vituperio y oprobio en que están más de doscientos años. Exclamación de los indios americanos, usando para ello de la misma que hizo el Profeta Jeremías a Dios en el capítulo V y última de sus lamentaciones"¹⁰⁴.

Formalmente este documento constituía una invocación al rey solicitándole que tomara medidas correctivas ante la situación imperante, pero está saturado de fuertes protestas por los abusos de las autoridades coloniales y por la propia esencia del sistema colonial.

Entre la élite kechua kuskeña surgió un sentimiento nacionalista derivado del empobrecimiento y la explotación impuestos a través de tributos exagerados y obligaciones coercitivas, como comprar dentro de las haciendas, así como del atropello cultural y el menosprecio étnico. Sin embargo, el apoyo de la nobleza inka que recibió Tupak Amaru no fue total. Algunos de sus miembros estaban satisfechos con los privilegios que les habían concedido los españoles y se mostraron contrarios a la causa de los tupamaristas. Ese fue el caso de Diego Mateo *Puma Kawa*, kuraka de Chinchero, que contribuyó a la victoria española defendiendo el Kusko contra los sublevados. A raíz de la captura de Tupak Amaru, Puma Kawa encargó una pintura que conmemoraba la ocasión. La obra muestra un puma que vence a una serpiente, bajo la mirada benevolente de la Virgen de Monserrat, patrona de Chinchero¹⁰⁵.

104 *Ibíd.*

105 León Campell, *op. cit.*, p. 130.

Entre los mestizos y hasta entre los criollos que plegaron al movimiento empezaron a germinar sentimientos independentistas, pero como respuesta a una situación diferente.

ORGANIZACIÓN Y EXPANSIÓN DEL LEVANTAMIENTO

El 4 de noviembre de 1780 comenzó la rebelión en Tinta una vez capturado el corregidor Arriaga, a quien se le sometió a juicio, encontrándose culpable de haberse excedido en sus atribuciones legales. Fue ejecutado pocos días después en ceremonia pública.

Al iniciar la insurrección, Tupak Amaru hablando en kechua proclamó sus objetivos: acabar con los europeos como principales autores de todas las malas instituciones, puesto que ya era tiempo de sacudirse del pesado yugo español, "que les gravaba diariamente con nuevas pensiones y hostilidades; que sus arbitrios iban hasta ejecutar iguales castigos en todos los Corregidores del Reyno; exterminar a todos los europeos". Así "era llegado el tiempo y también el remedio"¹⁰⁶.

La revuelta se extendió rápidamente por la sierra del Perú y Bolivia. Un dato recogido por los españoles de la época habla de fuerzas rebeldes de más de sesenta mil hombres. Se sabe que Tupak Amaru utilizó caballos y armas de fuego, pero la mayoría de sus hombres peleaba con espadas y hondas. Motivo poderoso para la adhesión de los indígenas fueron los discursos de su líder en kechua frente a las wakas tradicionales, actitud que fue combatida por la iglesia católica, con lo cual los criollos y mestizos que habían plegado a la causa la abandonaban, convencidos de que se trataba de prácticas herejes.

A medida que la rebelión tomaba fuerza estallaron revueltas en otros lugares. Las comunidades aymaras comenzaron a colaborar con las fuerzas kechuas. Entre

106 Jan Szeminski, *op. cit.*, p. 164.

los jefes que adhirieron al levantamiento estuvo el valiente jefe aymara Julián Apasa (Tupak Katari).

Los combates corrieron diversa suerte y costaron la vida a miles de indígenas. El 9 de marzo de 1781 se inició la batalla por la posesión del Kusko y el asedio a la ciudad duró casi un mes. El ejército español se ensañó contra los kechuas que trataban de tomar la antigua capital kechua.

Por fin, y gracias a la traición de algunos nobles inkas que habían permanecido fieles a la corona española, Tupak Amaru fue hecho prisionero en Lanki, el 18 de mayo de 1781, siendo obligado a presenciar la ejecución de su mujer, Micaela Bastidas, que había sido su mano derecha, apoyo espiritual y consejera militar, así como la de su hijo, de su cuñado y del fiel kuraka de *Akos*.

A Tupak Amaru se le cortó la lengua y se le descuartizó en la plaza del Kusko, atando sus extremidades a cuatro caballos espoleados en distintas direcciones.

Fue condenado como "el vil insurgente José Gabriel Kondorcangui, alias Tupak Amaru y supuesto cacique", culpable de "lesa majestad" por su encarnación del rey inka y por otros actos que "pretendían arrebatar al rey español su reino". El oidor general Arecha, como resultado de todo lo ocurrido, abolió el cargo hereditario de kuraka que había ostentado. Prohibió el uso de ropajes, atavíos y símbolos inkásicos. Proscribió las pinturas o retratos de los soberanos inkas, la escenificación de dramas con protagonistas inkas, como el Apu Ollantay y todos los escritos que hicieran referencia a las antiguas glorias del Tawantin Suyu, incluyendo los "Comentarios Reales de los Inkas" de Garcilaso de la Vega Inka. También se prohibieron los emblemas y las banderas inkas, e instrumentos musicales como churos y bocinas. Incluso pasó a ser ilegal el uso de la lengua kechua¹⁰⁷.

107 León G. Campbell, op. cit. p. 118.

IV EL PUEBLO KECHUA BAJO EL ESTADO NACIONAL

SIMPLES PROCLAMAS REDENTORAS

La independencia de las colonias americanas no significó el mejoramiento de las condiciones de vida del pueblo kechua. Pronto se olvidaron los empeños por liquidar el régimen colonial y hacer justicia a los indios.

El Decreto del Poder Supremo del 27 de agosto de 1821, firmado por el general San Martín, manifestaba que: "Sería un crimen consentir que los aborígenes permanecieran sumidos en la degradación moral a que los tenía reducidos el Gobierno Español"¹⁰⁸, abolía los tributos con los que gravaban a la población indígena e, inclusive, se advertía que serían expulsadas del país las personas que incumplieran la disposición.

Por su lado la proclama de Simón Bolívar sobre la igualdad entre los ciudadanos se refería a la situación de los indios, y afirmaba que ella era,

... incompatible con el servicio personal que se ha exigido por fuerza a los naturales indígenas y con las exacciones y malos tratamientos, que por su estado miserable, han sufrido estos en todos los tiempos por parte de los jefes civiles, curas, caciques y hacendados¹⁰⁹.

108 Yuri Zubritski, Los Incas Quechuas, "Legislación Indigenista Peruana", op. cit., p. 7.

109 *Ibid.*, p. 9.

Los ideales de redimir al indio e igualarlo en derechos políticos y económicos, expresados tantas veces por los criollos independendistas, quedaron en el papel.

LOS CRIOLLOS DUEÑOS LA TIERRA

El poder pasó a la nueva clase dominante, los criollos adueñados de la tierra. Al desplazar a los antiguos colonizadores los descendientes de los españoles se reconocieron como entidades históricas diferentes, se plantearon objetivos económicos y sociales distintos a los de la metrópoli y organizaron los estados nacionales.

Aunque de sedimento nacional escaso, los tres estados andinos al constituirse se fundaron en un nacionalismo criollo, nacido del mestizaje, pero amnésico en relación al pueblo kechua y a los otros pueblos indígenas. Resultaron ser en la práctica aparatos burocráticos que fijaron la territorialidad y el funcionamiento administrativo de las naciones mestizas, excluyendo a los indios, ignorando sus derechos históricos y libertades políticas. Otro hubiera sido el destino del pueblo kechua si se le hubiera permitido incluirse en las nuevas formas políticas que suponían los estados nacionales. No hubiera sido necesario que continuaran aferrándose a una cultura ancestral para sostener su identidad, no hubieran sido víctimas del militarismo y el caciquismo estatales y, en el caso de los kechuas peruanos, no hubiesen sido inmolados por fuerzas militarizadas y políticamente polarizadas.

ESTADOS UNINACIONALES: DEMOCRACIA SIN DEMOS

En 1825 se sentaron las bases para el Estado Boliviano, en 1827 se proclamó la República independiente del Perú y en 1830 surgió el Estado ecuatoriano. En todos los casos se expresó la voluntad de los criollos de tomar en sus manos los destinos de los países y, a pesar del débil sedimento histórico-nacional, poco a poco los estados andinos comenzaron a afianzarse.

El complejo andamiaje que requiere un estado para su estructuración necesitaba de instituciones jurídicas, políticas, económicas, religiosas, pero éstas en ningún caso fueron el resultado de un auténtico desarrollo nacional, más bien se las copió de modelos extranjeros-franceses sobre todo- ajenos a las tradiciones y realidades locales.

Desde un comienzo los estados nacionales se mostraron como órganos incapaces de garantizar la igualdad étnica y no pudieron captar ni recoger las características peculiares de los pueblos indios asentados en los distintos territorios, peor integrarlos en estados multinacionales, idea que no pasó por la cabeza de ningún político criollo. El proyecto estatal se inspiró en las ideas de la Revolución Francesa, que pregonaba "un pueblo, un Estado", y el resultado conseguido fue estados unitarios que dejaban fuera de su sistema y funcionamiento a los pueblos indios.

LA PROLONGACIÓN DEL RÉGIMEN SERVIL

Sobre la infranqueable división antagónica entre terratenientes y campesinos, que coincidían con la oposición étnica criollo-mestizo e indígena-kechua, se fueron definiendo las sociedades nacionales mayores de los tres países andinos: por un lado las naciones-estado ecuatoriana, peruana y boliviana, como naciones opresoras, y por el otro el pueblo kechua como nación oprimida. En los centros textiles y en las haciendas se prolongó el antiguo orden colonial bajo los auspicios de las constituciones políticas republicanas. Según Pío Jaramillo Alvarado, el estudioso ecuatoriano de la cuestión indígena:

En el Ecuador continuó siendo el indio lo que fue en la época colonial: un siervo de la gleba, trabajador sin salario, bestia de carga; sujeto al trabajo de "sol a sol", concierto en las haciendas, con un salario irrisorio o

nulo, y sin personalidad propia, sin igualdad ni libertad ante los hechos y ante la ley¹¹⁰.

Lo mismo ocurrió en el Perú y en Bolivia.

Los excesos del régimen servil se manifestaron sobre todo en las zonas rurales y en relación al trabajo agrícola de las haciendas. La iglesia, con sus monasterios y cofradías, últimos reductos de las regalías de la corona española, siguieron siendo propietarias de las tierras sin restricciones legales.

DAKILEMA O LA ESPERANZA KECHUA

En la época republicana, durante el siglo XIX, en el Ecuador se mantuvieron los tributos que oprimían al indio. García Moreno otorgó el cobro de los diezmos a la iglesia, la cual a su vez lo entregó a los llamados "rematistas".

Además se había expedido una ley que obligaba a los indígenas a trabajar dos días en los caminos nacionales sin remuneración alguna y con penas de prisión y multas en caso de no hacerlo. Esto generó un marcado descontento y agitación.

El 18 de diciembre de 1871 el recaudador de diezmos y tributos, que fue desde Río Bamba al valle de Kacha, llegó a la choza de un indígena y exigió el pago de los tributos. El demandado argumentó que ya había satisfecho otros cobros, pero el funcionario insistió y el indio le propinó un garrotazo haciéndole caer de la mula sobre la cual se desplazaba. Los indios que se habían acercado a la escena quisieron linchar al diezmero, pero Dakilema, joven kechua de la zona, caracterizado por su inteligencia y valor, lo impidió y ordenó que se lo llevase a una colina donde fue atado a una picota; ahí se lo juzgó

y se lo encontró culpable. Dakilema dio esta orden: "ahora sí matémoslo, porque otras leyes no existen".

La muchedumbre se ensañó con el diezmero hasta quitarle la vida. Dakilema hizo arrastrar el cadáver atado a la cola del animal y mandó que algunos restos del funcionario fueron colocados en estacas para escarmiento de los blancos, tal como habían hecho en su momento los españoles con los despojos de los indios.

Las bocinas, los churos y las fogatas convocaron al levantamiento de los kechuas de la zona. Dos mil indios se congregaron en la iglesia de Kacha donde Fernando Dakilema fue proclamado Inka, entre gritos de "Dakilema ñukanchi Hatun Apu".

El nuevo monarca dudó al comienzo pero acabó por comprender que tenía una obligación con su pueblo y aceptó la investidura. Nombró como jefe de su ejército a José *Morocho*, encargándole la creación de un regimiento de caballería, y designó a varios mensajeros para informar de su proclamación por toda la región. Pronto llegaron alcaldes y regidores de varios lugares, quienes juraron lealtad al soberano, así como exterminar a los blancos.

Dakilema y sus capitanes convinieron en atacar Yarukies, Sikallpa, Kaxa Bamba y Punín. Sin embargo, el cadáver del funcionario, dejado cerca de un pueblo de "blancos", permitió que el gobernador de Chimbo Raso fuera alertado y pudiera disponer la movilización de tropas del ejército y la milicia.

Los indígenas, armados de lanzas y piedras bajaron de las colinas circundantes al pueblo de Yarukies. Más soldados y milicianos de Río Bamba alcanzaron a llegar para defender el pueblo. El ataque de los kechuas fue repelido con cargas de fusilería que provocaron una gran mortandad. Dakilema decidió retirar sus fuerzas a Kacha y las poblaciones de Sikallpa y *Kaxa Bamba*. Diez mil in-

110 Pío Jaramillo Alvarado, *El Indio Ecuatoriano*, Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana, p. 273.

dios se congregaron alrededor de Sikallpa y avanzaron hasta la plaza logrando ahuyentar a la milicia y apoderarse del pueblo. Pero no se detuvieron sino que avanzaron hacia Kaxa Bamba, donde se habían concentrado los blancos y mestizos de varias localidades.

Los combates fueron encarnizados. Muertos y heridos sembraron los caminos. Indígenas, mestizos, blancos y milicianos se agolpaban en la plaza y sus alrededores impidiendo la intervención de la caballería de Morrocho, que decidió que sus jinetes entraran a pie.

La resistencia de los "mishus" (mestizos) fue tenaz, lo que desconcertó a los indígenas, desmoralizados por la falta de apoyo de la caballería. Las armas de fuego también hicieron lo suyo. Lo que pudo haber sido una victoria se convirtió en derrota. Los tabúes y supersticiones frente a los blancos fueron el principal enemigo de los indios. Finalmente se produjo la desbandada.

Considerando que sería imprudente participar directamente en los enfrentamientos, el caudillo permaneció en una colina aledaña a Kaxa Bamba. Al dar el encuentro a sus fuerzas les increpó con dureza por su falta de valor, pero su ira fue inútil: los sublevados estaban sumidos en el temor y la desmoralización.

A pesar de todo Dakilema sintió que debía seguir luchando aunque fuera solo por defender sus principios de justicia y a pesar de que su gesta estuviera condenada al fracaso. Reagrupó a sus fuerzas y decidió lanzarlas contra Punín. Un familiar suyo, Pacífico Dakilema, comandó dos sorprendivos ataques la víspera de la fecha fijada para la toma de Punín.

Protagonista de primer orden en el alzamiento de Punín fue la mujer kechua Manuela León, quien comandó un numeroso batallón. Los indígenas avanzaron hacia el valle a pesar de que los disparos de la milicia pro-

vocaron numerosas bajas entre sus filas. Manuela León se trezó en combate cuerpo a cuerpo con un teniente y lo liquidó con su lanza. Las fuerzas rebeldes se tomaron Punín. Las casas de los blancos y sus oficinas fueron saqueadas e incendiadas. Después del festejo por la victoria los indios abandonaron el pueblo al conocerse el inminente avance de las tropas gubernamentales, a pesar de la oposición de Manuela León que quería enfrentarlas y morir con honor.

Los indígenas intentaron reagrupar sus tropas pero para entonces numerosos batallones de soldados y milicianos ya ocupaban la provincia de Chimbo Raso dedicándose a perseguir a los insurrectos que todavía ofrecían resistencia.

Durante seis días el alzamiento de Dakilema mantuvo en jaque a las fuerzas del gobierno y en sobresalto al país entero.

Sus capitanes pidieron al gobierno el indulto de los sublevados y sorprendentemente García Moreno decretó la amnistía.

Dakilema no huyó. Permaneció en Kacha esperando su detención. Se entregó a los soldados y fue llevado a la cárcel de Rio Bamba, donde se encontraban presos más de doscientos indígenas que habían participado en los alzamientos.

El 8 de enero de 1872 Manuela León fue fusilada en Rio Bamba. Los indios y el propio Dakilema tuvieron que presenciar la ejecución. Varios cabecillas fueron condenados a muerte y otros a prisión y trabajos forzados, a pesar del "indulto" de García Moreno.

El 23 de marzo Dakilema fue sindicado "por delitos de motín, asesinatos, robos e incendios", ratificando su condena el mismo García Moreno. Todo el proceso se realizó bajo el imperio del código militar y la provin-

cia de Chimbo Raso permaneció en estado de sitio durante tres meses.

El 8 de abril de 1872 Dakilema fue fusilado en Yarukies. Las últimas palabras que dirigió a los indígenas fueron: "Shuyay, mana kewaychu ñuka churi" (Esperen sin abatirse, hijos míos).

TRIBUTO, CONCERTAJE Y TERRITORIOS COMUNALES

Antes de la Independencia las Cortes de Cádiz habían abolido el trabajo forzado de los mitayos y el tributo; sin embargo en los años siguientes se restableció esta carga impositiva, aunque desapareció definitivamente la mita. Simón Bolívar, en 1821, abolió el tributo, pero él mismo lo volvió a imponer en 1829¹¹¹.

En la época colonial el tributo recaía sobre los indios encomendados, se pagaba varias veces al año y estaban exentos de él los kurakas y sus hijos mayores. En los primeros años de la Colonia el tributo indígena consistía en "frutos de la tierra" y en hilados y tejidos, pero paulatinamente se fue introduciendo el pago en dinero. Otra forma de pago era la prestación personal, que acabó por prohibir la Ley de Indias aunque en la práctica persistió durante mucho tiempo. Las disposiciones legales de la República resucitaron el viejo tributo colonial, que fue adquiriendo el carácter de un impuesto monetario con que se gravaba a los indios en beneficio exclusivo del Estado. Se lo recaudaba de acuerdo al número de adultos por comunidad o hacienda. La República lo interpretó como la base para adquirir una parcela al efectuarse la partición de las tierras comunales.

El tributo de indios solo fue abolido de modo definitivo en la segunda mitad del siglo XX.

111 Cfr. Gerardo Fuentealba (1983), "La Sociedad Indígena en las primeras décadas de la República: continuidades coloniales y cambios

PERSISTENCIA DEL CONCERTAJE

Según el sistema de concertaje los indígenas eran "concertados" en sitios públicos y luego llevados a las haciendas, a las minas o a los obrajes.

El concertaje se constituyó en una forma de trabajo servil en provecho sobre todo de los terratenientes y sin control del aparato estatal. Para mantenerlo se imponía el endeudamiento de los indígenas y la prisión por deudas, las cuales se traspasaban de una generación a otra, con lo cual los indios quedaban atados indefinidamente a las haciendas. El concertaje se mantuvo después de la Independencia y persistió durante mucho tiempo en la época republicana como medio de crear riqueza para los hacendados.

La República estableció la libertad de las partes para contratar, pero al indio no le quedaba más remedio que atarse a la tierra de su patrón, acorralado por las necesidades económicas para vender su fuerza de trabajo a cambio de un salario miserable. Con el sistema de endeudamiento el concertaje devino en régimen servil, determinando que el grueso de la población indígena tuviera que vivir en las haciendas.

LOS TERRITORIOS COMUNALES

Los territorios comunales, llamados también resguardos, que datan de la época precolombina, constituyeron y siguen constituyendo aún hoy en día, espacios de protección para la supervivencia de núcleos étnicos kechuas. Los resguardos se mantuvieron desafiando a los cambios históricos. Guillermo Hernández Rodríguez anota que:

Los resguardos no tuvieron ni en la colonia ni en la república una existencia apacible. Sus rasgos comunales, incrustados dentro de una organización individualista, en-

republicanos" Nueva Historia del Ecuador, Vol. 8., Quito, Corporación Editora Nacional, 1983, p. 51.

traban en pugna con el ambiente económico y social. Su historia es parte integrante del martirologio de la raza indígena. Los resguardos son islotes y salvavidas sociales, que llevan a los supervivientes del naufragio dramático de la conquista. La colonia y la república se han orientado por criterios diversos frente a esas agrupaciones. El ambiente individualista al acentuar ha venido reduciendo cada vez más el espacio vital del resguardo¹¹².

La República liberal se empeñó en dividir los territorios comunales. El mismo Bolívar reiteradamente insistió en que las tierras colectivas debían ser repartidas. Aunque la repartición demoró algunos años, los indígenas que recibían parcelas individuales tarde o temprano las vendían. Fuera de sus territorios comunales los kechuas quedaron a merced de las adversas condiciones que el régimen de propiedad individual imponía. Cuando adquiría tierras comunales el nuevo propietario convertía a los indios en sumisos arrendatarios.

Bajo el régimen de libertad individual desaparecieron gran número de comunidades kechuas pues no todas lograron salvarse de las nuevas disposiciones legales.

Cuando un kechua lograba retener una pequeña parcela de tierra se veía impedido de acceder a créditos baratos y pasaba a engrosar las filas de los peones o de los arrendatarios.

CABILDOS INDÍGENAS Y OTRAS DISPOSICIONES

Los cabildos indígenas datan de la Colonia y son un calco de los que existían para los españoles. Ejercían ciertas funciones dentro de los "pueblos indios" y permitían limitar el poder de las autoridades indias, sirviendo además de vínculo con las autoridades seccionales.

112 Guillermo Hernández Rodríguez, *De los Chibchas a la Colonia y a la República*, Caracas, Edic. Internacionales, 1978, p. 305.

Las leyes republicanas dispusieron que hasta que los resguardos no se repartieran a los indígenas en propiedad, éstos mantendrían los cabildos que les garantizaba la ley para administrar y repartir los bienes de la comunidad. Los indios, sin embargo, quedaban sujetos a los jueces de las parroquias.

A más de los cabildos se garantizaron ciertos derechos que revelaban aunque en forma limitada y contradictoria los cambios históricos acaecidos. Entre estas disposiciones están la prohibición de obligar a los indígenas a servir en el ejército y la milicia, así como la designación de defensores de indios, cuyo deber era protegerles y presentarles en todos los asuntos civiles y criminales¹¹³.

Normas legales de este tipo implicaban un relativo reconocimiento de los derechos indígenas, pero entrañaban al mismo tiempo un fuerte menosprecio a su dignidad humana.

LA INEFICIENCIA DEL RÉGIMEN AGRARIO EN LA REPÚBLICA Y EL ATRASO DE LOS KECHUAS

La irracional distribución de la propiedad agrícola concentrada en pocos dueños, las grandes extensiones sin cultivar, la persistencia de anacrónicos sistemas de remuneración y los bajos niveles técnicos de explotación de la tierra determinaron que la agricultura se volviera ineficiente. Todos estos factores fueron determinantes para frenar el desarrollo capitalista de los países andinos y contribuyó en forma directa al atraso de los kechuas, cuya masa poblacional permanecía enclaustrada en las haciendas.

Los kechuas de la zona oriental del Ecuador, llamados *yumbos*, descendientes de la población que migró

113 Para el estudio de las Exenciones y Privilegios indígenas, consultar Alfredo Rubio Orbe, *Legislación indigenista del Ecuador*, En: Gerardo Fuentealba, op. cit., p. 61.

de zonas serranas como Pimampiro, también fueron sometidos al concertaje en las haciendas, y sus condiciones de vida fueron aún más severas que la de las kechuas serranos. Del yumbo dice Pío Jaramillo Alvarado que "los misioneros han hecho un paria, los indios del Putu Mayu y del Napo han sido asesinados y explotados por los caucheros". Y en otro párrafo:

El quichua se ha mantenido en las doctrinas en la Sierra y en el Oriente, con premeditación y alevosía, como lengua oficial para la explotación del indio (...). Por ahora el indio concierto del Oriente, tiene todas las cargas y sufrimientos del indio serrano, más el misterio de la montaña, que ha permitido la despoblación del Napo, con la venta de indios para las haciendas del Marañón y especialmente del Brasil¹¹⁴.

El pueblo kechua es anterior y posterior a la conquista, a la Colonia y a la República, pero desde el 26 de julio de 1533, con de la ejecución de Atau Wallpak Inka, pasó a subordinarse a estados ajenos que han pretendido suplir su identidad de origen. La Independencia no fue tal para el pueblo kechua.

Ecuador, Perú y Bolivia, deben sus fronteras a las disposiciones impuestas por la administración colonial.

Las naciones modernas en los primeros períodos de la República, al menos en la conformación social, no diferían una de otra. Sin embargo, las circunstancias históricas de cada una de ellas, han ido forjando sus peculiaridades propias. Sobre este telón de fondo resaltan las diferentes situaciones y condiciones de desarrollo del pueblo kechua.

EL PUEBLO KECHUA EN EL PERÚ

Luego de la Independencia las relaciones entre el aparato estatal y los kechuas se expresaron solo en el cobro

114 Pío Jaramillo Alvarado, op. cit., pp. 42 y 43.

de impuestos a los indígenas. La Confederación Peruano-Boliviana, creada por Santa Cruz, pudo permitir la unidad territorial étnico kechua, pero apenas duró tres años.

A partir de 1848 se inició en el Perú un breve período de reformas favorables a los indígenas, que no lograron contrarrestar los vestigios feudales que soportaban los kechuas. Cien años después de la Independencia seguían como siervos en las haciendas. A cambio de un pedazo de tierra, de no más de media hectárea, un campesino debía trabajar en la propiedad del patrón algunos días por semanas, y enviar un *pongo* (sirviente) por varios meses al año, a la casa de éste.

Los campesinos kechuas continuaron comercializando sus productos tradicionales y apacentando sus reducidos hatos de ganado. Algunos lograron conservar sus tierras, pero como estaban cercadas por las haciendas, dependían de éstas para pastorear y para sembrar en terrenos de regadío. Por estas actividades debían pagar alquiler o devengar la utilización de los recursos con trabajo personal. Al venderse la hacienda o cuando el dueño decidía terminar el trato con los indígenas, los echaba a la fuerza o éstos se veían obligados a migrar a las ciudades.

CONTRA LA USURPACIÓN DE LAS TIERRAS COMUNALES

Los movimientos de los kechuas no cesaron, pero con el pasar del tiempo, los objetivos de sus luchas fueron cambiando, dejó de plantearse el restablecimiento del estado inkaiko y las reivindicaciones se orientaron contra la usurpación de las tierras comunales.

En 1919 fue promulgada una ley que preservaba el derecho de los comuneros indígenas a la tierra, pero en la práctica no varió el orden establecido y la lucha de los kechuas tuvo que proseguir.

En 1921 se realizó un importante Congreso Indígena en el que tomaron parte delegados de las comuni-

dades y de otros grupos de la población india, incluyendo mineros y artesanos, a raíz del cual se formó un comité en defensa de los derechos de los indígenas del Tawantín Suyu, que no alcanzó mayor organización ni poder de decisión.

En 1930 se organiza el Partido Comunista Peruano sobre las bases ideológicas del Partido Socialista fundado por José Carlos Mariátegui, quien en sus tesis a favor de los indígenas enfocó la situación de éstos desde el punto de vista de la lucha de clase, pero sin percatarse que las comunidades indígenas constituyen pueblos. Mariátegui sostenía que,

Todas las tesis sobre el problema indígena que ignoran o eluden a este como problema económico-social son otros tantos estériles ejercicios teóricos -y a veces solo verbales- condenados a un absoluto descrédito¹¹⁵.

Hacia los años 60 se hicieron sentir varios movimientos en el agro peruano y en las haciendas las comunidades kechuas se organizaron en sindicatos. Las marchas, manifestaciones y tomas de tierra se sucedían con frecuencia. Para entonces solo el 3% de los peruanos poseía más del 80% de la tierra cultivable o de pastoreo.

Líderes mestizos inspirados por el triunfo de la Revolución Cubana, volvieron los ojos al campo. Hugo Blanco consiguió un respaldo considerable entre los kechuas, pero sus acciones no tuvieron mayor proyección.

APARECE EL SENDERO LUMINOSO

Apenas en 1979 se concedió a los indígenas el derecho al sufragio. Hasta la década anterior los kechuas habían constituido cerca de la mitad de la población peruana, pero casi todos eran analfabetos, pues su lengua no

115 José Carlos Mariátegui, *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*, Lima, Editora Amauta, 128, p. 35.

era reconocida oficialmente y por lo mismo no se enseñaba en las escuelas.

En 1964 el Partido Comunista, que había apoyado la organización de los indígenas en sindicatos, se dividió entre maoistas y filosoviéticos. La ruptura fue provocada por Abimael Guzmán, para ese tiempo catedrático de Filosofía en la Universidad de Aya Kuchu y miembro de Bandera Roja, facción maoista del Partido. Seis años después conformó Sendero Luminoso, grupo radical que desde sus comienzos se presentó como una organización autoritaria, absorbente y vertical que pronto enroló a jóvenes campesinos kechuas en sus escuelas militares. Las acciones de Sendero Luminoso acarrearón a la larga consecuencias ominosas para el pueblo kechua peruano.

En un primer momento los kechuas vieron en el grupo una salida posible para su crítica situación de pobreza y abandono, pero a la postre esa vía solo logró empeorar las cosas. Empeñado en la "revolución social", Sendero fue insensible a la compleja y particular cuestión indígena y lo que es más, fue incapaz de reconocer en los kechuas, más allá de campesinos atípicos, a un pueblo entero que había permanecido por siglos en condiciones de sumisión, pero dueño de una identidad histórica y por lo tanto merecedor de la libertad política.

Abimael Guzmán al definir al Perú solo como un país semifeudal y semicolonial trató de conjugar el marxismo maoista con la tradición indígena, para lo cual forjó una identidad histórica social inapropiada para los indios.

La táctica de Sendero para captar el apoyo indígena consistió en introducirse en las comunidades kechuas, montar juicios populares y ajusticiar a quienes no querían cooperar con sus planes y el nuevo orden establecido. De ese modo se impedía que los kechuas reflexio-



naran y decidieran sobre sus propios problemas, coartándoseles la libertad de relacionarse con el mundo exterior.

La reforma agraria llevada adelante por el gobierno de Juan Velasco Alvarado, en la década de los 60, acabó con las propiedades que superaban las 30-50 hectáreas. Las antiguas haciendas al ser divididas y repartidas sin la asistencia económica y técnica necesarias no trajeron beneficios a los indios. El estado fue incapaz de optar por medidas que contrarrestaran el vacío de poder que dejaban los terratenientes. Muchos kechuas abandonaron el campo para emigrar a Lima y sumirse en los laberintos de una aculturación forzada inducida por el afán de insertarse en un medio social y cultural ajeno y hostil. Los kechuas que no dejaron sus tierras siguieron viviendo de manera precaria y algunos pasaron a formar parte de cooperativas de autosubsistencia.

Sendero Luminoso al tratar de aproximarse a los kechuas para ganar su apoyo, invocó creencias y tradiciones ancestrales de éstos, conservadas ante la imposibilidad de acceder a un conocimiento crítico.

En tales circunstancias la cultura kechua no constituyó por sí misma un factor que favoreciera la identidad de su pueblo, sino más bien un elemento coadyuvante a la confusa causa de Sendero, puesto que no se la adoptaba como un sistema de valores de proyecciones contemporáneas, sino como un instrumento de manipulación. Tampoco el repertorio de himnos, saludos y símbolos de Sendero propiciaban la identidad kechua, tanto más cuanto que la política ejercida causaba no solo rupturas culturales sino también territoriales.

Un ejemplo de la manipulación de la cultura kechua conducida por Sendero es la interpretación que hace de la unidad de los opuestos complementarios. Según la cultura kechua tradicional, las comunidades están divi-

didadas en dos ayllus que chocan entre sí para estimular las relaciones sociales entre ellos, pero Abimael Guzmán intentó equiparar esta noción con el postulado marxista que sostiene "la necesidad de las contradicciones sociales de las que surge inevitablemente la revolución". Al respecto, Salvador Palomino, antropólogo kechua y secretario general del Consejo Indígena de Sudamérica, ha aclarado que los contrarios en las culturas andinas no son antagónicos sino complementarios. Y aclara, "la perspectiva clásica marxista se aplica a las sociedades verticales, individualistas y occidentales y no a la nuestra"¹¹⁶.

EL PUEBLO KECHUA EN EL LABERINTO PERUANO

Palomino ha sido perseguido por la policía peruana acusado de pertenecer a Sendero Luminoso, pero también ha sido tildado de "perro traidor" por los militantes de Sendero. En una de sus declaraciones públicas dijo:

Sendero Luminoso trata de penetrar en el pensamiento andino usando un cierto tipo de contradicción, pero no es la nuestra, y esta condenado al fracaso. Nuestro tiempo vendrá, y seremos invencibles. Lima ya se están andinizando¹¹⁷.

El asedio sufrido por este investigador por parte de las fuerzas del orden y de las senderistas ilustra la situación del pueblo kechua atrapado entre los poderes que quieren imponer el poder a través del poder. El estado peruano utiliza los mismos medios que trata de reprimir.

Si Sendero Luminoso instaure comités populares en pueblos, comunidades y distritos urbanos, la fuerza pública obliga a los indígenas a formar grupos de auto-defensa, las rondas. Sendero las aplasta brutalmente y los

¹¹⁶ Salvador Palomino, En: Simón Strong, Sendero Luminoso, Buenos Aires, 1993, p. 93.

¹¹⁷ *Ibid.*

militares y policías masacran a la población kechua cuando no coopera con ellos.

Los kechuas que abandonan el campo se van acomodando como pueden en las desérticas zonas que rodean a Lima. Se dedican a oficios y ocupaciones humildes y muchas veces riesgosas. Su pobreza se agrava con el racismo, son mal vistos por su lengua, su cultura y el color de su piel. No encuentran en la ciudad puerto seguro. Se amontonan en los suburbios y en los barrios periféricos que carecen de condiciones mínimas de salubridad y servicios. Así los problemas que sobrellevan en el campo los trasladan junto con ellos a la ciudad.

LA PESADILLA DE LA DROGA

Pero hay algo más que sacude el mundo kechua, el negocio de la droga. En 1975 los sembríos de koka ocupaban cerca de mil hectáreas. La extensión fue creciendo a medida que se incrementaba el negocio ilícito hasta alcanzar la extensión de 200.000 hectáreas. Perú es el país donde se cultiva la mayor cantidad de hoja de koka en el mundo. En 1988 su tráfico significaba el 70% de los ingresos totales de las exportaciones del país.

La koka ha sido cultivada tradicionalmente por los kechuas para quienes tiene un valor cultural, económico y social relevante. Cuando comenzó la persecución indiscriminada para lograr la erradicación de estos cultivos, los traficantes obligaron a los campesinos a reducir los precios bajo amenazas de muerte, lo que les llevó a buscar en el mensaje de Sendero Luminoso una esperanza de redención.

LA INCAPACIDAD DEL ESTADO

La crítica situación social del Perú desacredita al estado frente a los indígenas, sobre todo por la incapacidad de crear condiciones de seguridad en el agro. Al dejarse en manos de un ejército y una policía carentes del

sentido de pertenencia étnica la resolución de complejísimo problemas solo se consigue que los campesinos desconozcan a las autoridades oficiales, que replican sembrando el terror y llenando las cárceles.

El único esfuerzo que se ha hecho desde el estado a favor del pueblo kechua, es la Política Nacional de Educación Bilingüe, que funciona como una unidad dentro del Ministerio de Educación desde que el kechua fue reconocido como lengua oficial en el Perú. La declaración de la igualdad del kechua y el castellano no pasó de las palabras y las buenas intenciones. La contraposición del castellano frente al kechua muestra la situación de una lengua dominante y otra dominada, pero constituye un problema que va más allá de la cuestión lingüística.

Sin embargo, hay que destacar el esfuerzo de los lingüistas, educadores, antropólogos y sociólogos peruanos por revalorizar la lengua y la cultura kechuas, aunque sus intenciones carecen de propósito político. La educación bilingüe kechua-castellano ha contado con el apoyo de organismos internacionales y a veces con el del propio estado peruano.

VOCES DE DESACUERDO

El Movimiento Revolucionario Tupak Amaru (MRTA), ha sido acusado por Sendero Luminoso de ser un grupo promovido desde las esferas oficiales, pero en realidad lo que ha ocurrido es que el MRTA ha buscado terminar con la polarización establecida entre Sendero y las fuerzas del orden. Para este movimiento Sendero ha desprestigiado la revolución en América Latina. Más moderados que los senderistas, los emerretistas han aceptado diálogos con varios grupos sociales. De hecho en sus filas militan indígenas, aunque tampoco el MRTA ha llegado a plantear la necesidad de una política que responda tanto a la unidad del país como a la realidad de los diversos pueblos que habitan en él.

En este complejo panorama la voz de desacuerdo de mayor fuerza moral es la que eleva la facción progresista de la iglesia católica, denominada Teología de la Liberación, que cuenta con personalidades reconocidas y respetadas como el padre Gustavo Gutiérrez, uno de sus principales ideólogos. El objetivo de la Teología de la Liberación es politizar a obreros y campesinos desde el evangelio, pero sin aculturarlos. No es raro escuchar a los sacerdotes progresistas hablar de la "teología kechua", y darle a esta la misma valoración que a la teología cristiana. La Teología de la Liberación ha tratado de frenar el avance de Sendero Luminoso y proteger a los indígenas sin que importe su militancia o pertenencia política. Se plantea reformar la sociedad poniendo en vigencia los derechos humanos. La nueva iglesia también llamada iglesia de los pobres no ha podido eludir la amenaza de Sendero Luminoso ni la crítica del gobierno.

ALTERACIÓN DE LA PERTENENCIA ÉTNICA

Desde los años sesenta, cuando comienza a configurarse Sendero Luminoso, los kechuas peruanos han atravesado un período de alteración en su pertenencia étnica, pues no han podido tomar en sus manos una lucha propia que responda a sus intereses y anhelos.

El Perú necesita de una verdadera democracia amparada por una Constitución que incorpore de manera real a millones de indígenas a los beneficios del Estado. En palabras del antropólogo peruano Enrique Mayer:

Tendrían que ser los estados nacionales y sus organismos internos los que acepten, negocien e implementen junto con los grupos indígenas organizados de cada país cómo y en qué forma se ha de proceder en cada circunstancia y momento histórico para reconocer y hacer valer los derechos indígenas (...). Las implicaciones de

aceptar y validar los derechos indígenas son profundas y transformatorios para los estados americanos¹¹⁸.

LOS KECHUAS EN BOLIVIA

La estructura aún colonial de Bolivia mantenía a la población kechua, en los primeros tiempos de la República, en situación de asilamiento y rezago económico. Las relaciones capitalistas estaban frenadas por las supervivencias coloniales.

Las haciendas tenían un dominio casi hegemónico sobre la propiedad de la tierra y la mano de obra del campesinado kechua, que en su mayoría era monolingüe. El sistema de servidumbre, llamado colonato equivalía al de wasi punko del Ecuador y determinaba que los indígenas prestarán servicios domésticos y transportaran los productos que requerían los terratenientes.

Los kechuas, aún antes del establecimiento del dominio inkásico ya ocupaban vastas zonas del territorio de la actual Bolivia y su población aumentó con las medidas de expansión del Tawantin Suyu. Hasta hoy los kechuas (el pueblo indígena más numerosos de Bolivia) ocupan los valles del sur-este del país, la parte norte de Potosí y también se distribuye en algunos asentamientos cercanos al lago Titi K'aka. La estrecha vecindad que mantienen con los aymaras, en varias regiones ha determinado una identidad kechua-aymara.

Luego de la derrota de la guerra del Chako en Bolivia surgieron partidos políticos y sindicatos obreros que influyeron en la población indígena para que conformara alianzas reivindicativas contra la injusticia social imperante.

118 Enrique Mayer. "Mesa Redonda sobre Raíces", Acuerdo de Cartagena, Lima, s/e, s/f.

En los gobiernos militares y nacionalistas de Toro y de Busch Becerra se expidieron algunos decretos a favor de los campesinos, lo que influyó para que los indios brindaran cierto apoyo a los gobiernos castrenses. El gobierno del presidente Villaroel (1943-1946), abolió la servidumbre en las haciendas para favorecer a los indígenas. Tratando de ganar el apoyo de la parte más numerosa de la población boliviana, el gobierno organizó en 1945 un Congreso Indígena en el que tomaron parte más de 5.000 delegados.

En ese Congreso se planteó el problema de la tierra y el de la insostenible situación servil a que estaban sometidos los indios, y el gobierno se comprometió a solucionar las demandas indígenas. Se procedió en consecuencia a expropiar cien mil hectáreas de tierra al poderoso industrial Aramayo para entregárselas a los campesinos. Aunque con esta medida no se resolvía el asunto agrario, la expropiación causó alarma entre los poderosos terratenientes y políticos del país y Villaroel fue depuesto.

A raíz del derrocamiento se suscitaron importantes levantamientos indígenas. Los kechuas del norte de Potosí, de vigorosa tradición de rebeldía, realizaron prolongadas huelgas de brazos caídos en las haciendas. En 1946 Villaroel fue ahorcado por una horda de mestizos en la ciudad de La Paz.

EL LEVANTAMIENTO DE AYO PAYA

Luego de la muerte de Villaroel, el hacendado de Yayani, en la región de *Ayo Paya*, departamento de Kocha Pampa, restituyó la servidumbre e incrementó los abusos y exacciones contra los kechuas¹¹⁹, pero éstos ya te-

119 Posiblemente los kechuas de Kocha Bamba se instalaron en el valle cumpliendo la política de colonización de Wayna Kapak, Eric Nathan Wachtel citado por Xavier Albó "De Mnristas a Kataristas", Varios Autores, *Resistencia, Rebelión y Conciencia Campesina*, op. cit. p. 386.

nían una organización más coherente y decidieron levantarse en defensa de sus derechos.

En 1947 los kechuas de Ayo Paya se sublevaron contra la arbitrariedad del terrateniente. La rebelión se desarrolló del 4 al 10 de febrero. El 4 una gran masa de indios atacó la casa de hacienda empleando dinamita y saqueando víveres, herramientas y otros objetos. Esa misma noche los indígenas avanzaron hacia otras haciendas de la zona, donde se les sumaron más campesinos; continuaron su periplo hacia las haciendas ubicadas a mayor altura y consiguieron más adherentes. En la hacienda de *Llajma* eliminaron al propietario. Al tercer día empezó la movilización de efectivos militares y policiales desde *Kocha Pampa* y Oruro. La mayoría de los indios se replegaron, pero un grupo dirigido por Hilarión Grájeda siguió su avance y atacó varias haciendas. Su objetivo era llegar hasta Oruro y conseguir refuerzos.

A pesar de ello, la fuerza pública los desarticuló. Numerosos campesinos fueron apresados y torturados. Grájeda fue el principal dirigente del levantamiento y sus consignas respondían a las propuestas formuladas en el Congreso Indígena de 1945.

Las fuerzas militares y policiales tardaron varios días en sofocar la rebelión de Ayo Paya. Las mujeres fueron amenazadas con la destrucción de sus casas y en, efecto algunas fueron quemadas. Un campesino fue muerto a golpes.

A los detenidos, entre los que habían varias mujeres, se les acusó de diversos cargos, sin que casi nadie asumiera su defensa. La prensa tildó de criminales a los sublevados y los terratenientes pidieron "castigos ejemplificadores" para ellos.

Mientras se realizaba el juicio, los hombres y especialmente las mujeres cuyos maridos estaban presos

fueron víctimas de todo tipo de excesos por parte de los terratenientes y las comisiones policiales.

La mayoría de los presos permanecieron detenidos cerca de seis años mientras se llevaban a cabo las investigaciones. Un minero de apellido Muñoz, que encendió el taco de dinamita cuando se inició la revuelta, fue condenado en ausencia a la pena de muerte. Diecinueve campesinos recibieron la misma pena. Otros 113 fueron sentenciados a ocho años de prisión. Luego de la revolución de 1952, el Gobierno del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), otorgó amnistía general a los presos de Ayo Paya.

El levantamiento de Ayo Paya marcó el fin del régimen servil, aunque no reivindicó con suficiente decisión el derecho a la propiedad de la tierra, pero aún así repercutió en minas, ciudades y campos y dejó sentir el vigor de los kechuas.

En la Constitución se establecieron ciertas garantías a favor de los indios, que sin embargo no se cumplieron en la práctica, originando la consiguiente desconfianza de los indios hacia los procedimientos legales.

EL MNR Y SU INTERÉS POR LO INDÍGENA

La vigorosa participación de los indígenas en las luchas sociales atrajo el interés del MNR, que se aproximó a ellos con fines políticos.

Desde 1949 en Bolivia se desarrolló una serie de huelgas protagonizadas principalmente por mineros aborígenes. Los reclamos clasistas alcanzaron tal intensidad que recibieron el apoyo de varias organizaciones bolivianas y latinoamericanas.

Victor Paz Estensoro, jefe del MNR, asumió el poder y durante su mandato se nacionalizaron las minas de estaño, se estableció el sufragio universal y se emprendió una tímida reforma agraria. Apenas el doce por cien-

to de los campesinos kechuas y aymaras llegaron a recibir títulos de propiedad, y grandes extensiones de tierra continuaron en manos de los ricos hacendados.

El gobierno del MNR fue incapaz de entender a cabalidad la cuestión indígena. Entre las categorías de campesino e indio se trazó un signo de total equivalencia; más aún, en los documentos del partido se suprimió el término indio para reemplazarlo con el de campesino. Lógicamente que los membretes no lograron cambiar la realidad boliviana, cuya población es hasta hoy eminentemente indígena. Respondiendo a su parcializada visión clasista, el MNR intensificó la formación de sindicatos rurales que adquirieron características particulares de acuerdo al contenido étnico del grupo y a sus tradiciones. La política oficial prescindió de las formas elementales de pertenencia histórica y asumió un supuesto carácter homogéneo para los pueblos indígenas, lo que llevó a incurrir en graves equivocaciones políticas. Sin embargo, a pesar de tan errada concepción los sindicatos apoyaron la reforma agraria. Pronto el gobierno empezó a servirse de ésta para mantener a los indígenas en situación de dependencia política, reproduciéndose así el modelo de dominación patriarcal entre el Estado y los súbditos.

La alianza entre los gobiernos militares y el sindicalismo duró varios años hasta que en 1968 entró en crisis. Los campesinos tomaron conciencia de haber sido utilizados y entendieron el pacto como una relación sin solución de continuidad. Los sindicalistas fueron adquiriendo conciencia independiente, insospechada fuerza autogestionaria y visión crítica frente a los procesos que vivía Bolivia. En esta nueva actitud jugó un papel importante el movimiento katarista, que reivindica el significado revolucionario de Tupak Katari, héroe del pueblo aymara contra el dominio hispánico.

Para entonces las ideas de justicia y dignidad fueron acelerándose con la lucha, captura y muerte del Che Guevara, y el gobierno tuvo que enfrentarse al movimiento guerrillero que operaba en las zonas campesinas del sureste.

EL MOVIMIENTO KATARISTA-INDIANISTA
Y EL SINDICALISMO INDÍGENA

El movimiento katarista-indianista entendía la realidad de los indígenas como un sector mal articulado a la sociedad boliviana y se oponía al racismo y a la agresividad de los bolivianos "no indios". Aunque expresaba sobre todo la experiencia del pueblo aymara sus postulados se hicieron extensivos a otros pueblos indios.

El sindicalismo indígena, distinto del sindicalismo oficial encontró pronto el reconocimiento y el respaldo de la Central Obrera Boliviana (COB). Ambos sectores jugaron un papel decisivo en el proceso por la democracia en Bolivia.

La izquierda marxista jugó un rol importante en la organización indígena a pesar de reducir, ella también, la cuestión indígena solo a lucha clasista y eliminar la proyección nacional de los pueblos indios. Por su lado, los sindicatos se fueron masificando en el agro y ocupando espacios organizativos importantes.

En 1973 se realizó en los imponentes recintos de Tiawanaku un encuentro de especial trascendencia que se resumió en un manifiesto clandestino publicado en kechua, aymara y castellano. Este recogía los reclamos de los pueblos indios y ubicaba la cuestión indígena como un conjunto de convicciones e intenciones políticas para afirmar y hacer valer sus derechos históricos. Fue difundido en plena dictadura de Banzer y permitió superar por fin el reduccionismo clasista.

En 1979 tuvo lugar un Congreso de unidad campesina convocado por la COB, que reflejó la tesis del

peculiar y complejo carácter de la cuestión indígena. Desde entonces el discurso político de los indios ha ido madurando aceleradamente y ya en 1983 se planteó la necesidad de un Estado Boliviano Plurinacional, como una estructura que afirme desde sus instituciones los derechos de los pueblos indios.

El discurso político indio resultó ser un arma poderosa para recordarle al estado boliviano su secular olvido de lo indio. Mas, la lucha indígena no se resuelve solo con vehementes consignas ni con cargos políticos. La mayoría de los bolivianos, entre estos los indígenas, sufren de aguda pobreza, de falta de tierra, de pésimas condiciones de vida y salud. Según el legislador Miguel Urioste, del partido Bolivia Libre "después de 40 años de reforma agraria, existe la evidencia de que se requiere una segunda medida redistributiva de la tierra, pues esta se ha concentrado en muy pocas manos"¹²⁰.

En 1993 fue elegido Vicepresidente del país el aymara Víctor Hugo Cárdenas, lo cual ha reforzado positivamente la imagen de sí mismos que tienen los indios. Su presencia en el gobierno abrió perspectivas favorables para ellos y su voz ha explicado con claridad, que la opresión al indígena es múltiple: económica, cultural, lingüística, educativa, política, ideológica.

En Bolivia, como en los demás países andinos, la situación de pobreza extrema, de desnutrición, hambre y epidemias esta en relación directa con las características étnicas. Xavier Albó, sacerdote jesuita, que ha dedicado su vida a la defensa de los derechos de los pueblos indios, ha señalado que de las diez provincias más pobres del país nueve son de altísima concentración indígena, sobre todo

120 Miguel Urioste, citado por Gonzalo Rojas Ortuste, "Democracia en Bolivia", Hoy Mañana, La Paz, CIPACA, 1994, p. 35.

en el área kechua o en la frontera kechua-aymara. Son las provincias de Arke, Pakari, Bolívar, *Pampa Charkas*, Chayanta e Ibañez en el norte de Potosí; Muñecas y Saavedra al norte de La Paz.

Albó también ha subrayado que,

... hay que dejar bien sentado que el derecho humano que más se sigue violando en la Bolivia Indígena es el de tener acceso a una vida digna. Son ahora muy pocas las muertes violentas de indígenas, si lo comparamos con lo que ocurría antes de 1952 y con lo que ocurre aún en algunos otros países cercanos... pero la violación más sistemática al derecho fundamental a la vida es ahora a través de esa muerte lenta y prematura que supone vivir en un estado de pobreza crónica, incluso extrema¹²¹.

Los indios de Bolivia están conscientes que sus reclamos son sobre todo de índole económica, pero que éstos solo podrán resolverse si se acomete en forma global el desarrollo de sus pueblos.

Los indígenas se conectan de diferente manera y en distinto grado con su propia tradición; hay muchos que para sobrevivir han adoptado estructuras de funcionamiento añejas, así como para encontrar estrategias apropiadas que los integren y les den una personalidad organizativa. Las comunidades alejadas y atrapadas en su medio ambiente original expresan mayor adhesión interna, cohesión que necesita también ser reconocida por el estado.

Muchos grupos indígenas adoptan estructuras de funcionamiento y logran generar fuerzas integradoras: ayllus, comunidades, sindicatos, organizaciones campesinas, obreras, cooperativas, círculos cultu-

121 Xavier Albó, "Derechos Indios en Bolivia", *Los derechos de los pueblos indios y el Estado*, Quito, Abya-Yala, 1998, p. 15.

rales. Estos grupos representan la búsqueda de núcleos sociales y étnicos para proteger sus derechos por la vía democrática.

En esta proliferación de unidades hay algunas comunidades kechuas que han quedado como paradigmas de la antigua identidad, incluyendo formas de pertenencia étnica, cultural, geográfica. Existe en aquellas una conciencia que les ha permitido resistir a la asimilación, tales los casos de las comunidades de *Tara Buko* y *Amarete*, que se perciben a sí mismas como a un grupo original frente a los "otros", de quienes esperan su reconocimiento. Han encontrado formas de vida que quizás a esta altura de la historia resulten atávicas y residuales, pero que no dejan de expresar un fino sentido estético y ético.

Son numerosos los casos de los kechuas y aymaras que prefieren abandonar todo vínculo con su tradición con tal de no someterse al terror que conlleva el negocio de la koka, pero ese olvido resulta doloroso y traumático.

Las migraciones temporales y definitivas aislan a los individuos de sus territorios ancestrales y vuelven difícil la conservación de la identidad, que solo en la dimensión nacional sería posible sostener inclusive en las ciudades.

Es verdad que en muchas urbes de Bolivia se hablan profusamente las lenguas indígenas, pero éstas a la larga sirven como medios de asimilación a la sociedad ciudadana, ya que aisladas de otros factores favorables (económicos, sociales, políticos) pierden su fuerza.

SE ABREN POSIBILIDADES DE DEMOCRACIA PARTICIPATIVA

El estado boliviano desde 1994 ha comenzado a legitimar modelos de desarrollo administrativo que no anulan las iniciativas democráticas de las unidades indígenas sino que más bien las refuerzan amparando su singularidad conservada o adquirida. De esta manera ha decretado medidas para mejorar el sistema educativo (ley

1565) y para superar los efectos de los errores históricos cometidos en la educación.

La Ley de Participación Popular No. 1551 es un mecanismo legal con el que se pretende apoyar la democracia participativa. Convierte a las unidades indígenas en sujetos de cooperación estatal reconociéndoles su personería jurídica y convirtiéndolas en sujetos de derecho conforme a dicha ley, en la cual se prevé la creación de los comités de vigilancia que permiten a los indios participar en los asuntos municipales.

Los temas de la jurisdicción territorial y elecciones aún están en debate, pues su criterio justo de ordenación territorial presupone considerar memoria histórica, sentimientos socio-culturales y realidades objetivas.

Mientras tanto, la Confederación Sindical Unica de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), la más representativa organización indígena ha ido adquiriendo coherencia y apertura. Siempre habían sido los aymaras los que habían dirigido la organización, hasta que dejando de lado los juicios regionalistas, se ha optado por alternar la conducción y elegir a un kechua como secretario ejecutivo. Además se daba una contraposición entre el poder del sindicato obrero y la democracia comunitaria, pero esto también se ha ido solucionando. Poco a poco la CSUTCB va aprendiendo a negociar y a superar la desconfianza, por demás justa claro está, a las instituciones oficiales.

En 1983 la CSUTCB planteaba como tesis política el estado plurinacional para reivindicar la identidad y diferencia indígena frente a la sociedad mestiza, compleja y atomizada. Diez años después se propone constituir la Asamblea de Nacionalidades para hacer posible las condiciones de autonomía que eviten la dominación del estado.

Tanto las propuestas de las organizaciones indígenas como las del estado por ahora no pasan de ser guías que permiten continuar trabajando y experimentando. Lo importante es que los indígenas ahora ya hablan por sí mismos, pues como ha dicho Victor Hugo Cárdenas:

Después de 500 años de silencio comunal y después de 169 de exclusión republicana tomamos la palabra para decir nuestra verdad. Hemos vivido una historia de permanente lucha por la libertad y la justicia, por la democracia pluricultural y multiétnica. Hoy arribamos al tiempo de un nuevo Pacha Kutiy, de un cambio fundamental. Los Bolivianos unidos comenzaremos a transformar esos 500 años de exclusión y marginamiento¹²².

EL PUEBLO KECHUA EN EL ECUADOR

El concertaje se mantuvo después de la independencia hasta bien entrado el período republicano. En 1857 fueron eliminados los tributos de los indígenas al Estado.

El gobierno de Eloy Alfaro no eliminó el concertaje y solo estableció leyes para controlar los abusos del sistema. Sin embargo, decretó la confiscación de las haciendas de las comunidades religiosas pero sin afectar a los terratenientes privados, parte de los cuales apoyaban al liberalismo.

El pensamiento liberal, la revolución mexicana, el naciente ideal socialista y la necesidad de la expansión de la agricultura en la costa ecuatoriana influyeron en la opinión pública para poner fin al concertaje, y el presidente Alfredo Baquerizo Moreno sancionó su abolición en 1918, lo que generó un gran rechazo en los sectores conservadores y terratenientes.

122 Gonzalo Rojas Ortuste, "Democracia en Bolivia", *Hoy y Mañana*, La Paz, Cuadernos de Investigación No. 41, 1994, p. 52.

La hacienda había sido el resultado de un complejo proceso iniciado en la Colonia en el área andina para incorporar la fuerza de trabajo indígena al proceso de generación y extracción de excedentes. Junto a las haciendas coexistían las comunidades kechuas, caracterizadas por sus elementos organizativos, la propiedad colectiva de la tierra, las relaciones de reciprocidad, el carácter étnico particular y fuertes vínculos de parentesco.

En 1937, se dictó la Ley de Organización y Régimen de Comunas y el Estatuto Jurídico de Comunidades Campesinas. Este último reconoce el carácter histórico de las comunidades, muchas de ellas kechuas y más o menos dispersas dentro de las haciendas, donde los indígenas tenían la calidad de wasipungueros, yanaperos, aparceros y arrimados.

CAMBIOS EN LA ESTRUCTURA AGRARIA

Diversos factores internos y externos influyeron para la supresión de las relaciones precarias y para los cambios de la estructura agraria.

La Alianza para el Progreso, creada por el gobierno de los Estados Unidos en la década de 1960, impulsó la reforma agraria en América Latina con el fin de eliminar las relaciones no capitalistas en el agro, lo que favoreció la eliminación de formas atrasadas, el desarrollo del mercado interno y el aumento de la productividad agrícola. Desde la óptica de la Alianza para el Progreso, la reforma agraria debía impulsar algunos cambios sociales y evitar que el descontento social llegara a producir situaciones que pudieran afectar la estabilidad del sistema.

A partir de 1959, cinco años antes de que entre en vigencia la Ley de Reforma Agraria, algunos terratenientes comenzaron a entregar las parcelas a los wasipungueros a fin de terminar con las relaciones

precarias y como pago de haberes. Por lo general, los terrenos entregados eran de menor extensión y peor calidad que los del wasi pungo precedente y casi siempre fue eliminado el acceso de los wasipungueros hechuas a los recursos de la hacienda (agua, pastizales, leña) que había regido por siglos.

Esta entrega anticipada de tierras se llevó a cabo fundamentalmente en los provincias del norte de la Sierra, (Karchi, Imbabura y Pichincha) donde la producción se iba orientando cada vez más hacia la ganadería lechera. En Chimbo Raso, Azuay y Kañar los terratenientes se opusieron tenazmente a las entregas, pues en estas provincias la agricultura se basaba fundamentalmente en el uso intensivo de la mano de obra precarista, por lo cual los hacendados se resistían a los cambios que intentarían acabar con las relaciones precapitalistas en el agro o que limitarían el tamaño de las propiedades. En Tunwurawua y Bolívar existían muchos wasipungos y, por lo tanto, las entregas fueron muy escasas.

Con el fin de disminuir la presión de los kechuas campesinos sobre las tierras de las haciendas, los terratenientes plantearon la necesidad de colonizar las tierras baldías de la región amazónica y el noroccidente, y en 1959 se creó el Instituto Nacional de Colonización.

En el período 1959-1961 el presidente Velasco Ibarra estableció la Comisión Nacional de Reforma Agraria para agilizar los cambios en el agro. Durante el gobierno de Arosemena Monroy (1959-1961) se planteó un programa de abolición de los wasi pungos que no llegó a concretarse debido a la resistencia de un importante sector de terratenientes.

Varios proyectos de ley de reforma agraria fueron presentados por latifundistas, funcionarios y técnicos del gobierno, partidos políticos y legisladores, pero en

ninguno se tomó en cuenta los planteamientos de los kechuas campesinos.

LA LEY DE REFORMA AGRARIA

La Ley de Reforma Agraria fue sancionada el 11 de julio de 1964 por la dictadura militar gobernante, que estableció lo siguiente:

- Tierras a expropiarse serán las no explotadas por más de 3 años y aquellas deficientemente explotadas (en relación a las demás de la zona) después de 3 años para hacerlas eficientes. El límite máximo de expropiación en la Costa es de 2500 hectáreas, más 1000 has de pastos y 800 más 1000 de páramos en la Sierra.

- Quedan abolidos el huasipungo y la yanapa. Los huasipungueros con más de 10 años reciben las parcelas en propiedad. Si tienen entre 5 y 10 años, deben pagar la diferencia. Los wasipungueros podrán ser reasentados, pero podrán usar los pastos durante cinco años siempre que sigan trabajando para la hacienda.

- Se permite la aparcería y se admiten arrendamientos hasta 8 años después de ser promulgada la ley.

Esta ley resume los planteamientos de los diferentes proyectos anteriores. Sin embargo, fue puesta en práctica únicamente durante el período de la dictadura militar (1963-1966). La Reforma Agraria virtualmente se paralizó durante los gobiernos siguientes (Clemente Yero-vi, Otto Arosemeña y Velasco Ibarra).

El gobierno militar reformista de Guillermo Rodríguez Lara (1972-1976) retomó el proceso y dictó la Segunda Ley de Reforma Agraria, continuando con las afectaciones e impulsando desde el Estado algunas reivindicaciones campesinas, lo cual generó gran oposición entre los sectores terratenientes.

El Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización (IERAC) llevó a cabo los procesos de afectación

de tierras de las haciendas y entregó a los kechuas títulos de propiedad de las pequeñas parcelas de los wasipungos o de las situadas en los suelos más pobres. La política del IERAC contribuyó a la minifundización del campo especialmente en zonas habitadas por los campesinos kechucas de Pichincha e Imbabura y sobre todo, de Chimbo Rasu, Bolívar y Káñar. Según la ley de Reforma Agraria, el minifundio, es una parcela que por su extensión no permite la generación de un excedente agropecuario comercializable ni la obtención de un nivel de ingresos compatible con las necesidades vitales. La baja calidad de las tierras entregadas, la falta de asistencia técnica para el cultivo y la falta de crédito favoreció la migración hacia las haciendas de la costa, en especial a las azucareras, o hacia las grandes ciudades, Quito y Guayaquil.

El IERAC dirigió un amplio proceso de colonización de zonas selváticas del Oriente y Noroccidente, encaminado a disminuir la presión sobre las tierras por parte de campesinos de la Sierra y la Costa, lo que dió lugar a la conformación de un importante número de propiedades de extensión media (hasta 50 hectáreas). Entre los colonos, se contaron campesinos kechuas serranos.

El aumento de la población en las zonas de minifundios ha generado un aumento de la población de campesinos sin tierra y la consecuente migración hacia las ciudades, donde han engrosado las filas de los trabajadores informales y de los mendigos.

Recién en los años setenta las haciendas públicas pasaron a ser propiedad de las cooperativas campesinas. En aquellas a menudo las mejores tierras quedaron en poder de los ex-wasipungueros en detrimento de los antiguos arriados y aparceros.

El objetivo de los sectores terratenientes modernizantes de convertir las haciendas en empresas agrope-

cuarias coincidió con los objetivos del movimiento campesino en cuanto al acceso a la propiedad de los wasi pungos y a la supresión de servicios en las haciendas.

Desde hace muchos años, en algunas de éstas los campesinos kechuas se movilizaron contra los constantes abusos por parte de los patronos: agresiones físicas, acusaciones falsas y engaños, retención y no pago de los salarios y trabajos gratuitos, sobre todo a las mujeres.

La reforma agraria determinó la desaparición de las formas precarias y precapitalistas de tenencia de la tierra de los campesinos en el Ecuador y la consolidación de las relaciones capitalistas y salariales del agro. Los campesinos indígenas pasaron de ser wasipungueros, yanapas y arrimados a minifundistas, campesinos sin tierra, campesinos cooperados, peones agrícolas, colonos propietarios, migrantes en las ciudades y en muy pocos casos se convirtieron en medianos propietarios. La mayoría de éstos continúan formando parte de los sectores más pobres de la sociedad ecuatoriana. No tienen acceso al crédito ni a la salud, a la educación de buen nivel y a los servicios básicos y lo que es peor, carecen de un pedazo de tierra que les permita vivir con un mínimo de dignidad. La reforma agraria solo afectó los intereses de los terratenientes más atrasados, que querían mantener las relaciones precarias y precapitalistas de producción en sus haciendas.

LA BURGUESÍA AGRÍCOLA CONTINUA ASOCIADA
A LA IDEOLOGÍA DE EXPLOTACIÓN SERVIL

La clase latifundista, a pesar de la presencia de una burguesía agrícola integrante de ella, está asociada ideológicamente al prototipo de la explotación servil. Esta clase ha dispuesto de la tierra, el medio más efectivo de lograr poder económico, que se traduce en prestigio social y protagonismo político. Su ideología frente al indígena campesino expresa el temor a los

cambios sociales y económicos que puedan afectar a sus prerrogativas.

La gran propiedad agraria se concentra en manos de los terratenientes pero no produce los alimentos suficientes para el sustento de la población ecuatoriana. Enormes extensiones de suelo cultivable están dedicados a la ganadería en perjuicio del cultivo de productos que consume el pueblo. Las empresas ligadas a la agricultura elaboran productos destinados a una élite cada vez más restringida. Por otro lado, buena parte de la tierra agrícola se dedica a los cultivos de exportación, a los que la gran mayoría de ecuatorianos no tienen acceso.

En cambio, en las reducidas parcelas de los campesinos kechuas se producen los alimentos esenciales para el consumo diario, a pesar de que aquellos no cuentan con asistencia técnica ni créditos.

Además, el mal manejo secular de la tierra ha terminado por arruinar zonas enteras de cultivos, lo que pone en evidencia la falta de técnicas apropiadas, entre las que hay que incluir las que los indígenas manejaron un día como parte de su cultura milenaria.

A todo esto hay que añadir el uso de la represión de la fuerza física contra los campesinos. En el desalojo de los comuneros que ocuparon pacíficamente ciertas haciendas de Imbabura, por ejemplo, no solo participaron las fuerzas policiales sino también bandas paramilitares financiadas y organizadas por algunos hacendados.

MECANISMOS SOCIALES Y DESPLAZAMIENTO INDÍGENA

El trabajo asalariado, sobre todo en los últimos años, como ya se ha dicho, moviliza a los kechuas hacia las ciudades, ante todo hacia Quito y Guayaquil, donde encuentran trabajo en la construcción, en los mercados o en los muelles (caso de Guayaquil), para vender su fuerza de trabajo. También se convierten en vendedores de

quincallería o de comida barata en las calles. Los que migran a Otavalo desde las comunas cercanas se dedican a vender sus cotizadas artesanías textiles en mercados y calles de la urbe.

Los kechuas de la zona de Tiwa, cuyos cuadros testimonian artísticamente la vida y la historia de sus comunidades, se trasladan a vivir a Quito, donde hay demanda para su producción. Comunidades enteras quedan temporalmente casi despobladas del elemento masculino, que se desplaza hacia los centros urbanos.

En las ciudades los kechuas sufren mayor desamparo y pobreza que en el campo, forman barrios marginales mal adaptados al funcionamiento de la ciudad. Estos suburbios repiten las condiciones de la vida rural, pero agravadas por la falta de espacio y la desorganización familiar.

No siempre los migrantes dejan su identidad en el campo. Las primeras generaciones que llegaron a Guayaquil tendían a habitar en barrios étnicos y a regresar temporalmente a sus comunidades, sobre todo de la provincia de Chimbo Raso, sin integrarse a la ciudad. En la actualidad hay un dinámico grupo de jóvenes estudiantes y profesionales que procuran conservar su identidad tradicional en medio de las condiciones de la vida citadina.

La inmigración a Quito es con mayor frecuencia temporal y en años recientes se ha dado una reacción colectiva contra la aculturación forzosa. Los kechuas citadinos se han organizado en barrios que recuerdan por sus características a las comunidades, tal es el caso de Hattun Ayllu que acoge a los kechuas migrantes y a los mestizos que quieren integrarse a ella. En sus planes está, en primer lugar la defensa de la lengua y la identidad histórica. Por cierto estas situaciones creadas por los propios

indígenas y por su capacidad de restituir su personalidad, no entran en las consideraciones del estado que tendría que planificar y ejecutar políticas orientadas a acoger y proteger la migración kechua.

Los kechuas de la Amazonía están integrados en organizaciones regionales y como los de la sierra están empeñados en llevar adelante cambios sociales y políticos. El problema fundamental que soportan ahora es la degradación y destrucción de su medio ambiente por la acción de las compañías transnacionales, en especial petroleras, que no solo les impiden que dispongan a su albedrío de sus recursos naturales sino que con sus actividades anti-ecológicas atentan contra su existencia.

El proceso de industrialización en el Ecuador es aún débil, pero es el factor que más contribuye al cambio de la estructura de clases. Las migraciones se intensifican a medida que se desarrollan las industrias. La mayoría de los obreros kechuas son trabajadores temporarios que no renuncian del todo al trabajo agrario y mantienen nexos con sus antiguos patrones de vida.

La penetración del capitalismo, cada vez más agresivo, en la estructura agraria no ha desplazado del todo a la economía seminatural o a la natural. Los indígenas se transforman en proletarios y subproletarios. Día a día aumenta el número de kechuas sin tierras. Las venden obligados por el papel negativo de los intermediarios, por la carencia de instrumentos de labranza moderna y por la escasez de insumos agrícolas.

La industria nacional es incipiente y el sector obrero kechua no constituye un sector vigoroso. El proletariado en buena medida se va formando no por la acción de la primaria burguesía nacional, sino por la presencia del capitalismo internacional en la economía del país.

PRECEDENTES HISTÓRICOS

DE LA REAFIRMACIÓN ÉTNICA KECHUA

Desde 1926 el movimiento campesino recibió el apoyo del Partido Socialista y, luego de establecido algunos años después, del Comunista, que impulsó la formación de los primeros sindicatos campesinos, cuya base mayoritaria la constituían los kechuas de las zonas rurales.

Destacan los tenaces esfuerzos combativos de los kechuas de las regiones de Olmedo, al norte de Kayambe, donde los wasipungueros, yanapas y arrimados formaron sindicatos a partir de 1927.

El empeño principal de éstos se orientó hacia la posesión de las haciendas públicas que representaban una significativa parte de las tierras laborables. Las reivindicaciones de los indios incluían, además, el aumento de salarios, la disminución de la jornada de trabajo, la mejora de las condiciones de laboreo, el pago salarial a las mujeres.

La organización indígena expresada en los sindicatos fue fortaleciéndose y expandiéndose a otros sectores de la sierra.

En esos años sobresale la acción cumplida por Dolores Kakuango, que comprometida en la lucha por la tierra supo asociarla con la afirmación de la personalidad colectiva y los elementos étnicos propios. No deja de ser admirable y paradójico, al mismo tiempo, que esta dirigente a pesar de que ella misma era analfabeta planteara la necesidad de educación a los niños en escuelas kechua-castellano. Su iniciativa permitió que algunos niños kechuas aprendieran a leer y escribir en su lengua.

En 1943 se reunió una Conferencia de dirigentes indígenas que dió algún impulso al movimiento. En 1944 se conformó la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI) con el apoyo del Partido Comunista y la Confederación de Trabajadores del Ecuador (CTG).

La FEI permitió el desarrollo del movimiento kechua y encauzó algunos reclamos, pero no planteó con fuerza suficiente la reivindicación de las tierras en posesión de los grandes latifundistas.

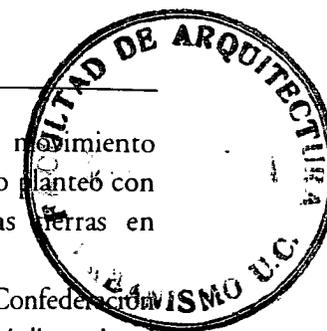
En 1938 se había fundado la Confederación Ecuatoriana de Obreros Católicos, que procuró distanciar al movimiento indígena de la izquierda ecuatoriana sin proponer a cambio nuevos contenidos para la lucha, ni tomar en cuenta la específica religiosidad de los indios. Por lo mismo no fue acogida con entusiasmo por el movimiento indígena.

En la historia de los reclamos agrarios ha sobresalido otra mujer kechua: Tránsito Amawaña. Su profunda rebeldía la enfrentó con la brutal explotación que sufrían los indígenas.

En las décadas del 50 y el 60 los indígenas comienzan a asumir la dirigencia y la organización del movimiento. En sus análisis insertan su problemática en la cambiante realidad del país, cuya modernización agraria se expresó en la promulgación de la Ley de Reforma Agraria de 1964, con cuyo carácter y objetivos no estuvieron conformes. Las protestas se dirigieron contra los rezagos del régimen de servidumbre y la política del gobierno, pero hubo casos de compra de tierras de haciendas por parte de los campesinos más acomodados para formar cooperativas.

Mientras tanto las comunidades que no estaban sujetas a los wasipungos de las haciendas se vincularon a los centros parroquiales y a los cabildos de la administración general. De acuerdo a la Ley de Comunas, las comunidades habían pasado a depender del Ministerio de Agricultura, bajo el supuesto de que eran colectividades campesinas atípicas y no células vivas de un proceso étnico específico.

Las ideas de la Revolución Cubana calaron hondo en los partidos de izquierda. La división y repartición



del latifundio pasó a ser una preocupación importante de su ideología, con lo que la causa indígena se reforzó, divulgándose la justicia de sus reclamos y comenzando a reconocerse el papel decisivo que podían cumplir las masas campesinas en la transformación del país.

Los empeños indios obtuvieron también el apoyo de los sectores progresistas de la iglesia católica, que a partir de 1962 toma como referencia para su acción evangelizadora los postulados del Concilio Ecuménico Vaticano II. La iglesia de Río Bamba, con el obispo Leonidas Proaño a la cabeza, ya ocho años antes se había pronunciado a favor de los indios, identificándose con sus anhelos y en contra de la explotación, el discrimen y la desigualdad que soportaban.

En una de las haciendas de la diócesis, llamada Monjas Corral, que luego fue parcelada y repartida entre los indígenas, se construyó el complejo Tepeyac, que incluye varios edificios dedicados a la capacitación obrera y campesina.

En 1965, bajo iniciativa y patrocinio personal del obispo Proaño, se puso en servicio un sistema de escuelas radiofónicas para colaborar con la educación de los indios.

A partir de los hechos anotados el movimiento indígena inicia un proceso encauzado a cumplir por sí mismo sus objetivos, abierto a perspectivas más amplias y prometedoras.

ECUADOR RUNACUNAPAC RICCHARIMUI (ECUARUNARI)

En 1972 se constituye la organización Ecuador Runacunapac Riccharimui (ECUARUNARI). Su nombre kechua significa "el paulatino despertar de la conciencia de los kechuas ecuatorianos", que refleja cuanto habían avanzado los indígenas en la comprensión y el análisis de su situación y de sus esperanzas.

La publicación, en 1988, del libro *Las Nacionalidades Indígenas en el Ecuador -Nuestras propuestas organizativas*, escrito y editado por las diversas organizaciones aborígenes del país, permite apreciar la evolución del movimiento indio y resulta muy significativo porque implica la expresión de una voz propia y sin intermediarios.

En el capítulo correspondiente a Ecuarrunari, que resume la situación en las provincias serranas luego de la expedición de la primera Ley de Reforma Agraria, se lee:

En todo caso la efervescencia social en el campo no desaparece con esta Ley y más bien se agudizan las contradicciones. El carácter represivo del Estado aparece más claramente, se forman escuadrones de muerte, bandas de terratenientes auspiciadas por la organización Resistencia de los Agricultores, el ejército se hace presente para sofocar las rebeliones, etc. Por otro lado, los campesinos e indígenas no aceptamos ésta situación pasivamente: nos organizamos en cada hacienda, en cada comunidad para defender nuestros derechos. Estas organizaciones locales, constituirán la base para la formación de Ecuarrunari en junio de 1972¹²³.

La organización se conformó con representantes de Imbabura, Pichincha, Koto Paxi, Bolívar, Chimbo Raso y Káñar, es decir las provincias con población kechua, y define su objetivo principal en la toma de conciencia en orden a lograr una recuperación social, económica y política.

Para 1974 habían aparecido agrupaciones secundarias en cada una de las provincias serranas y comenzaban a surgir en las provincias amazónicas con población kechua. La realidad social en esos años fue muy adversa

123 Ecuador Runcunapac Riccharimui (ECUARUNARI), *Las Nacionalidades Indígenas en el Ecuador -Nuestro Proceso Organizativo*, Quito, Ediciones Tinkuy -Conaie, 1988, p. 245

para ésta y como resultado de la represión estatal fueron asesinados dos líderes, Cristóbal Pajuña y Lázaro Condo (Kondor), más su sacrificio sirvió como elemento fortalecedor de la acción política indígena.

A partir de entonces se esclarecen los reclamos, ganan en independencia, aunque no faltaron las crisis y las incertidumbres propias de un proceso nuevo.

Al principio el problema se centró en encontrar estrategias para impulsar una reforma agraria más profunda y justa. Más tarde sin dejar tan importante asunto de lado, la mira se fue orientando hacia otras cuestiones relevantes: el fortalecimiento de las organizaciones, el carácter de los vínculos con otros aspectos sociales, la manera de alcanzar una administración de justicia autónoma.

Los kechuas de la Amazonía, en particular, plantearon con insistencia la solución a su problema territorial.

La complejidad de su situación hizo que los indígenas buscaran en la teoría los conceptos aplicables a la explicación de su mundo real y a su práctica social. Sintieron la urgencia de utilizar categorías que los defina mejor que la de campesinos atípicos que se habían venido utilizando. Ensayaron con algunas, provenientes de distintas teorías sociológicas: naciones originarias, etnias, clases sociales, pueblos. Luego de una crítica argumentada, y tomando en consideración que lo que estaba en juego era el valor histórico de sus comunidades y la libertad política a la que aspiraban, optaron por la categoría de nacionalidad, que a la larga ha fortalecido su lucha, pues ha permitido subrayar la insuficiencia democrática del estado ecuatoriano y las contradicciones que se dan entre política estatal y los derechos de este gran sector de la población.

En 1980 se constituyó el Consejo de Coordinación de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CO-

NACNIE), conformada por ECUARUNARI y la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía (CONFENIAE) que agrupaba a los kechuas y a los shuar, y en 1986, se conformó la CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador) en representación de las nacionalidades kechua, awa, tsachi, tsachila, sio-sekoya, waorani y shuar.

La CONAIE fue el resultado natural del desarrollo político del movimiento indígena que a partir de la constitución de este organismo comenzó a objetar el carácter uninacional y homogenizador del Estado ecuatoriano y a proponer el establecimiento del Estado plurinacional.

Concebir en términos renovadores el carácter del estado y de la democracia planteó entonces a la teoría política del Ecuador una acuciante cuestión: si el movimiento indio implica o no una forma de nacionalismo.

Los aspectos propiamente nacionalistas se ponen en evidencia en algunos objetivos que se postulan: el reclamo de que se reconozcan como nacionalidades a los pueblos indios, la creación de espacios propios de una autonomía política, así como la definición de las jurisdicciones territoriales, la independencia cultural y lingüística, proyectos propios de desarrollo económico, participación real en las instituciones estatales y más. Sin embargo, es innegable que el sentimiento de lo nacional-indio" es percibido con claridad todavía solo entre los líderes indígenas que cuentan con mayor experiencia política.

El movimiento político indio invoca la protección constitucional en el marco de la democracia burguesa. La iniciativa de negociar entre las nacionalidades indígenas y el estado ha recibido en los últimos años ciertas respuestas satisfactorias. Así, la última Asamblea Nacional Constituyente reconoció el 24 de abril de 1998 toda una serie de derechos económicos, culturales, lingüísticos,

sociales, políticos y territoriales a los pueblos indígenas. A las normas constitucionales incluidas en la carta política debe seguir la promulgación de las leyes encaminadas a asegurar la vigencia real de los derechos colectivos de las nacionalidades indígenas.

ENTRE EL PASADO Y EL FUTURO: PARTICULARIDADES DEL PUEBLO KECHUA EN EL ECUADOR

Como los demás pueblos indios del Ecuador, los kechuas están tratando de superar los traumas dejados por quinientos años de opresión. Saben que en el calendario de la historia sus procesos llevan siglos de atraso, pero están conscientes de que el único camino para acelerar su desarrollo es la lucha constante por lograr múltiples derechos.

En el momento actual actúan a partir de una compleja conciencia de identidad, cuentan con organizaciones propias y les cohesionan objetivos comunes, pero cada comunidad conserva sus particularidades. De lo que se trata es de recuperar hasta donde sea posible la memoria identificatoria de sus orígenes: la onomástica y la toponimia, vestigios arqueológicos, recuerdos orales colectivos, entre otros aspectos. Al mismo tiempo reclaman reconocimiento a su identidad cultural e histórica kechua. La lengua es el factor más importante para establecer diferencias y negociaciones, sin descartar los comportamientos colectivos y el recuerdo, un tanto desdibujado, pero aún presente del estado Inka: ECUARUNARI, la principal organización kechua del país, define a su nacionalidad como una confederación de ayllus (pueblos).

Hace al menos dos décadas los kechuas comenzaron a percatarse de su desconexión con el estado y ahora para ellos no es fácil, ni operativa ni culturalmente, participar en la dinámica de éste, como tampoco aceptar la norma del sistema representativo o entrar en el juego democrático a través de los partidos políticos. En los úl-

timos años y en consideración a la madurez política de los indios han sido creadas instituciones estatales (Condenpe, Compladein, Prodepine) destinadas a acoger las propuestas indias. Si bien no son espacios totalmente autónomos, permiten delinear a los propios indígenas políticas favorables a sus objetivos.

Menos renuente a compartir el poder estatal es la burguesía kechua, que discierne por experiencia propia y con mayor agudeza la opresión nacional que soporta su pueblo. Este sector ha surgido gracias a la acumulación y circulación del capital que se ha dado entre los acomodados comerciantes de la provincia de Imbabura. Sin embargo, sus orígenes se remontan a épocas pasadas. Ciertas familias privilegiadas son descendientes de prósperos comerciantes o de kurakas poderosos, como se constata, por ejemplo, por los datos del cronista Ponce de León, quien afirma que los indios de Otavalo,

... estaban sujetos a sus curacas, excepto los mercaderes que solo tenían obligación con ellos de pagarles tributo consistente en oro, mantas y chaquira de hueso blanco y rojo¹²⁴.

Hasta ahora son influyentes los miembros de las familias que incluyen en sus apellidos el patronímico kachi (sal), como Kachi Muela, Kota Kachi, Kachi Wango. Es probable que su excepcional posición provenga del comercio que sus antepasados hacían con el preciado producto.

Otras familias notables de la zona son las que llevan el patronímico de Ango. Ya hemos visto que el Auki Francisco Tupak Atauchí, hijo de Atau Wallpak Inka estaba casado con Beatriz Kokiango Ango, hermana del kuraka de la zona de Otavalo¹²⁵.

124 Ponce de León, Sancho de Paz En: Luis Valcárcel, Historia del Perú Antiguo, tomo II, op. cit. p. 370.

125 Cfr. Udo Oberen, op. cit. p. 35.

Un tercer grupo de familias acomodadas lo constituyeron los vástagos del kuraka de Otavalo, que según Alonso Borregán "dominaba a los Carancas y Pastos". El mencionado kuraka cambió el nombre Otavalo (onomástico y toponímico a la vez), por el apellido Maldonado. Es interesante comprobar que los miembros de estas familias en la actualidad están empeñados en expresar las particularidades culturales kechuas en asociaciones voluntarias de la sociedad civil.

La mayoría de los kechuas ecuatorianos continúa dispersa en comunidades rurales en condiciones de elemental sobrevivencia. En la medida que avanza el proceso de concientización comprenden las razones de su atraso y constatan la falta de proyectos estatales que contemplen el mejoramiento de sus condiciones de vida. Las zonas que habitan están preteridas y alejadas de la tecnología moderna, que les permitiría desarrollar su cultura, relacionarse con normalidad con el mundo exterior y cohesionar los distintos ayllus (pueblos) para consolidar los rasgos de su nacionalidad.

Los estados dominantes, tanto el colonial como el nacional, creyeron que el pueblo kechua había desaparecido. Inclusive creyeron que nunca había existido. Recortaron su territorio, ignoraron su cultura, despreciaron su lengua, se mofaron de su religión, pero no previeron que después de más de quinientos años resurgiría con fuerza para reclamar lo que se le había negado.

Durante mucho tiempo los kechuas no pudieron plasmar sus aspiraciones, pero en la actualidad sus reclamos comienzan a ser atendidos. La aprobación de los derechos colectivos de los pueblos indios en la nueva carta política del Ecuador ha constituido un verdadero examen de conciencia. Por primera vez se ha reconocido la existencia y el valor de la cultura kechua, se la ha acepta-

do como fuente espiritual y ética de la sociedad ecuatoriana en su conjunto. En el capítulo 7, artículo 97, que trata de los deberes y responsabilidades de los ecuatorianos, como síntesis de un comportamiento ideal constan en lengua kechua, las normas que desde tiempos remotos han orientado la conducta de este pueblo:

Ama Kella, Ama Shua, Ama Llulla

ANEXO No. 1

LA RELIGION

La religión kechua se sistematizó aproximadamente en la primera mitad del segundo milenio de nuestra era. Antes del comienzo del siglo XVI se había extendido en las regiones del imperio inkásico, donde habitaban tribus kechuas, incorporando parcialmente creencias y argumentos semejantes, por su estructura, de otros pueblos del Tawantin Suyu. Parte de los personajes y de los motivos relacionados con éstos conformaron el panteón oficial de los Inkas, que ocuparon primero la situación de predominio en la unión tribal kechua y luego asumieron la dirección estatal.

El panteón de los Inkas estaba conformado por una triada de dioses celestiales: el Inti o Sol, Illapa o Trueno y Killa o Luna, que se completaba con Chaska o Venus, acompañante inseparable del astro rey y con Chuki Chinchay, la constelación de las Siete Cabrillas.

El Sol (Inti) era trihipostático. Se manifestaba principalmente con la apariencia del disco solar y era una trinidad en un solo aspecto: el Sol-rey, el Sol-hijo y el Sol-hermano. El dios del Trueno (Illapa), hondero del Sol, íntimamente ligado con la luz solar, también tenía tres hipóstasis: el Relámpago «culebra de luz», el Rayo «rayo de luz» y el Trueno «honda de luz».

Según la representación kechua, el dios del Trueno disparaba piedras de su honda a un recipiente celestial y desencadenaba la lluvia. La Luna era la suprema deidad fe-

menina y se le otorgaba el rol de hermana y esposa del Sol. Al supremo Inka se le consideraba hijo del Sol y su representante en la Tierra.

La concepción religiosa kechua consideraba que la Tierra existía desde tiempos muy remotos. Todo el universo se percibía como un todo unitario, conformado por tres mundos: el Mundo de Arriba o Hanan Pacha, donde habitan los dioses celestiales; el Mundo Interior o Uku Pacha, donde vivían los espíritus, los hombres, los animales y las plantas; y, el Mundo de Abajo o Hurin Pacha, donde estaba el reino de las semillas, el almáximo o *mallqui*.

Los tres mundos se hallaban comunicados entre sí por dos enormes serpientes que saliendo del Mundo de Abajo pasaban al mundo terrestre. Una de ellas tenía la forma de un gran río (*Ukayali*, *Amaru Mayu*) y era la fuente de las aguas. La otra tenía dos cabezas: con la inferior se comía los bichos de la superficie terrestre y con la superior se alimentaba de insectos volátiles; apenas se movía y tenía aspecto de un árbol. Ambas se elevaban al Mundo de Arriba donde la primera se convierte en el Illapa y la segunda en el Arcoiris o *Kuichi*, el cual representa la fertilidad.

La religión oficial del Tawantin Suyu evolucionó hacia una forma de monoteísmo solar a medida que la monarquía centralizada alcanzaba su máximo poder. Sin embargo, Wira Kocha, vieja divinidad kechua anterior a la época del Inkario, prevaleció en el culto estatal y seguía siendo adorada en templos especiales regidos por sacerdotes.

Los testimonios lingüísticos y del arte verbal nos permiten comprender el significado y determinar la antigüedad de la religión kechua.

Uno de los aspectos que se puede apreciar a través de la lengua es el carácter de dios supremo atribuido a Wira Kocha, que está expresado con el epíteto *Imay Mana*. El dios revelado, Wira Kocha, era concebido como dios-principio:

Ticsic Wira Kocha y como dios creador: *Pacha Yachachic Wira Kocha*.

En los himnos sagrados, uno de los motivos más frecuentes es la invocación a Wira Kocha. En ellos se lo percibe como a un dios pasivo y lejano que, además, demuestra una cualidad propia de las divinidades antiguas, la androginia.

Wira Kocha personifica dos principios materiales: el agua, elemento fecundador y el sebo, sustancia primordial. Como los dos no se destruyen entre sí y permanecen inmutables, expresan metafóricamente el concepto de lo eterno.

Wira Kocha era representado con el *Kapak Maytu*, bulto sagrado hecho de finos tejidos, que contenía en su interior la «esencia» divina, donde no se veía ni el principio ni el fin. (Con el pasar del tiempo al dios solar Inti también se lo representó de esta manera).

El alma de los muertos escapaba a la *Upa Marka* o tierra de los mudos. El camino que conducía hacia allá se extendía sobre un abismo e incluía un puente hecho de cabellos humanos.

El culto a los antepasados era muy importante. Las momias de los Sapa Inka eran objetos de veneración.

Las divinidades del culto popular predominantemente eran de tipo agrario. La koka, la papa, el maíz tenían espíritus protectores. Existían deidades familiares, las *kunupas*. Algunas veces eran informes o podían adquirir la figura de algún animal o persona.

El culto a la naturaleza, a sus elementos y fenómenos estaba tan arraigado en la creencia popular que sobreviven hasta hoy en día entre los kechuas como una forma de panteísmo.

I. A.

ANEXO No. 2

LOS MONARCAS EN LA ETAPA
DEL DESARROLLO DEL ESTADO INKASICO

1.- MANKO KAPAK

El nombre Manko designa a una planta andina de altura. Kapak, a su vez, hace referencia al poder sagrado. Posiblemente la primera palabra alude al lugar de origen del soberano, mientras que la segunda a su posición de mando y realeza.

El primer monarca es un personaje mítico e histórico. Se confunde con el más importante de los legendarios hermanos Ayar (Ayar Manko). Se le atribuye la fundación del Kusko. Como los orígenes del Tawantin Suyu se pierden en el tiempo, Manko Kapak aparece rodeado de relatos míticos, pero su existencia aunque deformada para compensar vacíos históricos fue real. En 1570, dos orejones (nobles kuskeños) bautizados en la fe cristiana y que habitaban en el Kusko, don Diego Checo y don Juan Guarma Chima declararon pertenecer al linaje de Manko Kapak, testimonio que fue aceptado sin discusión por integrantes de otras panakas reales.

El nombre de Manko Kapak expresa su identidad étnico-lingüística. Con él comienza la panaka Chima Panaka Ayllu. Su gobierno se ubicaría alrededor del 1200 d.C.

2.- SINCHI ROKA

Sinchi quiere decir jefe y valiente. Roka significa atinado prudente. Los dos elementos muestran al segundo

soberano kuskeño como un sojuzgador de poblaciones rebeldes, pero al mismo tiempo clemente e inclinado a las alianzas políticas. Su esposa fue hija del kuraka del pueblo de Saño. Fue hijo de Manko Kapak y con él se inició la *Raura Panaka Ayllu*. Gobernaría hacia el año 1220 d.C.

3.- LLOKE YUPANKI

El nombre de este monarca Lloke (ungido) y Yupanki (vocativo de segunda persona del verbo yupana -honrar, respetar-) sugiere el fortalecimiento del poder de los soberanos kuskeños. Se conoce que en su gobierno ya se conquistaron territorios vecinos al Kusko mediante acciones bélicas. Este Inka desplazó del trono a su hermano mayor Manko Sapaka. Tomó como esposa a la hija del kuraka de Oma. Fue hijo de Sinchi Roka y con él se inició la *Awakani Panaka Ayllu*. Su gobierno se iniciaría por el año 1250 d.C.

4.- MAYTA KAPAK

El nombre del cuarto soberano (Mayta: por doquier y Kapak: poderoso, respetado y honrado), sugiere la expansión del dominio kuskeño. Se sabe que sojuzgó a las poblaciones *Allka Wiza y Kulun Chima*, posiblemente de kechuas al juzgar por el origen etimológico de los onomásticos. Se le describe como fuerte y agresivo. Con sus acciones acrecentó el prestigio de la monarquía del Kusko. Mejoró el templo del sol y tomó como esposa a la hija del kuraka de *Paku Karay*. Con él se inició la *Uska Mayta Panaka Ayllu*. Se calcula la iniciación de su gobierno hacia el año 1300 d.C.

5.- KAPAK YUPANKI

Por los dos términos de su nombre se infiere que este Inka fue poderoso, honrado y respetado, y que se le rendía pleitesía al nombrarlo. Anexó varios pueblos a su reino. Fue el último de los soberanos que perteneció al Urin Kusko. En su reinado se revelaron los intereses políticos de los ayllus kechuas. Se conoce que manejaba hábiles estrategias de conquista y que impulsó obras públicas en el Kusko y en las zo-

nas aledañas. Se casó con *Kuri Willpay*, que procedía de Hanan Kusko, posiblemente para evitar la endogamia. Fue hijo de Mayta Kapak y con él se inicia la *Apu Mayta Panaka Ayllu*. Su gobierno se iniciaría hacia el año de 1320 d.C.

6.- INKA ROKA

Su nombre se compone de dos términos: Inka, designación de una antigua divinidad del lago Titi K'aka y Roka, que significa atinado, prudente. Con él se funda la dinastía del Hanan Kusko. Fue el primero en usar el título de Inka, lo que sugiere la consagración del poder real. En su período se acentúan las características urbanas del Kusko y se deslindan las funciones civiles de las religiosas. El palacio del Inka se separa del recinto sagrado del templo. Se le atribuye la fundación de escuelas para los jóvenes nobles (*yachay wasi*). Su esposa fue hija del kuraka de *Pata Willakan*. Fue hijo de Kapak Yupanki y con él se inicia la *Wika Kirao Panaka Ayllu*. Su gobierno se iniciaría por el año de 1350 d.C.

7.- YAWAR WAKAK

Su verdadero nombre fue Titu Kusi Wallpak, pero es conocido como *Yawar Wakak*. Los términos de su verdadero nombre significan lo siguiente: Titu, magnánimo; Kusi, diligente, solícito; y, Wallpak, creador, fundador. Este Inka fue autor de varias instituciones sociales que subvertían el sistema imperante. Se conoce que durante su mandato se produjeron intrigas cortesanas, rebeliones y alianzas políticas con dignatarios de otros grupos étnicos, y que comenzó a manifestarse la amenaza de los belicosos chankas. Se casó con la hija del kuraka de los *Ayar Makas*. Fue hijo de Inka Roka. Con él se inicia la *Aukaylli Panaka Ayllu*. Se calcula que gobernó alrededor de 1380 d.C.

8.- WIRA KOCHA

Su verdadero nombre, *Hatun Tupak Inka*, significa Inka grande y excelso. Sin embargo, se le conoce con el nombre de la principal divinidad kechua anterior a la refor-

ma religiosa de Pacha Kutek, Wira Kocha, que según las crónicas fue dios de la población originaria del Kusko anterior a la dinastía Inka.

A través de relatos legendarios se puede inferir que el Inka Wira Kocha fue defensor del culto a la divinidad del mismo nombre, desplazada posteriormente por el dios oficial del Inkario, el astro solar Inti.

Este monarca aseguró el dominio sobre los pueblos conquistados en varias zonas alejadas del Kusko. El poderío alcanzado por los Inkas condujo al enfrentamiento bélico con sus vecinos chankas, que habían alcanzado un notable desarrollo, deviniendo en rivales de los kechuas kuskeños. Los chankas habitaban la región de *Abankay*, pero tenían pretensiones expansionistas al punto que su poderoso ejército llegó hasta el propio Kusko. Wira Kocha Inka resistió algunas incursiones. Sin embargo, cuando era ya viejo decidió ceder la capital a su enemigo, pero su hijo *Inka Kusi Yupanki* (llamado más tarde *Pacha Kutek*) tomó a su cargo la resistencia y defendió la ciudad victoriosamente. Algunos cronistas opinan que Wira Kocha Inka abdicó el trono a favor de Pacha Kutek.

Se conoce a Wira Kocha Inka por la construcción de varios edificios, particularmente en el valle de *Yukay*. Posiblemente bajo su reinado se levantó el famoso templo de *Rakchi*. Su esposa fue hija del kuraka del pueblo de *Anta*. Fue hijo de *Yawar Wakak*. Con él se inicia la *Sokso Panaka Ayllu*. El comienzo de su gobierno se ubica aproximadamente en 1410 d.c.

I. A.



ANEXO No. 3

LOS MONARCAS EN LA ETAPA
DEL FLORECIMIENTO DEL TAWANTIN SUYO

1.- PACHA KUTEK

Su verdadero nombre fue Kusi Inka Yupanki, pero su fama hizo que se le distinguiera con el título de Pacha Kutek. Los términos de su nuevo nombre: Pacha (mundo-tiempo) y Kutek (el que restablece), designan a este monarca como a un estadista cuya autoridad progresista renovó antiguas tradiciones. Con él se inician grandes cambios institucionales que llevaron al adelanto y florecimiento del Tawantin Suyo. En el momento decisivo del enfrentamiento de los kechuas del Kusko con los chankas, el futuro Pacha Kutek, condujo la defensa victoriosa del Kusko. Luego del triunfo su papel real creció mucho y apoyándose en la corte afirmó su poder no solo como guerrero sino como jefe político.

Al mismo tiempo acrecentó su propia hacienda y eligió como su residencia personal la fortaleza-palacio de Machu Pikchu. Con políticas estatales bien planificadas llevó adelante reformas importantes desplazando a la casta sacerdotal de la posición de privilegio que antes ostentaba. Las conquistas adquirieron un nuevo carácter al implantarse un dominio eficaz y permanente entre los pueblos conquistados, a través de guarniciones y una sola forma de gobierno.

Al vencer a los chankas se extendió el poderío inkásico mucho más allá a las zonas aledañas al Kusko, difundiendo la lengua kechua, la arquitectura oficial, las creen-

cias religiosas y las instituciones económicas en un territorio que se extendía cada vez más. La unificación estatal y cultural reforzó la identidad de los kechuas.

Fue su hermana y mujer legítima *Ana Warke*. Con este matrimonio Pacha Kutek instituyó, con carácter de norma jurídica obligatoria el matrimonio del Sapa Inka con su propia hermana o con su hermana en segundo grado, a fin de que los hijos fueran al mismo tiempo sus sobrinos por vía materna. Esta decisión, guiada por razones de estado, buscaba la fusión de las panakas con los ayllus reales, comenzando así el cambio del régimen matrilineal por el patrilineal. Las pretensiones de las panakas comenzaron a frenarse y, lo más importante, se restringió en gran medida la lucha permanente por el derecho a la herencia de la *maska paycha*, la borla sagrada, símbolo del poder supremo. A pesar de que los Inkas tenían muchos hijos, habidos en concubinas nobles procedentes de todas las regiones del imperio, solo los hijos nacidos de la unión con sus propias hermanas podían considerarse potenciales candidatos al trono. El poder político de las panakas fue reducido en favor de la creciente autoridad del monarca. El gobierno de Pacha Kutek tuvo lugar entre 1438 y 1471 d.C.

2.- TUPAK INKA YUPANKI

A este monarca se le conoce como el Alejandro Magno del Inkario por sus grandes conquistas. Ocupó extensos territorios y sometió a numerosos pueblos desde lo que hoy es Chile y Argentina hasta la sierra del actual Ecuador. Incursionó también en el litoral del Pacífico y en las selvas amazónicas. Como respuesta a sus acciones bélicas, se produjeron importantes rebeliones como la de los kollas en el Altiplano y la de la confederación de Kitus y Kañaris. Sobre esta última campaña se sabe que el ejército inkásico, que contaba con 250 000 soldados, atacó al ejército aliado de kitus y kañaris, tomando como prisionero al valiente *Pillawaso*.

Aunque el poderío militar siguió creciendo durante su reinado no se dejó de lado la estrategia de persuasión y diplomacia que se había aplicado antes.

Según las crónicas, en los dominios del reino de Kito se fundó una ciudad incásica de mucha importancia.

Tupak Inka Yupanki también fue conocido como legislador, y como tal multiplicó las funciones administrativas del estado. A él se le atribuye la división de la población mediante en el sistema decimal, lo que contribuyó decisivamente a debilitar el carácter del ayllu tradicional. Se conoce asimismo que intensificó el sistema de mitmakuna, lo que coadyuvó a la homogenización de la población sobre la base del territorio estatal. Bajo su reinado se convirtió en sedentarios a ciertos pueblos nómadas.

Su matrimonio con *Chimpu Okllo*, su hermana, según lo decretado en la época de Pacha Kutek, fortaleció aún más el poder del Kapak Ayllu. De esta unión nació el futuro Inka *Wayna Kapak*, mientras la pareja se encontraba en la ciudad de Tumi Panpa. En 1471 se ciñó la maska paycha.

3.- WAYNA KAPAK

Al significado de noble, sagrado e ilustre que implica el término Kapak, se suma el de Wayna, que quiere decir airoso, lleno de vida.

El tercer Inka de la época de auge del Tawantin Suyo continuó con la política expansionista de los dos Inkas que le precedieron.

En su reinado el Tawantin Suyo alcanzó el máximo esplendor, extendiéndose desde el actual Ecuador hasta el norte de Chile, incluyendo Perú y buena parte de Bolivia. La población alcanzaba los 15 - 20 millones de habitantes. En este abigarrado mosaico de pueblos, religiones y lenguas, los elementos kechuas iban extendiéndose gracias a las políticas centralizadoras del estado. Las normas y leyes se volvieron más estrictas y fue preciso construir nuevos y mejores caminos.

Con las crecientes conquistas Wayna Kapak acumuló cuantiosos botines de guerra y como nunca antes los depósitos se llenaron con los frutos directos del trabajo humano: alimentos, tejidos y objetos de metal.

Este Inka emprendió numerosas campañas guerreras para abatir los turbulentos levantamientos que se produjeron sobre todo en las zonas fronterizas. La larga y encarnizada guerra contra los Kayanbis, Karankis y Pastos, coaligados para la defensa de sus territorios étnicos, terminó con la victoria del ejército Inka y es recordada en las crónicas porque los vencidos fueron muertos sin piedad. Sus cadáveres fueron lanzados al lago que se tiñó de rojo y que desde entonces fue llamado *Yawar Kocho*.

En la expedición hacia las tierras del norte participaron dos de los jóvenes hijos de Wayna Kapak: Ninan Kuyuchi y Atau Wallpak, quienes remplazaron en algunas batallas al propio Inka como jefes militares del ejército kuskeño.

Luego de doce años de permanencia en las zonas norteñas del imperio, Wayna Kapak comenzó los preparativos del regreso triunfal al Kusko pero le llegaron noticias alarmantes: unos extraños hombres barbudos que habían desembarcado en las costas del imperio avanzaban hacia la cordillera y a su paso se propagaba una terrible y desconocida enfermedad que iba diezmando a la población del Tawantin Suyo.

En vísperas de la partida la epidemia hizo presa de la comitiva real y Wayna Kapak fue también víctima de sus estragos. No valieron ni las súplicas de sus devotos súbditos al Apu Inti ni las consultas a los oráculos. El Inka falleció en Kito, sin que se haya resuelto cuál de sus hijos legítimos heredaría la maska paycha.

Como la designación del heredero dependía en primer lugar de la voluntad del Inka, aunque debía ser confirmada por la kallpa (consulta religiosa), para saber mediante signos inequívocos a quién favorecía el derecho de

progenitura, Wayna Kapak decidió que el heredero de la maska paycha debía ser Ninan Kuyuchi, hijo de su primera esposa y hermana, *Kusi Rimay*. Sin embargo, la kallpa fue adversa al elegido. Se procedió a una segunda kallpa y resultó que Waskar, hijo de la segunda esposa y también hermana del Inka, Rawa Okllo, tampoco se veía como sucesor apropiado.

Cuando los sacerdotes fueron a informar a Wayna Kapak los resultados de la consulta, éste ya había muerto. El sumo sacerdote decidió entonces entregar la borla sagrada a Ninan Kuyuchi, pero cuando llegó a Tumi Pampa, encontró que había fallecido por la misma peste de viruelas. La sucesión quedó en manos de la nobleza, es decir de la alta cúpula religiosa, de los nobles de las panakas kuskeñas y de los generales del ejército.

El cuerpo momificado del Inka fue trasladado al Kusko acompañado de un gran cortejo para rendirle los honores como a hijo del dios Sol.

El gobierno de Wayna Kapak se extendió de 1493 a 1525 d.C.

1. WASKAR INKA

Su verdadero nombre fue *Titu Kusi Wallpak* (Magnánimo y Venturoso Creador). Se lo llamó Waskar por la cadena de oro que se confeccionó para conmemorar su nacimiento. Fue hijo de Wayna Kapak en su hermana *Rawa Okllo*. Por esta razón, y al igual que Ninan Kuyuchi y Atau Wallpak, hijos también de princesas pertenecientes a las panakas imperiales, fue desde su nacimiento legítimo aspirante a ceñirse la borla del poder.

Recibió una esmerada educación en el *Yachay Wasi* que preparaba a los jóvenes nobles para el desempeño de las funciones estatales.

De espíritu poco afín con la vocación bélica, Waskar se quedó en el Kusko a cargo de la burocracia

imperial cuando Wayna Kapak partió hacia el norte para pacificar a las poblaciones fronterizas.

Poco tiempo después del fallecimiento de su padre fue coronado como nuevo Sapa Inka en solemne ceremonia realizada en el Kori Kancha (templo del Sol). Su proclamación fue el resultado de las intensas gestiones que realizaron los miembros de la panaka de su madre y de gran parte de la casta sacerdotal. Luego se realizó la boda con su hermana, la princesa *Chuki Uspay*.

Con Waskar se intensificó la tendencia a suprimir las panakas, proceso que había comenzado con las reformas de Pacha Kutek. Esta decisión de Waskar tenía carácter progresista. Sin embargo, entre las panakas tradicionales produjo un gran malestar, acrecentándose las dudas sobre la legitimidad de elección de Waskar. Los augurios del dios Inti, mediante el rito de la kallpa, no habían sido inequívocos. Cuando estalló la guerra civil entre Waskar y Atau Wallpak se pusieron de manifiesto las contradicciones de la nobleza, y no solo entre las panakas sino también entre el ejército y el sacerdocio, que desde hace algún tiempo atrás disputaban por obtener la supremacía sobre el poder estatal.

Luego de una serie de batallas el experimentado ejército de Wayna Kapak que apoyaba a Atau Wallpak por sus méritos bélicos, logró llegar hasta las inmediaciones del Kusko y apresarse al mismísimo Waskar Inka, que tomaba parte en la contienda.

Luego de estos acontecimientos, Atau Wallpak fue nombrado Sapa Inka y ordenó que Waskar fuera conducido a su presencia. Entre tanto llegaron noticias de que los españoles se adentraban en el continente. Luego se dieron los episodios de Kaxa Marka que terminaron con la captura de Atau Wallpak, quien desde la prisión ordenó que su hermano, que se hallaba en camino, fuera ejecutado, pues no podía permitir que su autoridad fuera puesta en duda. La

muerte de Waskar Inka tuvo lugar en Anta Marka por el mes de marzo de 1533, cuando tenía unos cuarenta años de edad.

2. ATAU WALLPAK INKA

Décimo tercer soberano del Tawantin Suyu, se cree que nació en el Kusko hacia el año 1500 de la era cristiana, aunque hay hipótesis que localizan su cuna en varios puntos del actual territorio del Ecuador.

Es más allá de sabido que los conquistadores españoles se empeñaron en convertir a las personalidades históricas de los pueblos indios en meros fantasmas y a sus logros culturales en escombros. Por otro lado, las divergencias y contradicciones en que incurren los cronistas que aportaron datos sobre la biografía de Atau Wallpak han motivado que los estudiosos contemporáneos se enfrasquen en una "disputa de verdades" que apelan indistintamente al mito y a la certeza histórica. Sin embargo, las posturas extracientíficas y los vaivenes ideológicos pueden ser superados siempre y cuando se analicen los acontecimientos y circunstancias con mayor profundidad que la que permite una lectura superficial de las Crónicas, vale decir, fundamentando el conocimiento en el rigor científico de varias disciplinas.

Si acudimos a la lingüística descubriremos una falacia de orden semántico. Echando mano a lo primero que se les ocurrió, los conquistadores forjaron un grosero significado para el apelativo del Inka. Le motejaron de "gallina", cuando en realidad, y de acuerdo a su altísimo rango, llevaba un nombre que lo enaltecía y honraba pues, Atau Wallpak significa "Venturoso Creador".

A la luz de normas históricas comunes a muchos pueblos es posible, asimismo, ubicar la realidad perdida entre una multitud de falsificaciones y equívocos. En el Tawantin Suyu y en época de Atau Wallpak se conservaban aún restos visibles del régimen gentilicio materno. Si bien

desde muy temprano se estableció en el Inkario la sucesión hereditaria del mando por línea paterna, en las panakas (comunidades familiares que agrupaban a las hermanas del soberano con sus hijos y parientes solteros), el parentesco se continuaba determinando por la vía materna. Los dos tipos de linajes en el seno de la élite kuskeña creaban agudos conflictos, que aumentaban a medida que el número de panakas y sus ambiciones crecían. Esta insostenible situación llevó a que Pacha Kutek Inka, el gran reformador del Tawantin Suyu, dictaminara con carácter obligatorio el matrimonio del Sapa Inka con su propia hermana para que los hijos fueran al mismo tiempo sus sobrinos por vía materna.

Lo que fue una acción guiada por razones de estado tuvo consecuencias de gran importancia en los destinos del Imperio. No solo que limitó las pretensiones de las poderosas panakas, sino que restringió en gran medida las luchas permanentes por el derecho a la herencia de la maska paycha. De este modo, a pesar de que el Inka tenía numerosos hijos, habidos en concubinas nobles procedentes de todas las regiones del Imperio, solo los hijos nacidos de la unión con sus propias hermanas o con mujeres de las panakas kuskeñas podían considerarse potenciales candidatos al trono.

En el Tawantin Suyu las prescripciones se ajustaban a un riguroso sistema de normas jurídicas que adquirían carácter estable a pesar de que se transmitían oralmente. Para entender la evolución del estado inkásico hay que remitirse a ellas.

Los sucesores de Pacha Kutek Inka, Tupak Yupanki y Wayna Kapak, se casaron con sus hermanas. Dentro de esta lógica se puede argumentar que Atau Wallpak en realidad fue hijo de *Tokto Okllo* (Amable y Generosa), princesa que perteneció a una de las panakas kuskeñas, como sostiene más de un cronista.

Al analizar bajo pautas culturales seguras la sucesión de Wayna Kapak y sus hijos, la cuestión se clarifica. Desde tiempos muy antiguos, cuando aún no se consolidaba el Tawantin Suyu como un estado imperial, los señores étnicos escogían como heredero al hijo de mayores méritos, y los méritos que se estimaban por sobre los demás eran las destrezas militares. Según el prolijo cronista Sarmiento de Gamboa, Wayna Kapak partió del Kusko hacia tierras del norte para pacificar a las poblaciones fronterizas, llevando en su comitiva a los mejores generales del ejército, entre los cuales se contaban algunos altos jefes de la nobleza kuskeña, parientes cercanos del soberano. En la expedición participaron, además, dos de sus jóvenes hijos, Ninan Kuyuchi y Atau Wallpak. Los vástagos del Inka seguían de cerca los pasos de la lujosa litera que, que conducida en hombros por distinguidos súbditos, transportaban la sagrada persona del monarca. En el Kusko quedó Waskar para asistir la campaña desde la retaguardia y hacerse cargo de la dirección de la burocracia estatal.

Los tres príncipes eran hijos de otras tantas princesas pertenecientes a las panakas y por lo mismo podían aspirar a ceñir en su frente la maska paycha.

Durante su estadía en Kito Wayna Kapak enfermó de viruela, contagiada por los españoles que acaban de arribar a las costas de su reino. En este trance convocó a sacerdotes, generales y a otros miembros de la nobleza y nombró como heredero a Ninan Kuyuchi, el primogénito, habido en una de sus hermanas. Mas, para ratificar la decisión había que contar con la aquiescencia del Inti, expresada por el oráculo del rito de la kallpa. Consultado el augurio, se dedujo que Ninan Kuyuchi no era el candidato que más convenía para suceder a su padre. Al interrogarse en una segunda ocasión, si debía ser Waskar, la respuesta del oráculo también fue negativa. En tales circunstancias, los

sacerdotes decidieron cumplir con la voluntad inicial del Inka moribundo, pero cuando llegaron a Tumi Pampa para informar la nueva al elegido, Ninan Kuyuchi, se enteraron que éste había muerto de la misma enfermedad que había aquejado a su padre.

Al examinar los mecanismos políticos, que se manejaron luego de la muerte de Wayna Kapak, para resolver el problema de la sucesión, hay que recordar que el Imperio se había sumido en una crisis sin precedentes y que no existían fundamentos incontrovertibles para escoger al heredero. Los nobles que rodeaban a Waskar en el Kusko, la panaka de su madre y gran parte de la casta sacerdotal, procedieron a proclamarlo y a ceñirle la borla sagrada. Sin embargo, los generales de Wayna Kapak, conscientes de que el afianzamiento del poder inkásico se basaba en la fuerza militar y no en las pretensiones teocráticas del sacerdocio, impugnaron ese entronizamiento y optaron por brindar su apoyo a Atau Wallpak, que permanecía a la expectativa de los acontecimientos. Pero las panakas tomaron partido y empezaron a conspirar en torno a los dos hermanos. Estalló la guerra y después de varios enfrentamientos la victoria favoreció a Atau Wallpak. Los jefes militares, algunos kurakas norteños y los miembros de la panaka de Tokto Okllo lo proclamaron Sapa Inka del Tawantin Suyu (Único Señor de los Cuatro Horizontes).

Atau Wallpak tomó, entonces, el nombre de *Kakcha Pacha Kutek Yupanki*, que significa rey guerrero del linaje de Pacha Kutek, al que pertenecía por línea materna. Luego ordenó que se quemara la momia de Tupak Yupanki, el fundador de la panaka de Waskar, acabando así con el ancestro de su hermano y cerrado las puertas a futuras disputas.

Estos hechos permiten entender que la guerra fratricida que enfrentó a Waskar y a Atau Wallpak fue una expresión extrema de la polarización de la nobleza inkásica,

que no se caracterizaba por su unidad sino que estaba dividida en grupos que defendían intereses encontrados.

Corría el año de 1532. Las alarmantes noticias que traían los chaskis y que cuatro años atrás ya causaron tanto desasosiego a Wayna Kapak cobraron una certeza fatal. Los extraños barbudos se adentraban en el continente y ganaban las laderas de las montañas andinas. Pronto Atau Wallpak se enteró que querían entrevistarse con él.

Atau Wallpak permanecía en Kaxa Marka en espera que el general Chalko Chima condujera hasta su presencia al prisionero Waskar. Al consentir en la entrevista con los invasores españoles cometió un error fatal: ordenó que la ciudad fuera abandonada por la mayoría de la población y que los recién llegados ocuparan las kanchas que enmarcaban la plaza principal. El mismo se retiró a las afueras de la ciudad, donde levantó su campamento.

El 15 de noviembre de 1532 tuvo por fin frente a él a los emisarios de Francisco Pizarro. Mediante traductores, que los españoles habían traído como cautivos desde las costas de Túmbez, fue invitado a que acudiese al día siguiente a la plaza de la ciudad para el encuentro con su jefe.

El fatídico 16 de noviembre, a la hora del crepúsculo, el Sapa Inka, rodeado de un cortejo compuesto de súbditos que portaban los símbolos reales en vez de armas, hizo su aparición en la plaza. Atau Wallpak vio acercarse a un singular personaje vestido de blanco, era fray Vicente de Valverde. El cura le presentó un ejemplar de la Biblia y le habló "de cosas de Dios", que el traductor Felipillo inútilmente trató de hacerlas comprensibles al Inka. Atau Wallpak, molesto, tomó el libro y lo arrojó al suelo.

Valverde se dirigió a los aposentos donde se encontraban los demás españoles lanzando gritos y exclamando: "Los evangelios de Dios por tierra".

Pizarro salió de su escondrijo, dio la orden de disparar y sus soldados no dudaron en asesinar a los guardias desarmados del Inka. En medio de la confusión Atau Wallpak fue rodeado y tomado prisionero, condición en que permaneció algunos meses. Su situación se fue agravando a medida que llegaban más y más españoles. Pagó el rescate exigido por su libertad, pero contra toda ley, sin someterlo a ningún proceso, por simple decisión de Pizarro y bajo absurdas acusaciones de herejía y de usurpar el trono del Tawantin Suyu fue condenado a muerte.

Según Pedro Sancho que hizo un relato detallado de la ejecución, ésta tuvo lugar al caer la noche del sábado 26 de julio de 1533, Atau Wallpak fue sacado de prisión y, al son de trompetas y proclamas de traición y alevosía fue llevado a la plaza donde se la amarró a un poste. Un cura la consoló diciéndole que Dios había querido que fuese ejecutado por los pecados que había cometido, que debía arrepentirse de ellos, y le planteó una inicua disyuntiva: convertirse y morir mediante el garrote vil, o permanecer fiel a sus creencias o ser condenado a la hoguera. Es este caso su cuerpo no podría momificarse y, por lo mismo, no penetraría en los dominios espirituales de sus ancestros.

El precio que tenía que pagar era pura formalidad, así que aceptó el bautismo. Fue estrangulado, consumándose así uno de los más infames crímenes de la Historia.

I. A.

ANEXO No. 4

LOS INKAS DE WILLKA PAMPA

1. MANKO INKA (1516-1545)

Hijo de Wayna Kapak y de Mama Runtu. Francisco Pizarro le reconoció el derecho al trono. Colaborador, al comienzo de la conquista, de los españoles, luchó contra el Apu Kiskis, antiguo general de Atau Wallpak. Al poco tiempo los conquistadores, sus antiguos aliados, comenzaron a menoscabar su poder y hasta le pusieron preso. El 18 de abril de 1536 consiguió salir del Kusko. Esta circunstancia le permitió organizar una rebelión general, ocupó la fortaleza de Saksay Waman y sitió el propio Kusko. Las tropas de Manko Inka llegaron hasta Lima, donde fueron derrotadas por los españoles. El llamado de Manko Inka repercutió en todo el territorio del antiguo Tawantin Suyu. En la zona de Otavalo, el kuraka Ango se sumó a la conspiración, que luego fue delatada. Al comprender Manko Inka que no podía luchar contra el ejército español, se retiró a Willka Pampa y desde este reducto empezó a atacar a los conquistadores. Gente de Almagro asesinó a traición al Inka a principios de 1545. Los asesinos fueron apresados y decapitados por los indios. El levantamiento de Manko Inka es considerado como un movimiento de reconquista, puesto que su objetivo era recuperar el poder del Tawantin Suyu.

2. SAYRI TUPAK (1535-1560)

Hijo de Manko Inka y de Kuri Okllo. Muerto Manko, fue reconocido como heredero legítimo de la mas-

ka paycha; sucedió a su padre en 1545 y se casó con su hermana Kusi Warkay. Vivió en Willka Pampa hasta que el virrey Hurtado de Mendoza logró atraerlo con falsas promesas a Lima, donde lo convirtieron en un simple encomendero. Murió en Yukay pocos años después.

3. TITU KUSI YUPANKI (1530-1571)

Fue hijo de Manko Inka y de Taypi Chiske. Fue coronado Sapa Inka en 1560 y casó con Chimbo Okllo. Extendió su dominio sobre las regiones selváticas. Fue un gobernante de extraordinaria capacidad, consciente de las estrategias diplomáticas para enfrentarse a los españoles. Planeaba nada menos que la supervivencia de Willka Pampa como un estado kechua independiente que mantuviera relaciones con el Perú español. Escribió en castellano una Relación sobre la situación de conquista que vivía su pueblo y su familia. Murió repentinamente a mediados de 1571, pero los indígenas atribuyeron su fallecimiento al cristianismo y a los invasores.

4. TUPAK AMARU (1545-1572)

Hijo de Manko Inka y de Kuri Okllo. Su esposa se llamo Kipse Sisa. Fue el cuarto y último de los Inkas de Willka Pampa. Fue coronado en 1571 por las autoridades religiosas y militares. Durante su juventud se dedicó al sacerdocio y fue guardián del cuerpo de su padre. Con Tupak Amaru las fronteras del pequeño estado se cerraron, aunque el virrey Toledo hizo muchas tentativas diplomáticas para establecer negociaciones entre el gobierno español del Perú y Willka Pampa. Toledo estaba convencido de que era necesario terminar con el estado de Willka Pampa y envió a ese lugar a Martín García de Loyola, emparentado más tarde por su esposa con los Inkas. Loyola logró conducirlo preso al Kusko, donde fue decapitado por orden del virrey en 1572. Esta fecha marca el fin de la resistencia de los Inkas.

ANEXO No. 5

MACCHU PICHU EN EL OJO DEL MUNDO

Nadie que haya visitado Machu Picchu, asentado en la cresta entre dos picos rodeados por la hendidura profunda del río Uru Pampa, puede negar que el lugar donde se encuentra es impresionante. Las formas arquitectónicas están construidas con granito blanco del lugar y ocasionalmente en los cimientos se emplea esa misma roca madre. A veces las formas naturales dominan sobre las construidas. El esfuerzo humano parece a la vez proponerse acercar las formas arquitectónicas a la libre forma de la piedra y modelar la naturaleza para que refleje los planos y curvas de las edificaciones de piedra de los Inkas.

Pero el juego entre las diversas formas es sólo un componente de la acción recíproca entre el mundo humano y el mundo natural en Machu Picchu. El paisaje del lugar, hasta el fin del horizonte, también forma parte de esta ecuación. La relación es evocada por las panorámicas fotográficas de Machu Picchu, y reiterada en publicaciones turísticas, calendarios y otros medios publicitarios. El ojo mental del mundo ve el lugar destacándose contra el fondo del Wayna Picchu, el pico de granito cortado a plomo que señorea sobre el lugar.

Nuestros propios ojos ven más allá de esa cuchilla donde la obra humana es tan patente, ¿pero cómo vemos lo que los constructores de Machu Picchu vieron? ¿Cómo

escapar de los límites que nos imponen nuestras propias nociones del espacio y el orden?

Penetrar a una realidad ajena, y además a una que pertenece al pasado, es una tarea desalentadora. Y cuando los únicos medios que tenemos a nuestra disposición son los de la arqueología, la tarea puede resultar sobrehumana. Un arqueólogo debe partir de la evidencia física de la actividad humana del pasado, reflejada en la modificación del paisaje, en la erección de esculturas, en los montículos de basura, en la disposición de los muertos. ¿Cómo empezamos a interpretar un paisaje que nunca fue modificado por manos humanas?

Empezamos en el sitio mismo, mirando a través de sus ventanas y portales las vistas del paisaje enmarcadas nosotros por los constructores de Machu Picchu. De esta manera pueden recobrase las imágenes del pasado.

La primera imagen de importancia se capta en el umbral del portal a través del cual el visitante entra en el sitio al llegar por el camino de los Inkas. Una vista del Wayna Picchu llena el marco creado por el portal. Los escarpados contornos y los planos frontales cortados a plomo que los fotógrafos modernos tanto aprecian también confrontan a quien mira desde el umbral del portal.

El mismo portal enmarca todavía otra vista. Al dejar el sitio, la mirada es dirigida a la montaña de Machu Picchu. El sitio arqueológico recibe su nombre por esta montaña, pero está localizado en la cresta entre ella y Wayna Picchu. La montaña de Machu Picchu no presenta a nuestros ojos una vista tan plásticamente impresionante, tal vez porque la gradual inclinación de la ladera que se eleva hacia la cima nos induce a percibir más la falda de la montaña que su contorno. Machu Picchu no sólo tiene una altura mayor que Wayna Picchu (2795 metros frente a solamente 2410), sino que el ángulo de vista desde el portal

es también mucho más grande (un ángulo de elevación de 28 grados en contra de ángulos combinados de elevación y depresión de sólo 16 grados). Más monumental que Wayna Picchu, es visualmente menos impresionante y ha sido prácticamente ignorada por los fotógrafos modernos.

Poco después de haber pasado por el portón principal, el camino hace una curva de aproximadamente 90 grados y llega a un segundo portal. De este portal sólo se conservan cuatro hileras de sillería y ya no presenta una apariencia monumental. A través de él se ve otra montaña, conocida en el lugar como la Cúpula. La Cúpula tiene los mismos contornos escarpados y el plano frontal cortado a plomo que Wayna Picchu. Desde algunas partes del paraje puede verse completa, puesto que presenta un ángulo de vista mayor que el de Wayna Picchu (ángulos combinados de elevación y depresión de 23 grados). A través del portal la vista es truncada y el ángulo es considerablemente menor (ángulos combinados de elevación y depresión de solamente 10 grados).

Los dos portales orientan al visitante hacia las formas naturales del paisaje: las tres montañas en la estrecha cercanía. El portal principal formaba parte de un largo muro que impedía de una manera eficaz el acceso al paraje. Su uso para enmarcar las vistas del paisaje puede haber estado supeditado a esa función principal. El otro portal no tiene otro propósito evidente, aparte del de enmarcar una vista de la Cúpula. El portal tiene una doble jamba en la parte que da hacia la Cúpula. Esta característica arquitectónica puede conferirle una importancia adicional a este portal, ya que en las construcciones inkaicas las jambas múltiples se asocian con las de mucha categoría.

Pero incluso sin este detalle podemos concluir que la orientación hacia la Cúpula tenía más importancia que las vistas enmarcadas por el otro portal. Las vistas de la Cúpula están enmarcadas también por ventanas.

En Machu Picchu hay muchas ventanas pero la mayoría de ellas son muy pequeñas y demasiado elevadas, como para que pueda verse a través de ellas. Dos construcciones siguen un modelo poco usual de tres ventanas colocadas a la altura de los ojos a lo largo del muro de un edificio rectangular. Una es el Templo de las Tres Ventanas, que forma parte de un complejo caracterizado por su obra de mampostería extremadamente fina. La ventana central enmarca una vista de la Cúpula. La otra edificación de tres ventanas a la altura de los ojos está localizada precisamente afuera del portal principal, por encima del camino que lleva al visitante al paraje. También en este caso la ventana central enmarca la Cúpula.

Ahora que hemos permitido que estas vistas fijen nuestra atención en la Cúpula, podemos empezar a relacionar con ella otras formas arquitectónicas. Un complejo de edificaciones que parecen estar relacionadas con ella es un pequeño recinto construido sobre un gran peñasco de granito. Las edificaciones rectangulares bordean dos muros, pero el centro de atención del complejo es el borde del peñasco de granito, que ha sido trabajado en un lado para formar un banco o escalón.

Cuando se ve desde el corredor abierto que hay en el centro del complejo, el peñasco está exactamente en la línea de visión hacia la Cúpula, aunque la Cúpula misma no puede verse desde el suelo. El borde del peñasco es similar, aunque no idéntico, al perfil de la Cúpula. Se puede sostener la hipótesis de que existe una relación entre este recinto y la Cúpula.

El recinto parece ser el lugar más inaccesible de Machu Picchu. Sólo puede penetrarse a él por una escalera de piedra pegada al peñasco de granito. Para llegar a la escalera hay que pasar a través de otro complejo de construcciones que solamente tiene una única entrada. La inaccesibilidad de este pequeño complejo puede indicar una dignidad especial.



Si nos apoyáramos únicamente en lo que podemos aprender mediante métodos arqueológicos, podríamos terminar en este punto nuestra indagación. Pero podemos penetrar todavía más en este mundo pretérito porque fue objeto de narraciones escritas tras el arribo de los europeos a los Andes. Entre lo que se documentó se encontraba la tradición oral dinástica de los Inkas, y en ocasiones escuchamos voces autóctonas, aunque atenuadas por haber sido traducidas al español y así transferidas a formas de comunicación ajenas.

Hace pocos años salió a luz un documento que ha modificado nuestra manera de mirar y de comprender a Machu Picchu. En un estudio de María Isabel Remy y de Luis Miguel Glave sobre las haciendas coloniales se mencionó un documento que describe las tierras de Picchu, en el valle de Uru Pampa a lo largo del río. Los autores advirtieron que Picchu mismo era el sitio de Machu Picchu. En la época en que se elaboró el documento, en 1568, los monjes agustinos tenían intereses en la región. El texto señala que las tierras habían sido parte del patrimonio privado de Pacha Kutec, el noveno rey de la genealogía guardada por los Inkas.

La identificación del territorio con una propiedad real bien pudo haber sido un asunto de menor importancia en 1568, pero este pequeño trozo de información ha abierto el camino a una nueva interpretación de Machu Picchu. El primero en reconocer la importancia de esa identificación fue John Howland Rowe, quien había estado documentando los patrimonios reales inkaicos en los valles de Cusco y Uru Pampa durante varias décadas. Rowe había buscado en los archivos de Cusco y en las laderas de los valles de Cusco y Uru Panpa huellas de las propiedades pertenecientes a miembros de la dinastía de Cusco. Había identificado otras propiedades que pertenecía a Pacha Kutec en Pisac y en Ollantay Tambo, en el valle de Uru Pampa.

Pacha Cutec fue el primer rey que extendió el dominio Inca más allá de los alrededores de Cusco. La tradición oral incaica, recogida por Sarmiento de Gamboa en 1572, describe una campaña de terror emprendida por este Inka en el valle de Uru Pampa tras haberse llevado a cabo un atentado contra su vida cerca de Pisak. Si la tradición oral dinástica tiene una base histórica, la campaña de Pacha Cutec vació de gente la sección del valle de Uru Pampa de Pisac río abajo, permitiendo así el posterior desarrollo en el área de posesiones cooperativas reales.

Rowe, que a la sazón pudo advertir que las propiedades particulares de un rey Inca diferían unas de otras, formuló una pregunta que añade una nueva dimensión a nuestra discusión del sitio: ¿cuál era el interés de Pacha Cutec por Machu Picchu? La pregunta es clave para nuestra comprensión del origen y el propósito del sitio. Durante muchos años nuestras interpretaciones han estado matizadas por la idea de que Machu Picchu era una ciudad Inca, una idea que se originó con la descripción del sitio llevada a cabo por Hiram Bingham tras su visita histórica de 1911. Tal vez hay elementos urbanos que integran el núcleo del paraje arqueológico, pero si Machu Picchu formaba parte de un estado real incaico, tenía un propósito fundamental diferente al de las ciudades Inkas que conocemos.

La tradición oral recogida en Cusco nos permite aprender algo acerca de los intereses de Pacha Cutec. Pacha Cutec es el rey Inca que representa la figura individual más prominente en las crónicas de la expansión de Cusco descritas de acuerdo a la tradición oral. Inkas nobles contaron a los españoles que él había reconstruido Kusko y organizado un culto religioso que unía la dinastía de los Inkas a una serie de importantes seres sobrenaturales. El origen de la dinastía se remontaba directamente al sol, y sus miembros eran conocidos como intipchurin o "descendientes del sol".

Una parte de la reorganización de Kusko llevada a cabo por Pacha Cutec consistió en dibujar, o tal vez volver a dibujar, un mapa ritual. El mapa presentaba una serie de santuarios, localizados en líneas que, siguiendo una determinada ideación, irradiaban de Cori Cancha, el más importante templo del culto incaico. Los santuarios podían tener formas arquitectónicas o naturales, e iban por su tamaño desde objetos pequeños y transportables hasta montañas. Muchas veces los santuarios estaban hechos de piedra. Se ha conservado una lista de ellos, por la cual podemos enterarnos de que los objetos o lugares frecuentemente conmemoraban algún suceso pasado, generalmente relacionado con un miembro importante de la dinastía incaica o con alguna especie de ser sobrenatural. Los objetos del paisaje, especialmente las piedras y las montañas, fueron unidos al culto dinástico.

Otro lugar íntimamente asociado con la dinastía era Pacari tampu, al occidente de Cusco. Ahí, de acuerdo a fuentes basadas en la tradición oral incaica, el fundador de la dinastía de los Incas había surgido de una de tres ventanas -la central-, junto con sus tres hermanos y cuatro hermanas, los hermanos Ayar. Desde este lugar de origen, la primera generación Inca viajó a Cusco, donde establecieron su residencia permanente. Ocho generaciones habrían de pasar antes de que Pacha Cutec empezara una campaña de expansión imperial. Sarmiento de Gamboa, apoyándose en fuentes dinásticas, atribuye una substancial remodelación y embellecimiento del sitio a Pacha Cutec, en la víspera de la expansión inca. A la ventana central se le colocaron puertas de oro, y a partir de entonces el sitio fue tratado como un importante oráculo y templo.

Podría parecer que el lugar de origen de los Incas fue la fuente de inspiración para la construcción de Machu Picchu que enmarca la Cúpula en la ventana central de una serie de tres. Si esto es así, el sitio podría haber sido localizado

en donde está, en la cresta entre dos montañas, para permitir de esa manera la enmarcación del perfil de una montaña.

¿Pero cuál era el significado relacionado con la imagen de una montaña enmarcada por una ventana central entre otras dos? ¿Cuál es la relación entre la montaña y el origen de los hermanos Ayar? Al respecto no encontramos en el mito Ayar nada que oriente nuestra interpretación. Nuestra indagación llega nuevamente a un punto muerto, a menos que podamos recurrir a otra perspectiva.

La creencia en fuerzas sobrenaturales no concluye en los Andes con la introducción del catolicismo español. Un cuerpo de creencias sobrevive hasta el presente, aunque sería extremadamente imprudente interpretar el culto dinástico incaico solamente en términos de prácticas modernas, ya que ese culto constituye la ideología oficial de un estado que llegó a su fin en el siglo XVI. Sin embargo, en esa ideología estaban entretreídos conceptos religiosos que en alguna forma han sobrevivido hasta el presente. Podemos examinar las creencias contemporáneas como una fuente de información acerca de conceptos religiosos muy generales.

Juan Núñez del Prado, en un estudio de las creencias contemporáneas en el área de Cusco que están relacionadas con lo sobrenatural, describe la veneración de *wiñac rumi*, rocas que se proyectan hacia las alturas desde la tierra. Están consideradas como manifestaciones de *pacha mama*, un ser sobrenatural femenino asociado con la fertilidad de la tierra. Si podemos interpretar la Cúpula como una manifestación de *pacha mama*, la imagen del perfil de una montaña en una ventana colocada entre otras simboliza algo acerca de la relación entre la dinastía de los Incas y ese ser sobrenatural.

En el siglo XVI existía un culto de *pacha mama*, pero en las fuentes escritas sólo aparecen escasas menciones de él. José de Arriaga, un sacerdote involucrado en la eliminación de las prácticas religiosas autóctonas, escribió que pa-

cha mama se veneraba durante la época de la siembra, especialmente pro parte de las mujeres. En el círculo anual de las actividades ceremoniales incaicas descrito por Cristóbal de Molina, las actividades de la siembra empezaban formalmente en julio. No se menciona a pacha mama en este contexto, pero un grupo de oraciones dichas durante la celebración de zithuwa en agosto incluye una dedicada a pacha mama. Actualmente agosto es la época en que se hacen pagos a la tierra en las regiones montañosas del sur del Perú.

El perfil enmarcado por la ventana central entre otras dos, ¿afirma algo acerca de la relación entre los orígenes de los Incas y pacha mama? Nuestra mirada se dirige hacia la misma vista que contemplaban los constructores de este sitio, pero el significado de esta metáfora se nos escapa.

Catherine J. Julien
(Revista Humboldt N° 100, 1990)

ANEXO No. 6

ORACION PRIMERA AL HACEDOR

Tijski Wira Kocha,	Raíz del ser, Wiracocha,
Kaylla Wira Kocha,	Dios siempre cercano,
Tukapu ahnupuhuy	Señor de vestidura
Wira Kocha.	Deslumbradora.
Kámak, chúrak,	Dios que gobierna y preserva,
"Kari kachun,	Que crea con sólo decir:
Warmi kachun"	"Sea hombre,
Ñispa rúrak,	Sea mujer",
Kamaskayki,	El ser que pusiste
Churaskayki	Y criaste
Kasilla kespilla	Que viva libre
Kausamuchun.	Y sin peligro.
¿Maypin kanki?	¿Dónde te encuentras?
¿Hawapichu,	¿Fuera del mundo,
Ukupichu,	Dentro del mundo,
Phuyupichu,	En medio de las nubes
Llantupichu?	O en medio de las sombras?
Uyaríway,	Escúchame,
Hay ñimúway,	Respóndeme,
Yurakyánay	Haz que viva
Pacha kama,	Por muchos días,
Ashka punchau kama	Hasta la edad en que deba
Kausachíway,	Encanecer,

Markaríway,	Levántame,
Hatarichíway;	Tómame en tus brazos
Saykúktiyri	Y en mi cansancio
Shaskichiway	Auxíliame,
Maypi kaspapas	Doquiera estés,
Wira Kocha.	Padre Wiracocha.

(De Fábulas y Ritos de los Inkas, recogido por
Cristóbal de Molina)

ANEXO No. 7

MARIA KUSI WARKAY

A Annalies Merks

Poco tiempo después de sofocados los movimientos rebeldes de Chalko Chima, Kiskis y Rumi Ñawi, la resistencia antihispánica se encarnizó entre los nobles kuskeños del linaje de Waskar Inka, que en su comienzo habían visto a los invasores españoles como aliados en la defensa de sus derechos a la sucesión de la maska paycha, la borla sagrada, emblema de los soberanos del Tawantin Suyu. Sin embargo, no tardaron en comprender cuan falsos y mañosos de corazón eran en realidad, y lamentaron no haber percibido antes su codicia y maldad.

En Willka Pampa, el recóndito refugio de los últimos Inkas, la resistencia contra los invasores la encabezó Manko Inka y luego sus hijos Titu Yupanki y Tupak Amaru.

Expuesto a vejámenes y agravios cada vez mayores, Manko Inka resolvió construir una pequeña ciudad-estado en un sitio lo suficientemente escabroso como para detener el avance de la caballería.

Escogió como nueva capital el pueblo de Willka Pampa en la región de Vitkus, donde permaneció algunos meses rehaciendo lo que debió abandonar. Bajo sus órdenes se levantaron bastiones, se construyeron depósitos, se tendieron puentes y se trazaron caminos.

Las ruinas de la ciudad, hoy cubiertas por la espesura de la selva, guardan vestigios del palacio de piedra tra-

bajado con esmero y comunicado directamente con una fuente de agua. Han quedado, asimismo, restos del templo ubicado junto a la roca votiva y de las casas adustas que se pierden en el vago horizonte.

Pero los españoles no podían permitir la existencia de un estado independiente, por lo cual decidieron acabar con los últimos Inkas que se mantenían en orgulloso exilio. Primero asesinaron a Manko Inka y después multiplicaron las argucias para sacar de su plaza fuerte a Sayri Tupak, el heredero del trono. Por varios años se prolongaron las incitativas para que se trasladara al Kusko. Le enviaron repetidos mensajes para convencerlo, incluido el del príncipe Felipe, quien desde España le escribió en 1552 pidiéndole perdón por todos los crímenes cometidos contra su padre y otros familiares. La salida de Sayri Tupak de Willka Pampa no era una decisión fácil de tomar para la cúspide gobernante del nuevo estado inkásico, pues los argumentos esgrimidos por los invasores podían resultar falsos una vez más ni se podrían soportar nuevos desplantes de los insolentes usurpadores. Pensaban que con Sayri Tupak en el Kusko y sin ceder Willka Pampa se obtendrían dos centros de influencia política. Sin embargo, para no equivocarse consultaron a la kallpa, oráculo que se pronunció a favor de que Sayri Tupak accediera a los requerimientos de los españoles.

El Inka, acompañado de Kusi Warkay, su hermana-esposa, y rodeado de un brillante séquito, abandonó Willka Pampa para enfrentar una situación de sucesivas concesiones de cuyos efectos no pudo escapar.

A la vera del camino por donde pasaban el Inka y la koya, su esposa, acudían verdaderas muchedumbres. La gente se postraba tocando el suelo con la frente en testimonio de adhesión a sus verdaderos soberanos. Los comuneros, desalojados de sus tierras y obligados a dedicarse a formas de trabajo desconocidas para ellos, deseaban con vehe-

mencia el advenimiento de un nuevo *pacha kutiy* que les devolviera la cálida seguridad de su vida de antaño protegida por las misericordiosas leyes de los Inkas.

En una de las paradas que hizo el séquito real, un viejo soldado español de apellido Astete se acercó a las andas de Sayri Tupak y le regaló la maska paycha que había pertenecido a Atau Wallpak. El Inka la recibió y la retuvo largamente en su mano.

Una tarde de sol resplandeciente y frío viento, tan típica de la sierra andina, la pareja real llegó al Kusko, ya para entonces despojado del rango de ciudad capital. Al recibimiento acudieron notables personajes de progenie inkásica, quienes dieron a sus parientes una sincera y emocionada acogida. Asimismo se hizo presente la alta jerarquía administrativa hispana, satisfecha por el éxito de su estrategia que solo buscaba debilitar al Inka, socavar su prestigio y convertirlo en un simple encomendero.

La admiración que despertó desde el primer momento la bella Kusi Warkay, que sonreía con curiosidad desde su baldaquín, fue sincera. La lozanía de su rostro moreno, la vehemencia con la que miraban sus ojos negros, el ánimo que asomaba en sus gestos, acabaron por cautivar a todos.

Kusi Warkay, con la seguridad que le daba su regia estirpe, desechando las propuestas de sus convidantes, decidió alojarse en la casa de Beatriz Wayllas Ñusta, princesa real, hija de Wayna Kapak y tía de los recién llegados. A la joven Koya le atraía sobremanera esta mujer, ya madura, que durante años había rehusado pronunciar tan siquiera una sola palabra en castellano. Inclusive su marido español, con el que le habían casado, se veía obligado a hablar en kechua para comunicarse con ella.

En compañía de su tía, Kusi Warkay recorrió el Kusko por primera vez. Tanto había oído hablar de la ciudad de los palacios y los rituales, que muchos detalles le pa-

recían copiados de sus propios recuerdos, aunque por doquier se notaba la devastación causada por los años de guerra. Aun se conservaban de pie los muros de piedras pulidas y junturas ciegas por donde resbalaba la luz, pero los nichos estaban vacíos luego del robo de las *konopas* sagradas.

Contempló la vasta plaza donde en las grandes fiestas el pueblo había sido comensal de los Inkas. Alzó la mirada al cielo sin nubes y respiró con avidez el aire transparente que se disipaba en los cuatro horizontes como su propia nostalgia. De pronto le llegó un tufo de bosta de caballo y le invadió la certeza de un pasado extinguido.

El horror que al comienzo produjo en los españoles el incesto entre hermanos de padre y madre había dado paso a la tolerancia y al disimulo en aras del cálculo político. Pronto llegó la dispensa especial de Roma, otorgada por el Papa Julio III, y el obispo del Kusko procedió a bautizar a la pareja como requisito previo al matrimonio católico.

Con el bautismo el Inka adoptó el nombre de Diego Sayri Tupak, y la koya, el de María Kusi Warkay. Diego y María, había dicho el cura, eran nombres sacados nada menos que de los textos sagrados de los Evangelios. No obstante, para la fina percepción de la Koya, la combinación de los nombres cristianos con los kechuas resultaba insólita y falsa. No solo que las palabras chocaban, sino que los términos extraños despojaban de significado a los nombres propios de los Inkas, a los que se invocaba con voces de elogio.

Volvió a sentir la misma sensación extraña en la ostentosa ceremonia del matrimonio cristiano celebrado en la catedral del Kusko. La densa serenidad del lugar, la actitud sombría de los asistentes, la música lúgubre cantada en una lengua más desconocida aún que la castellana, no lograron ni por un instante conmover su espíritu. Cuán diferente había sido el ritual de su primera boda, animada con mú-

sica de kenas y tambores, expresión del disfrute pleno de la tierra, de la luz y todo el universo. Había sido una unión esperanzadora que debió traer abundancia y bienestar generales. Aquel día se repartió maíz hasta que las kollkas se vaciaron y hubo socorro para los más ancianos. Se veía a sí misma con su vestido de labor elegante, bordado con flores doradas, y a Sairy Tupak luciendo su fuerza juvenil bajo la piel tensa y satinada.

A los pocos meses de casados, Sayri Tupak murió de mal desconocido y la viuda solicitó a las autoridades españolas regresar a Willka Pampa, su verdadera patria. Pero el temor a una sublevación todavía inquietaba al virrey, que obstinadamente se negó a acceder a la petición de María Kusi Warkay, puesto que la presencia de ella en el Kusko era la garantía para el cumplimiento de la tregua acordada. Sin esperanzas de retorno, la Koya hallaba consuelo en las noticias que llegaban de Willka Pampa. Sus hermanos menores habían resultado hábiles y de carácter. Gobernaban a su gente con cariño y mantenían fielmente las ancestrales costumbres. El menor de ellos, Tupak Amaru, hacía poco tiempo había abandonado el estado monástico para asumir el título de Sapa Inka y levantar el ánimo de sus generales.

Pero una mañana de septiembre ocurrió algo terrible que acabó de golpe con las ilusiones de María Kusi Warkay. Tupak Amaru fue detenido por los invasores, que lo acusaron de ser el cabecilla de la resistencia antihispánica, por lo cual le condenaron a morir decapitado. La koya comprendió entonces que el Tawantin Suyu había llegado a su fin. Se dió cuenta que sometido su pueblo a leyes ajenas perdería unidad y equilibrio y se desgarraría en pedazos. Pero aun en semejantes circunstancias una indomable rebeldía volvió a encenderse en su corazón.

El día de la ejecución la plaza estaba colmada por una multitud paralizada por la expectación y la angustia.

Todos los ojos se dirigían al lugar de la inminente aparición. En los balcones que se abren a la plaza algunos españoles y unos pocos indígenas rezaban calladamente o guardaban silencio. La tarde caía sobre las colinas y comenzaba a cubrir las laderas de la ciudad cuando en un extremo de la calle principal, la que desciende hacia la explanada, apareció Tupak Amaru vestido de negro, encadenado y escoltado por soldados. A lo lejos, y a pesar del gesto duro que cubría el rostro de su hermano, María Kusi Warkay reconoció los delicados rasgos heredados de la madre.

Tupak Amaru avanzó hacia la plaza entre el rumor confuso de la gente. De pronto, de uno de los balcones se oyó una voz de mujer, era una voz pura de odio, que exclamó entre sollozos: "¿A dónde vas hermano, príncipe y rey único de los cuatros suyos!"

Tupak Amaru alzó la mirada lentamente, sabía aun sin ver, de quien era esa voz apasionada. Alcanzó a captar en los ojos de su hermana la misma ira e impotencia que atizaban su propio corazón. Subió erguido al cadalso con altivez de rey. Su mirada se posó sobre el tumulto que se arremolinaba abajo. El murmullo persistente cesó cuando el Inka elevó las manos al cielo invocando la gracia del Sol. La exaltación sagrada que le embargaba le ayudó a soportar la tortura y la muerte. Puso la cabeza en el tajón y los que estaban cerca escucharon las salmodias del cura que con voz gangosa repetía de memoria una plegaria.

A una orden el verdugo le tomó de los cabellos con una mano y con el cuchillo que sostenía con la otra le cercenó la cabeza. Del cuello brotó un chorro de sangre que cubrió la tarima con su manto rojo y la hermosa cabeza rodó por el tablado.

Desafiando la ira de los españoles, María Kusi Warkay se acercó a la tarima y permaneció de pie sin poder respirar por la agitación que le ahogaba. No pudo gritar, ni

siquiera llorar, solo sentía la evidencia de los hechos consumados. Sin apartar los ojos del infamante lugar vió como la cabeza era colocada sobre la picota en una esquina de la plaza, por orden del virrey, para que sirviera de escarmiento a los indios rebeldes.

Pero la cabeza parecía continuar con vida. Los ojos abiertos retenían en las pupilas una luz incandescente. La sangre coagulada ceñía los cabellos al rostro como un marco de espesas algas, intensificando la expresión. Los lamentos y las exclamaciones de dolor se mezclaban con el clamor de las campanas que desde todas las iglesias de la ciudad anunciaban que la sentencia había sido cumplida.

El cuerpo decapitado de Tupak Amaru, con la negra herida cada vez más oscura a medida que declinaba la tarde, fue llevada a la casa donde se alojaba María Kusi Warkay para ser amortajado con los más finos *tukapus*. Yacía sobre la mesa del gran salón semejando un montón de tierra petrificada. A su alrededor se prendió lumbre en los braseros. En la penumbra, sobre los muros, las sombras de los nobles kuskeños se movían con lentitud fantasmagórica. Habían acudido a reconocerse por última vez en aquel cuerpo cercenado.

Para María Kusi Warkay el mundo entero se había vuelto absurdo y los designios divinos incomprensibles. En las horas que pasó junto al cuerpo de su hermano acudían a su mente los recuerdos que conservaba de él. Lo había visto nacer y convertirse en un muchachito siempre pegado a su madre. Los recordaba a los dos cantando los *takis* infantiles. Al pasar el tiempo se había vuelto un mozo bravo, alegre y afable, bien dispuesto para el estudio bajo la dirección de los más sabios amautas. En plena juventud fue ungido Sapa Inka. Con él habían renacido los ritos y costumbres antiguos, se habían renovado los símbolos religiosos y se habían vuelto a tejer las cuerdas de los kipus. El día de la ejecución lo vió pasar frente a su balcón cargado de cadenas, pero libre y altivo.

Llegó el alba incierta. El dolor le punzaba el corazón como una aguda flecha. Sumida en su pesadumbre apenas si escuchaba la voz doliente de Beatriz Wayllas Ñusta hablando en kechua al cuerpo sin cabeza.

Dos días estuvo la cabeza levantada sobre la afilada picota. Largas filas de hombres y mujeres kechuas de toda condición acudían ante su presencia, se acercaban reverentes y le hablaban como a un dios.

El virrey entendió que había cometido un error al mandar a exhibir la cabeza de su víctima en la plaza pública. Ordenó retirarla y darle sepultura en una cripta de la catedral. Pero ya era tarde: se había establecido un íntimo vínculo entre la desgarrada cabeza del Inka y su pueblo. Tras el espanto indecible de la decapitación, surgió una fe compartida por todos los indios, una fe ciega y espontánea. La cabeza se animó con llamadas de pasión encarnizada, habló con el lenguaje de la valentía y despertó en el pueblo la certeza de su propia verdad.

Y la fe se transformó en una palabra: *Inkarri*, que en kechua quiere decir que la cabeza y el cuerpo del Inka se buscarán y se encontrarán siglos más tarde.

El constante sonar de las campanas con sus tonos de agonía y el vuelo de los pájaros, que trazaban augurios en el cielo, no hacían sino acentuar el sufrimiento de María Kusi Warkay. Pero la palabra milagrosa, *Inkarri*, repetida por miles de voces para recordar a Tupak Amaru, le fue redimiendo de la trágica realidad sin esperanzas y concedió a su alma una fuerza renovada que le llevó a comprender que su hermano había sido ejecutado por defender la libertad y que su muerte iba sembrando entre su gente la simiente de esa misma libertad.

I. A.



ANEXO No. 8

YNSTRUÇION DEL INGA DON DIEGO DE CASTRO TITU CUSSI YUPANGUI PARA EL MUY ILUSTRE SEÑOR EL LIÇENÇIADO LOPE GARÇIA DE CASTRO, GOVERNADOR QUE FUE DESTOS REYNOS DEL PIRU, TOCANTE A LOS NEGOÇIOS QUE CON SU MAGESTAD, EN SU NOMBRE, POR SU PODER A DE TRATAR;
LA QUAL ES ESTA QUE SE SIGUE

(1570)

(Cronista Kechua)

PARLAMENTO QUE MANGO YNGA HIZO A SU HIJO AL PUNTO DE LA MUERTE

"Hijo mío muy amado: bien me bez cuál estoy e por eso no tengo que te significar por palabras más mi dolor de lo que las obras dan testimonio, no llores, que si alguien [sic] avia de llorar avia de ser yo si pudiera, por averme a mí mismo yo propio parado de la suerte que estoy, fiandome tanto de semejante questa y haziendoles tanto regalo como les he hecho, no lo meresçiendo ellos, que como tú sabes vinieron

folio 55

aquí huyendo de sus compañeros por // delitos que alla avían de aver hecho, a los quales recoxi, favoresçi con entrañas de padre. Mira que te mando que perpetuamente nunca tengas ley perfecta con semejante gente que ésta por que no te acontezca a tí otro tanto como a mí, no

consientas que entren en tu tierra aunque más te conbiden con palabras, porque sus palabras melosas me engañaron a mí y ansy haran a tí si los crees.

Encomiendote a tus hermanos y hermanas y a tu madre para que mires por ellos y los remedies e favorezcas como yo hiziera a ti e mira que no des pena a mis huesos tratando mal a tus hermanos e madre, porque bien saves vosotros que la resçibirán grande.

Encomiendote también a estos pobres yndios que mires por ellos como es razon e mira cómo me an seguido y guardado y anparado en todas mis neçesidades, dexando sus tierras y naturaleza por amor de mí, no les travajes demasiado, no les acosos, no les riñas ni castigues syn culpa, porque en ello darás mucho enojo al Viracochan; yo les he mandado a ellos

folio 55v.

que te respeten y acaten // por señor en mi lugar, pues heres mi primer hijo y heredero de mi reino y ésta es mi postrimera voluntad; yo confio de su bondad de todos ellos que te acatarán y respetarán por tal y que no harán más de lo yo les he mandado e tú les dixieres". El qual luego finó y me dexó a mí en el pueblo de Vitcos y de allí me bine a este Bilocapanpa, donde estube más de beinte años hasta que me desosegaron unos yndios de Guamachuco por mandado de la justicia del Cuzco puesta por Gonçalo Piçarro, que a la sazón andava alterado contre el rey.

ANEXO No. 9

NVEVA.CORONICA.IBVE GOBIERNO.CONPVESTO POR. DON PHELIPE GVAMAN.POMA.DE AIALASIP

COMENDEROS DESTA RREYNO:

Que los dichos comenderos que tienen de merced de su Magestad de los yndios; con color de ellos de dezir que son encomenderos y conquistadores hazen muy muchos daños.

Lo primero, a los yndios y señores destos rreynos que son más prencipales que algunos de ellos. Porque no son judíos ni moros, sino cristiano de sangre y de linage y tiene la fe de Dios y saue que ay un solo Dios Pdre, Dios Hijo, Dios Espiritu Sancto, que es la Santísima Trinidad en su lugar de Dios el santo padre papa de Roma y Santa María y todos los sanctos y sanctas ángeles del cielo, conosen y creen después que conocieron al Ynga y se acabó.

Y agora conosen y tienen en su cauesa al católico rrey nuestro señor, que biba muchos años y con acrescentamiento de muchos rreynos y deste rreyno de las Yndias y a todos los señores bizzorres y oydores y justicias de Dios le conosen y le abodesen los yndios de este rreyno y tiene por su señor y comendero a su Magestad y a su corona.

Los dichos comenderos andan y trunfan y juegan y tienen mucha fiesta y banquete y bisten de seda y gastan muy largamente como no le cuesta su trauajo ni sudor, sino pide a los pobres yndios. Y no le duele como es trauajo de

los pobres yndios ni rruega a Dios por ellos ni de su salud del rrey nuestro señor y del papa ni se acuerda de los trauajos de los pobres yndios destos rreynos.

Y ancí le castiga Dios a ellos y a sus hijos de este rreyno.

Que algunos comenderos, uezinos y españoles, soldados fueron traydores y contra la corona rreal sus padres o sus agüelos, en tiempo de la batalla de Quito de don Diego de Almagro el biejo con don Francisco Pizarro y don Diego de Almagro el mozo con el mariscal en Chupas, con Gonzalo Pizarro, con el birrey Blasco Nuñez de Bela en Quito y con Francisco Hernandes con los oydores en Urina Pampa, en Chuquina y en otras batallas.

Fueron traydores porque la que hizo una ues lo hizo para cienpre, pues que fue prouado y examinado y declarado con uandera alsada, no como lo de don García Portu-carrero, cauallero del áuito de Santiago, que no pareció arma ni uandera alsada para ser condenado, pues que los enemigos falsamente le condenaron como traydores enemigos. Los encomenderos con color de dezir que son encomenderos piden chinas y muchachos, ama, yndios mitayos. Y de pedir la tasa maltrata y castiga y quita sus hijas y hijos y pide yanaconas [criados]. Y en las ciudades a los que ban a rrescatar sus tributos lo detiene y se haze seruirse de ellos y castiga a los caciques prencipales y a sus alcaldes y a los yndios pobres. Y no ay rremedio; antes les faboresen a los dichos encomenderos y le castiga a los pobres de Jesucristo en todo el rreyno. Y ancí se ausentan de sus pueblos.

Los dichos encomenderos enbían mayordomos con color del cobramiento de la taza. Estos dichos tales mayordomos rroban y hurtan de los dichos yndios y se hazen que le mite treinta yndios y pide camaricos [donación] y le haze trauajar. Y ancí es otro comendero y corregidor; es en gran daño de los yndios.

Que los dichos encomenderos bien chinaconas [criadas] y muchachos yanaconas y labradores y caballeros y pastores de ganados y ortelanos y para sus trapiches y no se les paga. Y con tanto trauajo y ocupación se despuebla sus pueblos de los dichos yndios y no ay rremedio. Como sea contra encomendero que ellos propios dizen y alaban que el rrey no se las puede quitar. Y ancí maltrata a los yndios.

Que los dichos encomenderos, a trueque de comer a la costa de los yndios, se uan a sus pueblos de los dichos yndios y pide mita [prestación de trabajo] y camarico ellos como sus mugeres. Pide mays, papas y carneros, gallinas, güebos y trigo y frutas, agí, sal, manteca, tocino y otras menodencias de comida y rregalos de perdís, yerua, leña, de todo a costa de los pobres yndios. Y no se la paga; de cada el día monta media dozena de pesos.

Los dichos encomenderos se dan a contratar y pide ganados y yndios para trágenear de uino y manda hazer yxangas [cestillo] y sogas y haze hilar y texer rropa, cunbi [tejido fino] y de auasca [corriente] y costales. Y no les dexa de día y de noche yr a sus casas y pueblos a los pobres de los yndios. Y de ello no se les paga de tanto trauajo y ocupación fuera de la tasa que da los yndios.

Que los dichos encomenderos en los pueblos de los yndios ellos o sus hijos, ermanos, mayordomos desuirgan a las donzellas y a las demás les fuerza a las casadas. Y ací se hazen grandes putas las yndias ellos como sus criados negros y mulatos, mestizos, yanaconas. Lo haze echar a perder a las pobres de las yndios donzellas y destruyen sus haziendas y comidas y dan mal egenplo a los cristianos.

De todo ello no ay rremedio como es negocio de encomendero porque le amenasas deziendo que le a de enterralle bibe y que le a de dezollalle de asotes bibe a los yndios deste rreyno. Y no hay rremedio con los pobres.

Que los dichos encomenderos y uecinos y otras personas que tienen hacienda de ganados y sementeras, obrages y trapiches, estancias, ingenios, minas que tienen yndios de alquiler que le hizo merced su Magestad tenga el yndio en las dichas haciendas un mes o dos meses y no pase más día ni semana por las causas siguientes:

El primero, porque sacó a sus hijos o muger de su casa y pueblo y dexa solo la casa y pierde sus sementeras y casa hasta las gallinas y conejos.

El segundo, si está en la hacienda un año o dos se le pierde sus haciendas y no puede pagar ni cumplir su tasa.

El tercero, no pagan tributo y haze rrezago.

El cuarto, ellos y sus mugeres e hijos se ausentan.

El quinto, sus hijas o mugeres paren mestizos y mulatos.

El sexto, si acaso se muere el marido se pierde muger y hijos.

Y acá en este rreyno se despuebla los yndios.

Que se deue ordenarse en este rreyno que los uecinos y sus hijos y ermanos no puedan tener sementera ni ganado en los yndios ni fuera de ella por los daños que resulta.

Y demás de eso con color de ella le rroba a los yndios; pidiendo dos yndios de merced, tiene ocupado cien yndios. Y así falla en las minas y plasa y hazen rrezago del tributo. Y demás de eso conbiene que todos coman y se prouechen el que no tiene que comer, hombre que a seruido a Dios y a su Magestad tenga merced de yndios para las sementeras, otros para ganados. Se le haga merced el rrey mi señor, y a los que tubieren los becinos encomendados en yndios se lo quite y se la aplique a la comunidad de los yndios porque recibe grandes daños los yndios deste rreyno.

ANEXO No. 10

LA REBELION DE TUPAC AMARU EN HUMBOLDT, TSHUNDI Y EN OTROS VIAJEROS EUROPEROS DEL SIGLO XIX

Explicable históricamente pero no menos sorprendente resulta la temerosa y vacilante actitud de los publicistas peruanos entre fines del XVIII y comienzos del XIX, al soslayar el recuerdo o el juicio sobre la acción revolucionaria de Tupac Amaru. Se explica esa conducta de los intelectuales criollos de los últimos años del Coloniaje por la severa censura que estableció la autoridad real a raíz de la rebelión, manifestada objetivamente en la expresa prohibición de leer y conservar ejemplares de los Comentarios de Garcilaso y las disposiciones represivas que se impartieron, para perseguir intensivamente la internación y la lectura de otras obras prohibidas, como las de Rousseau, Voltaire, Montesquieu y sobre todo, el Belisario de Marmontel, el mismo autor de Los Incas.

De no haber mediado esta política tan severa y opresiva, hubieran aparecido opiniones decididamente favorables a la causa de Tupac Amaru, como las contenidas en los escritos del jesuíta arequipeño Viscardo y Guzmán, producidas desde su destierro en Italia.

Pero, de otro lado, a pesar de la política suasoria de la metrópoli española, muchas plumas de otros países europeos y americanos rompen el pacto de silencio o la consigna de hablar a media voz, y en esos años que encarnan el an-

helo de la emancipación y aun en la primera república los europeos viajeros por América se pronuncian con libertad y emiten juicios más o menos ajustados a la verdad histórica cuando no laudatorios de la magna gesta. Mientras que en las páginas del Mercurio Peruano de 1791, la figura del caudillo había sido tildada de "abominable" y a su acción como "fenómeno de torpe iniquidad"¹, adoptando una cerrada adhesión a la versión de las autoridades peninsulares, el sabio científico alemán Alejandro de Humboldt, le dedicaba, en 1811, párrafos de singular exégesis.

Al tratar de los indios mexicanos y americanos, en el capítulo VI de sus Ensayos políticos sobre el Reino de la Nueva España² Humboldt se refiere a los regímenes legales imperantes que amparan la explotación inhumana de los naturales en los trabajos mineros y agrícolas y también recoge algunas opiniones vertidas por autoridades eclesiásticas condenando esos sistemas odiosos que han puesto a los indios en un estado de abyección y miseria y que promueven su odio contra los opresores. En este punto se refiere Humboldt a la capacidad de reacción contra la injusticia mostrada por los indios en la gran rebelión de Tupac Amaru que "estuvo a pique de quitar al rey de España toda la parte de la sierra del Perú, en la misma época en que Gran Bretaña perdía casi todas las colonias en el continente americano".

Y ofrece Humboldt una sumaria relación del movimiento de Tupac Amaru, José Gabriel Condorcanqui,

1 Mercurio Peruano, Vol V y VI, 1791. Edición facsimilar, Biblioteca Nacional del Perú, 1967.

2 Alejandro de Humboldt, *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España*, México, Editorial Porrúa, S.A., 1966. Con prólogo de Juan A. Ortega y Medina. También en Estuardo Núñez y G. Petersen, *El Perú en la obra de A. de Humboldt*, Lima, Edit. Studium, 1971, (la primera edición en francés, apareció en París, 1811).

... que se decía descendiente del Inca Sayri-Tupac, que desapareció en Vilcabamba y del inca Tupac Amaru, decapitado por orden del virrey Toledo en 1579... El joven se aprovechó del entusiasmo popular, que había excitado con los símbolos de la antigua grandeza del imperio del Cuzco; ciñó su frente con la diadema imperial de los incas, mezclando hábilmente las ideas cristianas con los recuerdos del culto del Sol... José Gabriel Tupac Amaru, del cual conservo cartas en que se titula Inca del Perú, fue menos cruel que su hermano Diego y, sobre todo, menos que su sobrino Andrés Condorcanqui el cual desplegó grandes talentos pero un carácter sanguinario..

Esta sublevación que me parece ser poco conocida en Europa y de la cual daré más puntuales noticias en la narración histórica de mi viaje, duró cerca de dos años. Tupac Amaru había conquistado ya las provincias de Quispicanchis, Tinta, Lampa, Azángaro, Carabaya y Chumbivilcas, cuando los españoles le hicieron prisionero con toda su familia, y todos fueron descuartizados vivos en la ciudad eel Cusco,

Agrega Humboldt que el gran respeto que Tupac Amaru había inspirado a sus indios se demostró en el hecho conmovedor de que no obstante la presencia del ejército español victorioso, y cuando aquel atravesaba las calles para ir al suplicio, aquellos "se prosternaron a la presencia del último hijo del Sol".

La narración de Humboldt revela dos circunstancias interesantes para el investigador, a saber, que el sabio alemán poseía cartas originales de Tupac Amaru, probablemente obtenidas durante su estada en Lima, entre agosto y diciembre de 1802, ¿Quién se las proporcionó? No lo serían sin duda sus amigos del Mercurio Peruano, que cuando estuvo Humboldt en Lima, hacía 8 años que había dejado de

aparecer. Puede conjeturarse que las obtuvo del barón de Nordenflycht, con quien coincidió en Lima y que había viajado por la sierra del Perú y era hombre de ideas liberales con franca simpatía por los indios, o tal vez las consiguió en Cajamarca de algún indigenista de la época. Revela también Humboldt que proyectaba en México, escribir un relato de viaje por el Perú, proyecto que no logró culminar, en razón del cúmulo de sus trabajos y compromisos científicos durante los 55 años que le quedaron de vida después de su célebre expedición en tierras americanas.

Años después, el británico Edmond Temple, quien llegó a Bolivia y al sur del Perú en 1827, viniendo de Buenos Aires, recogió de allí la notoria resonancia que la rebelión de Tupac Amaru había provocado en la zona sur del continente (Argentina, Uruguay) en contraste con la censura dominante en lo que había sido el virreynato peruano. Temple transcribe en su relato de viaje³ el Diario de Segurola y lo difunde apenas producida la independencia, en 1830.

Guillermo Miller, militar británico al servicio del Perú durante la guerra de la independencia, escribió sus informadas y sabrosas Memorias, las que al par constituyen un ameno relato de viajes por el Perú. Miller, uno de los más agudos observadores del Cuzco y cultores de su historia⁴, indagó acerca de la figura de Tupac Amaru y recogió documentación valiosa que figura en el apéndice de sus Memorias. También recibió testimonios personales sobre el mismo personaje, que si bien gozó de su simpatía de hombre de

3 Edmond Temple, *Travels in various parts of Peru*, 2 vols, London H. Colburn and R. Bentley, 1811.

4 William Miller, *Memories*, London, 1827, versión castellana: *Memorias del General Miller*, 2 vols, Madrid, Editorial Amércia s/f(1920?).

ideas liberales, no escapó de su juicio crítico. Entre los testimonios es muy valioso el ofrecido por don Pablo Astete, ya octogenario en 1825, quien había conocido al caudillo y recordaba pormenores de su figura y acción. A base de su relato, construye Miller un retrato sugestivo:

Su aire era noble, sus maneras imponentes, de grande estatura y traza robusta, animoso y emprendedor, pero de pasiones violentas y conocimientos y miras demasiado limitadas en todos los aspectos, para realizar la gran empresa de recobrar la felicidad de su patria. En vez de unirse y hacer causa común con los españoles americanos que, nacidos en el mismo suelo y sujetos quizá con grillos más amargos, tenían los mismos títulos y sus mismos intereses, dirigió sus hostilidades contra ellos como contra los españoles, verdaderos tiranos de unos y otros y experimentó la suerte que no podía menos de caberle con política tan injusta y que le aislaba en sí mismo.

Y Miller concluye así su versión del holocausto del caudillo:

Tupac Amaru presenció desde el patíbulo la ejecución de su mujer, de sus hijos y de muchos de sus compañeros: después le cortaron la lengua y atados sus miembros a cuatro caballos, fue ignominiosamente descuartizado.

El médico y naturalista suizo Johann Jacob von Tshundi, años más tarde, dedicó en sus *Bosquejos de Viaje*, páginas informativas muy útiles sobre la situación de los indios durante el coloniaje y específicamente sobre la rebelión (no incluidas ni en la versión inglesa de su obra ni en la edición peruana de la misma)⁵. Sus juicios son ponderados y

5 J.J. von Tshundi, *Perú, Reiseskizzen aus den Jahren 1838-1842*, voll I, St. Gallen, Verlag Scheitlin und Zollikofer, 1846, p. 343.

justicieros para la causa revolucionaria. Así dice al recoger un testimonio de primera mano:

Conocí en 1839, en Huancayo a un viejo criollo que a los 16 años, había sido testigo de la ejecución del desgraciado cacique de Tungasuca; lo describía como un hombre alto y hermoso, con una fisonomía seria e inteligente y una mirada viva y penetrante. Con gran serenidad presenció la ejecución de su familia y de ocho cabecillas y mudo e impotente afrontó él mismo la terrible muerte.

Refiere luego Tshundi que los españoles afirmaron que Tupac Amaru no era descendiente de los incas y que había usurpado el título de tal, lo cual fue una estratagema urdida para destruir la fama y el ascendiente del caudillo ante los indios. Como comprobación de que esta tesis era falsa, señala el hecho de que la propia sentencia dispuso quemar todos los documentos probatorios de su ascendencia imperial. Apunta además que algunos viajeros, al tratar el hecho histórico, cometen serias inexactitudes, errores y oscuridades, pues lo juzgan de oídas y no a la base de documentos, confundiendo nombres, fechas y sucesidos. Eso exige, añade Tshundi,

... que sea escrita una narración histórica imparcial y clara, pues aun en las actas del proceso, se observan errores y notoras e intencionadas afirmaciones, a más de que durante la misma rebelión y más tarde, durante la guerra de la independencia, fueron destruidos importantes documentos sobre ella.

El viajero francés Paul Marcoy en su recorrido por el sur del Perú en los años 40, entre Arequipa y Cuzco, relata otros pormenores de la rebelión tomados de testigos presenciales hallados en los lugares de los acontecimientos como Ayaviri y Santa Rosa, haciendo mención que, después del descuartizamiento de Tupac Amaru, su tronco quedó en

el Cuzco "mientras sus miembros fueron distribuidos entre las ciudades en donde había provocado la insurrección"⁶.

Pablo Macera ha recordado que Marcoy conversó en Tungasuca "con Sinforoso, viejo chasqui de la nación porque, uno de los últimos sobrevivientes de la revolución de Tupac Amaru, y así pudo obtener alguna viviente revelación "que ha sido descuidada por los especialistas"⁷.

Coetáneo de Marcoy en su estada peruana, el médico y naturalista francés H.A. Weddell, quien había integrado la expedición de Castelnau y que fijó sus intereses científicos en Bolivia y la región fronteriza con el Perú, en 1849, sobre todo en la provincia de Tipuaná, recogió la inquietud por estudiar y revelar ignorados aspectos de la rebelión en el Alto Perú y contribuyó a difundir la poco conocida versión de los vencidos⁸.

Del examen de todos los viajeros europeos que escribieron sobre la rebelión del Cuzco de 1780/81, resulta Clements R. Markham el más informado y analítico. En su libro de 1862, *Travels in Peru and India*⁹, donde relata sus experiencias en un segundo gran recorrido por el sur del Perú, dedica los capítulos noveno y décimo a la narración y a la acción de Tupac Amaru, o sea unas 46 páginas de texto. Allí destaca hechos de interés, producto de su propia investigación en fuentes informativas hasta entonces poco nada transitadas, y sobre todo ofrece la semblanza del gran personaje:

6 Paul Marcoy (Lorenzo St. Criq): *Voyage à travers l'Amérique du Sud*, 2 vols, París, 1969. Traducción inglesa: *Travels in South America from the Pacific Ocean to the Atlantic Ocean*, 2 vols, New York, Scribner, Armstrong and Co., 1878, *Scènes et paysages dans les Andes*, 2 vols, Paris, 1861.

7 Pablo Macera, *La imagen francesa del Perú*, Lima INC, 1976.

8 H.A. Weddell, *Voyage dans le Nord de la Bolivie et dans les parties voisines du Pérou*, Paris, P. Bertrand, 1853.

9 Sir Clements R. Markham, *Travels in Peru and India*, London, John Murray, 1862.

Tenía 5 pies 8 pulgadas de estatura, bien proporcionado, vigoroso y de firme complexión. Lucía una hermosa fisonomía india, nariz suavemente afilada, ojos negros y profundos y en general una apariencia inteligente, benigna y expresiva. Su actitud notable por su trato de caballero, era digno y cortés ante sus superiores e iguales, pero en su conducta con los aborígenes, entre los cuales era profundamente venerado, había la seriedad no inconsistente, proveniente de sus legales derechos a la diadema de los incas. En su carácter era frío, emprendedor y perseverante. Vivía con un estilo proveniente de su rango y cuando residía en el Cuzco, lucía usualmente una chaqueta negra y pantalones cortos según la moda imperante en su época, un chaleco de tela de lino bordado con hilos de oro, un sombrero español de castor, medias de seda y zapatos con hebillas doradas y permitía que su lustroso cabello negro pudiera flotar sus bucles, que se extendían hacia abajo casi hasta la cintura.

No regatea Markham agregar algunas notas biográficas complementarias:

Sus mayores recursos provenían de trenticinco piaras de mulas, constante cada piara de diez animales, las cuales eran utilizadas regularmente por él o alquiladas para el transporte de mercaderías diversas, telas, azúcar y mercurio para Potosí y otros lugares. Había viajado en partes considerables del Perú y residió dos o tres veces en Lima y en sus viajes era acompañado por indios y a veces por un capellán.

Otra particularidad muy interesante ofrece el relato de Markham. Por primera vez revela la bibliografía tal vez más completa hasta ese momento, acerca del movimiento, recurriendo sobre todo a fuentes no peruanas, como lo son: la Colección de Obras y Documentos relativos a la his-

toria de las provincias del Río de la Plata por Pedro Angelis (Buenos Aires, 1836); la obra de Gregorio Funes, dean de Córdoba, Argentina, en 4 vols. (Buenos Aires, 1817), (las que contienen papeles fundamentales sobre el verdadero carácter y la justificación de la rebelión) así como el relato y las apéndices fundamentales de Miller, que hemos citado, y también el Diario de Seguro de difundido por Temple. Además, relaciona las tardías publicaciones peruanas de El Museo Erudito del Cuzco (1839), los testimonios de Astete (1835) y de Dominga Bastidas (1835), prima de Micaela Bastidas, mujer de Tupac Amaru y finalmente, la Historia de lo acaecido en Paucartambo del fraile mercedario Raimundo González, de 1782.

Es muy curioso el dato consignado por Markham, en una nota final de su exposición sobre el caudillo, de que un dramaturgo alemán, de mucho auge en Europa y luego en América de la primera mitad del siglo XIX, Augusto Kotzebue, se sintió atraído por el hecho de la rebelión y la figura de su jefe, convertido ya en mito, y envuelto en la leyenda, como ente extraordinario y epónimo:

Cuando el señor Zea de Bogotá estaba en París, Kotzebue hizo un viaje con el propósito de obtener información de él respecto a Tupac Amaru, concibiendo la idea de escribir una tragedia sobre la rebelión. Pero Zea siendo colombiano conocía poco sobre ella. Kotzebue, no obstante, continuó sus indagaciones respecto del Perú, de donde resultó su pieza "Las vírgenes del Sol", y de esa obra se derivó a su vez la pieza de John Sheridan titulada "Pizarro"¹⁰.

En conjunto es pertinente anotar cómo la literatura de viajes contribuyó eficazmente en un momento anterior

10 Markham, Travels, op. cit., p. 157.

al desarrollo de la tarea historiográfica en los años del presente siglo, a señalar la importancia de la rebelión de Tupac Amaru y a encumbrar a su personaje principal en el justo nivel que le correspondía, saliendo de los tropiezos de la censura a la que habían subordinado su acción y su figura los vencedores en las batallas y los vengadores en el patíbulo. Pero fueron vanos los propósitos de alterar el juicio de la posteridad y de ahogar la voz de los vencidos. Contribuyeron a revelar el clamor de los indios y a esclarecer la justificación del hecho histórico esas páginas, liberales y donosas - y por lo general de creadora vivencia, contenidas en los libros de impresiones de viajeros europeos que pasaron por América durante el siglo XIX.

PROSPECCIÓN

Si la rebelión de Tupac Amaru hubiese triunfado en el Perú, ese hecho habría tenido inmediata resonancia positiva en el resto de las colonias americanas, las que esperarían, con admiración y esperanza el movimiento del Cuzco. El imperio español se habría derrumbado en América antes de lo previsto, con graves repercusiones en la misma España y en Europa. Humboldt pensó en esa posibilidad y escribió sus meditadas apreciaciones:

Si toda la América española se hubiese declarado independiente en la época de la sublevación de Tupac Amaru, hubiera este acontecimiento producido varios efectos a un mismo tiempo:

1. Habría privado a la Tesorería real de Madrid de un ingreso anual de 8 a 9 millones de pesos como "líquido remisible" de las colonias.
2. Habría disminuido notablemente el comercio de la península porque libre el español americano del monopolio que la metrópoli ejerce tres años ha, habría sacado directamente de otros países no sometidos a España, los géneros y efectos que necesita.

3. Esta mudanza de dirección en el comercio de las colonias, habría causado una disminución de los derechos que se perciben en las aduanas de la península que se valúan en 4 o 5 millones de pesos.

4. La separación de las colonias habría aruinado varias manufacturas españolas que no se sostienen más que por la venta forzada que hallan en América, no pudiendo en su actual estado rivalizar con los géneros de la India, Francia e Inglaterra¹¹.

Pero agrega Humboldt, con equilibrado raciocinio, que estos efectos desfavorables se hubieran compensado en España con la mayor unión de las fuerzas físicas y morales y con el desarrollo de la agricultura española.

Estuardo Núñez
(Revista Humboldt, N°76, 1981)



11 A. de Humboldt, *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España*, op. cit.

ANEXO No. 11

TRANSITO AMAGUAÑA,
en la entrega del Premio "Manuela Espejo"

En las alturas del Cayambe se comenzó a escribir una parte importante de la historia del movimiento indígena. Tránsito Amaguaña nace en los albores de este siglo. Junto a María Dolores Cacuango matizaron la fuerza del viento, de los páramos, para recuperar con vidas la tierra, la pacha mama desde la década de los años veinte hasta los sesenta.

Ella lleva la bandera en representación de todas las luchadoras anónimas que han escrito la historia con valor y dignidad.

MAMA TRÁNSITO...

El nombre de Tránsito Amaguaña significa constancia, profundidad y grandeza de espíritu para tomar decisiones en los momentos justos, esta mujer nacida de los páramos andinos siempre estuvo fortalecida por las arduas batallas frente a esa historia llena de injusticia.

Su enorme carisma y poder de convocatoria, unidos a su credibilidad, la llevaron a convocar a un ejército de diez mil indígenas que marcharon hacia Quito para reivindicar sus derechos y su tierra. "26 viajes hicimos a Quito, hacíamos 2 días, las mujeres dormíamos aparte, los hombres aparte".

Junto a María Dolores Cacuango y Luisa Gómez de la Torre, inició las escuelas bilingües para educar a los niños en su propio idioma y multiplicar su memoria histórica. Ella pidió a Velasco Ibarra y Galo Plaza las tierras,

que finalmente se les entregó en los años 50. Visitó Cuba cuando Fidel Castro iniciaba la revolución y viajó a la Unión Soviética en representación de los indígenas de Ecuador.

Hoy en este páramo reconquistado de Olmedo, a las faldas del majestuoso Cayambe, se ubica su única morada. En parajes casi olvidados y poco aptos para la agricultura, vive recordando la historia que más parece fábula. La fuerza de la montaña, el agua fresca de las vertientes y la suavidad del viento son parte de sus entrañas. Sus palabras evidencian una lucha histórica intensa, "ha envejecido en estas luchas".

El compromiso con su pueblo fue total, la solidaridad con los marginados "es un deber", "como no luchar ante la lástima que vivíamos, nos maltrataban por todo", "a papacito le pegaron una lástima" "aprendí de mi mamacita a luchar, ella era luchadora" "cuando ella se iba a las luchas yo me quedaba llorando", "por las luchas y porque mi marido era celoso, le boté a mi marido", "cuando iba a las luchas, encargaba a los guaguas"... lo que tengo miedo es que me engañen y me lleven nuevamente a la cárcel, engañando me llevaron al panóptico, me acusaban de india ladrona, qué les he robado, haber que digan qué..."

"En ese tiempo no veíamos ninguna plata, nada. Sólo cuando mismo no teníamos nos daban un socorro, un costal de cebada, otro año, un costal de trigo, otro, un costal de papas. Y a las mujeres un rebozo y un centro blanco... Y maltrato doble... por todo pegaban, latigueaban. Ahí mismo en la hacienda había tenencia, cárcel, había de todo. La gente campesina no tenía como protestar..

Escondidos nos reuníamos, en las cuevas, en las quebradas, debajo de las chilcas. Así logramos formar los primeros sindicatos agrícolas: El Inca, Pesillo, Tierra libre, en Muyurco, Pan y Tierra en la Chimba..., tierra libre!"

(Boletín del Departamento de Educación y Cultura del Municipio de Quito)

ANEXO No. 12

PRESENCIA KECHUA EN EL ARTE
POSTERIOR AL INKARIO

El avasallamiento espiritual y material a que fueron sometidos los indios con la conquista y el coloniaje fue tremendo y en el arte causó estragos irreversibles. Las expresiones artísticas kechuas, como las de los otros pueblos aborígenes, estaban imbuídas de sus propias creencias religiosas y, por lo mismo, no podían ser toleradas por los conquistadores, representantes de una fe exclusivista y combativa. A pretexto de "extirpar idolatrías" y de convertir a los infieles indígenas a la "verdadera" religión, se destruyeron ciudades y monumentos, obras de arte y todo testimonio cultural que de una u otra manera pudiera relacionarse con las creencias de los nativos. No fue ajena a esta furia exterminadora la fiebre de oro que poseía a los nuevos cruzados, cuyo objetivo último pudo haber sido la salvación de las almas, pero cuyo fin inmediato era apoderarse de todo el metal y las piedras preciosas que fuera posible. En su desmesurada ambición y ante la urgencia de repartirse los ricos botines que iban recogiendo, con engaños o por la fuerza, fundieron piezas de orfebrería y platería únicas sin reparar en su valor artístico. Las construcciones que no destruyeron se salvaron porque se las encontró útiles para cumplir nuevas funciones, con lo cual la superposición de la una cultura sobre la otra se volvió literal en el Kusko, donde se aprovecharon los mu-

ros líticos de los templos y las aklla wasi inkásicas para edificar sobre ellos las iglesias y conventos cristianos con mucho ladrillo y poca piedra.

Sin embargo, con todo y ser tan devastador el expolio y la destrucción de la conquista, lo peor vino después con la prohibición de practicar toda forma de arte que pudiera recordar siquiera a las antiguas divinidades, pues se truncó la posibilidad de proseguir el desarrollo artístico de un pueblo que había dado pruebas de grandes dotes para plasmar en múltiples materiales y morfologías un sentimiento estético complejo, original y profundo. (Nada se compara, por ejemplo, a su capacidad para fundir en un todo orgánico y armonioso la labor de la mano del hombre con la espontánea expresión de las formas naturales, tal como se verifica en la mimetización de la piedra tallada con la roca intocada que aflora en Machu Pikchu).

En la Colonia la delicada cerámica de los grandes aríbalos devino en toscas piezas utilitarias desprovistas de ornamentación. Los finos tejidos de innúmeros motivos y colores decayeron en calidad y tuvieron que extremar la simplicidad de los ornamentos para subsanar las necesidades de vestuario de la población aborígen. La pintura mural y sobre tabla que floreciera bajo Pachakutek Inka, de acuerdo a Garcilaso y a Sarmiento de Gamboa¹, ya no describió nunca más los grandes hechos del Tawantin Suyu, aunque artistas kechuas instruidos en las técnicas y temáticas europeas la retomaron con éxito, pero ya bajo el signo de la cultura impuesta. La soberbia arquitectura pétreo de los pukaras, kanchas y palacios se redujo a humildes materiales y dimensiones en las chozas levantadas con paredes de adobe o tapial.

Hay quien se lamenta de la oportunidad que se perdió "para producir una amalgama con el arte indígena,

1 J.M. Ugarte Elespuru, *Pintura Virreynal*. Lima, Valverde, S.A., 1973, p. 25.

cuyo fruto hubiese sido un arte sumamente original y netamente americano. De este modo el arte indígena hubiese podido prosperar, mejorar y cobrar nueva vida unido al español². Hay quien se alborozaba porque encuentra ciertas huellas aborígenes en los templos cristianos: "con frecuencia fachadas e interiores se tallaban con elementos estilizados o reales de la flora y la fauna indígenas, llegándose en el arte mestizo del Típicaca a la incorporación de figuras de aire tihuacota o incáico"³. Hay quien rechaza tales consuelos porque "sobre la madera del cancel, vimos la redondez del sol y los brazos de la cruz. Otros detalles de mestizaje eran las frutas tropicales en la ornamentación de las columnas y altares del templo. Pero no pasaban de ser eso: ornamentación introducida subrepticamente a veces por los artesanos indígenas en la rigidez calcada con ingenuidad y torpeza del canon ítalo-español. El mestizaje consistía en detalles humildes, intrascendentes frente a la abrumadora opresión espiritual de la conquista española en nuestra América"⁴.

En la época colonial, con el arte al servicio de la religión imperante, habría resultado impensable ningún tipo de mediación que pudiera haber producido obras a medias cristianas, a medias kechuas. Lo que ocurrió es que en la región andina, así como en México y el resto de Mesoamérica, se difundieron con facilidad los conocimientos y técnicas artísticas europeas, y los primeros resultados se pudieron ver ya en el siglo XVI. Algunos tratadistas creen que la focalización de la gran arquitectura y el esplendor de las

2 José Gabriel Navarro, *Artes Plásticas Ecuatorianas*, México, Ed. Fondo de Cultura Económica, 1945, p. 19.

3 Leopoldo Castedo, *Historia del Arte y la Arquitectura Latinoamericana*, Barcelona, Ed. Pomarire, 1970, p. 105.

4 Edmundo Desnoes, *La utilización social del objeto de artes, en América Latina en sus artes*, México, Siglo XXI Ed., 1973, pp. 191-192.

artes plásticas coloniales en México, Guatemala, Nueva Granada, Quito, Perú y Alto Perú, obedecen a los antecedentes históricos y artísticos prehispánicos que en esos territorios concentraron las mejores y mayores obras de toda América. "El tallador zapoteca o aymara traía de arrastre centurias de excelente oficio"⁵, dice Castedo. En todo caso fue en esos países donde se centró el mayor esfuerzo colonizador, sobre todo en los emporios mineros que rendían los mayores dividendos económicos a la corona española. Ahí, en consecuencia, se desplegaron los más significativos afanes urbanísticos, arquitectónicos y artísticos, pero la paulatina importancia productiva que fueron adquiriendo las demás regiones, les permitió a éstas ir revelando sus potencialidades creativas. A veces este proceso fue muy temprano, como ocurrió en Quito, donde el establecimiento de una escuela de artes y oficios, la de San Andrés, anexa al monasterio franciscano encauzó los talentos indígenas tanto en la pintura como la imaginería y la talla de la piedra.

Los talleres artísticos proliferaron durante todo el período colonial proveyendo de obras religiosas no solo a las iglesias, monasterios y devotos pudientes de la zona, sino también de Europa, pues muchas se exportaron, en especial las de Quito y Kusko. Una parte muy apreciable de estos trabajos fueron, sin duda ejecutados por indígenas formados bajo las normas del arte cristiano. Abundan en los países andinos los apellidos y sobrenombres de esos artistas, algunos de los cuales se cuentan entre los principales de la época: Adrián Sánchez Galque, Caspicara (Manuel Chilli), Pampite (José Olmos), Diego Quispe Tito, Tomás Tayru Tupac, Tito Yupanqui, Juan Sapaca Inca, Antonio Sinchi Roca, Sebastián Acosta Tupac Inca. Algo similar ocurrió con la ar-

5 Leopoldo Castedo, *op. cit.* p. 105.

quitectura, que se benefició de la hábil mano de obra aborigen y a veces de ciertos detalles decorativos que derivan, en espíritu y forma, de las tradiciones indígenas, como se puede detectar en los bajorrelieves que exornan la cúpula del templo de Santiago de Pomata, "símbolo de la adaptación de esquemas europeos a la ideología formal indígena americana⁶, pero también en otras iglesias de las zonas de Arequipa, Puno y Kusko, en Perú, y en gran parte de la actual Bolivia.

La proliferación de motivos fitomórficos y zoomórficos propios de cada región en el revestimiento de fachadas y altares, un obsesivo "horror al vacío" presente en la ornamentación, la creciente transformación de los caracteres somáticos, -cada vez más aindados- entre las imágenes sagradas labradas en piedra o encarnadas en madera, parecen dar la razón a Castedo, quien postula que: "El contacto con el mundo exterior hubo de hacerse por la vía marítima. De aquí la mayor relación de los asentos costeros con la metrópoli y la afirmación mestiza progresiva en el interior, con la única excepción de Quito. En América del Sur el arte más español es el de Lima; el más mestizo, el que bordea el Titicaca"⁷. En ocasiones, en la pintura esta simbiosis puede alcanzar caracteres más atrevidos, como sucede en la Virgen-Pacha Mama, lienzo anónimo que se conserva en el Museo de la Moneda de Potosí (Bolivia), muestra ejemplar de la "veneración híbrida de la Virgen María y la Pacha Mama (Señora o Madre de la Tierra). Los artistas acentuaron los paralelos entre ambas figuras y fundieron a la Virgen con la forma de una montaña, sustituyendo el vestido por un monte que permite ver solo la cabeza y las manos de la imagen. También la figura o el torso de la Virgen sobre la cima de una colina indican la temática dual. Esta iconografía pecu-

6 *Ibíd.*, p. 178.

7 *Ibíd.*, p. 103.

liar, que también se aplicó en la escultura, es conocida desde cerca del año 1600"⁸. Los personajes del panteón cristiano se presentan a menudo con atavíos de evidente origen indígena, y la representación de los reyes magos como Inkas, o la de los monarcas españoles como descendientes de los soberanos kechuas reflejan que "En años posteriores a la Conquista la imagen del Inca se entendía, por un lado, como sinónimo de un pasado glorioso; por otro, bajo la perspectiva genealógica. La dinastía parte siempre de la pareja mítica inicial, Manco Capac y Mama Huaco, termina con Atahualpa y se continúa con los reyes españoles"⁹.

Por lo general se admite que los kechuas y los demás pueblos indígenas a partir de la Colonia solo dejaron su impronta artística más propia en las artesanías, aunque, como se desprende de los ejemplos anteriores y de muchos otros que pudieran multiplicarse, también quedó su rastro en las artes "cultas". Los indios en ocasiones contribuyeron con técnicas suyas a la plasmación de la ideología artístico-religiosa que se les impuso. Tal el caso de las armazones de paja o madera recubiertas de capas de tela que se emplearon originalmente en algún ídolo del Kori Cancha del Kusko y que luego reaparecieron en los primeros Cristos de los Temblores, piezas estas que contribuyeron a la fama de la escuela colonial kuskeña.

Los impedimentos y prohibiciones que dictó la iglesia no fueron óbice para que el sentido estético de los kechuas continuara latente en las distintas expresiones plásticas que desarrollaron hasta fines del siglo XVIII, cuando "las obras de las escuelas andinas se consideraran folclóricas", según afirmación de B. Gretenkord. Los dos siglos siguientes,

8 Bárbara Gretenkord, "La influencia indígena en el arte de la región andina durante la época colonial", En: *Revista Humboldt*, No. 104, 1991.

9 *Ibíd.*

tan innovadores en las artes visuales del mundo occidental, han confinado la huella artística kechua a las polifacéticas manifestaciones del arte popular, en buena medida convertida en artesanía, cuando el mercado las ha descubierto y comercializado para uso turístico y de ciertos sectores de la población citadina. Si, como señala Francisco Stastny, "son los usuarios de una forma artística quienes determinan en último término si un objeto es o no popular (y) entonces lo que cuenta no es el origen noble o campesino, proletario o burgués del artista, sino el grupo social para el cual trabaja y cuyas necesidades artísticas interpreta"¹⁰, resulta evidente que el ámbito por el que se han extendido el pensamiento, las creencias y las formas de procedencia indígena se ha ido extendiendo hasta interesar a casi todo el espectro social y, más aún, ha desbordado las fronteras nacionales y hasta continentales. El aserto de una conocedora de la materia, la coleccionista y marchante Olga Fisch, resume la verdad última de la cuestión: "Yo que estoy tan envuelta en artes populares, me pregunto y me contesto: ¿A quién debemos mayormente o quizás exclusivamente este tesoro? ¿A quién? A los indios"¹¹.

En otro rango de cosas, es significativo que el arte mestizo, constituido a la medida de los movimientos artísticos occidentales decimonónicos y del siglo XX, cuando quiso diferenciarse de estos modelos haya recurrido a la temática indígena. La primera tendencia, el indigenismo, hizo del indio y su medio natural el motivo de sus obras, realistas o expresionistas. La segunda, dentro de la abstracción, fue de mayor sutileza y se encaminó a la concreción de reminiscencias inspiradas en formas extraídas de la arqueología pre-

10 F. Stastny, *Las artes populares del Perú*, Ediciones Edubanco, 1981, pp. 14-15.

11 O. Fisch, *El folclore que yo viví*, CIDAP, Quito, 1985, pp. 66-67.

hispánica de los Andes. De ahí que se la ha denominado "precolombinismo" en el Ecuador y "ancestralismo" en el Perú. El arte plástico kechua contemporáneo o ha permanecido confinado en su medio, como la pintura de Sarwa, o se ha comercializado, como la de Tiwa. El primer caso, peruano, representa la aplicación de la pintura a un fin decorativo-recordatorio (se trata de vigas maestras pintadas en las casas campesinas). El otro, ecuatoriano, ejemplifica la evolución de una forma pictórica tradicional, ejecutada en bombos y tambores rituales, hacia el cuadro de caballete, conservando siempre los temas de la vida comunitaria, sus creencias y costumbres. Lo que el porvenir depare a los kechuas en el campo del arte dependerá ante todo, de lo que ellos mismos alcancen como pueblo. Tienen la ventaja de que ahora se entiende que el arte es un universo abierto a toda iniciativa de auténtica creatividad. Los pasos que en los últimos años han conseguido dar en pos del progreso social sin menoscabo de su identidad nacional permiten avizorar en un futuro quizás no muy lejano renovadas expresiones artísticas identificables con su cosmovisión.

Lenin Oña

BIBLIOGRAFIA

Albó Xavier, "Derechos indígenas indios en Bolivia", *Los derechos de los pueblos indios y el Estado*, 49º Congreso de Americanistas, Quito, Abya Yala, 1998.

Almeida Ileana, "Consideraciones sobre la nacionalidad kechua", *Lengua y Cultura en el Ecuador*, Otavalo, Instituto Otavaleño de Antropología, 1979.

Almeida Ileana y Haidar Julieta, "Hacia un estudio semántico del quichua ecuatoriano", *Lengua y Cultura en Ecuador*, Instituto Otavaleño de antropología, Otavalo, 1979.

Almeida Ileana, "Códigos Culturales y Movilidad Semántica en el Kechua", *América Indígena*, No. 4, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1979.

Almeida Ileana, "El Nuevo Movimiento Político de los Indios", Recuadro para el Artículo de Diego Iturralde "Nacionalidades Indígenas y Estado Nacional", *Nueva Historia del Ecuador*, Vol 13, Enrique Ayala Mora (editor) Quito, Coporación Editora Nacional, 1983.

Almeida Ileana, "La omisión del pueblo quechua en la historiografía oficial", *Revista Ecuatoriano de Pensamiento Marxista*, Quito, Editorial Claridad, 1989.

Almeida Ileana, "El Movimiento Indígena en la Ideología de los Sectores Dominantes Hispanoecuatorianos" *Indios*, Quito, Ediciones Abya Yala, 1991.

Almeida Ileana, "Pueblos Indios", *Léxico Político Ecuatoriano*, Quito, Publicación del Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales (ILDIS), 1994.

Almeida Ileana y Arrobo Rodas Nidia, "De naciones clandestinas a naciones con destino", *Los derechos de los pueblos indios y el Estado*, 49º Congreso Internacional de Americanistas, Simposio en Homenaje a Monseñor Leonidas Proaño, Quito, Abya Yala, 1998.

Almeida Ileana, "El arte verbal kechua", Quito, Corporación Editora Nacional, s/f.

Almeida Ileana, *Historia del Pueblo Kechua*, (texto bilingüe castellano-kechua, traducido por José Maldonado, Quito, Centro Educativo, Macac, s/e, s/f.

Anisimov, A.F., *La naturaleza y la sociedad reflejada en los cuentos*, versión rusa, Moscú, Edit. de la Academia de Ciencias de la URSS, 1978.

Ascher Marcia y Ascher Robert, "El quipu como lenguaje visible", *La tecnología en el mundo andino*, Runakunap Kawsayninkupag Rurasqankunaqa, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1981.

Avilá Francisco de, (1598?) *Dioses y Hombres de Huarochiri*, traducido por José María Arguedas, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1966.

Barsky Osvaldo, *La Reforma Agraria Ecuatoriana*, Quito, Corporación Editora Nacional, 1988.

Baudin Louis, *El imperio socialista de los Incas*, Santiago de Chile, Editorial Zig-Zag, 1978.

Bromlei, Yulian, *Problemas actuales de la Etnografía*, Moscú, Academia de Ciencias de la URSS, 1981.

Campbell León, G., "Ideología y faccionalismo durante la gran rebelión", *Resistencia, Rebelión y Conciencia Campesina en los Andes*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1987.

Cerrón Palomino Rodolfo, *Panorama de la lingüística andina*, Revista Andina, Año 3, No. 2, Cusco, diciembre de 1985.

Cerrón Palomino Rodolfo, *Linguística Quechua*, Cuzco, Centro de Estudios Andinos "Bartolomé de las Casas", 1987.

Cieza de León Pedro, "Señorío de los Incas", *Crónica del Perú*, II parte, Madrid, Imprenta Manuel Ginés H., 1880.

Choy Emilio, *Antropología e Historia*, Lima, Universidad Nacional de San Marcos, 1979.

Dandler Jorge y Torrico Juan, "El Congreso Nacional Indígena de 1945 en Bolivia y la Rebelión de Ayopaya", *Resistencia, Rebelión y Conciencia Campesina en los Andes*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1987.

Estrada Emilio and Meggeres Betty, *A complex of traits of probable transpacific origin on the Coast of Ecuador*, American Anthropologist, Vol, 63, No. 5, 1961.

Fajardo José Manuel, "Atahualpa, el último inca", *Revista Cambio 16*, América, 1991.

Fuentealba Gerardo, "La Sociedad Indígena en las primeras décadas de la república, continuidades coloniales y cambios republicanos", *Nueva Historia del Ecuador*, Vol. 8, Quito, Enrique Ayala Mora (editor), Coporación Editora Nacional, 1983.

Garcés Enrique, *Daquilena Rex*, Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1961.

Garcilaso de la Vega, Inca, (1609), *Comentarios Reales de los Incas*, Buenos Aires, Ed. EMECE, 1943.

Gaspirini Graziano y Margolies Luisa, *Arquitectura Inka*, Centro de Investigaciones Históricas, Facultad de Arquitectura y Urbanismo, Caracas, 1977.

Gavilanes del Castillo Luis María, *Monseñor Leonidas Proaño*, Quito, Fondo Ecuatoriano Populorum Progressio, 1992.

Guaman Poma de Ayala Felipe, (1613) *Nueva Crónica y Buen Gobierno*, México, Siglo XXI Editores, S.A., 1980.

Guliaev Valeri, *Las primeras ciudades*, Moscú, Editorial Progreso, 1989.

Hemming John, *La conquista de los incas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.

Hernández Rodríguez Guillermo, *De los Chibchas a la Colonia y a la República*, Bogotá, Ediciones Internacionales, 1978.

Holm Olaf, "El tatuaje entre los aborígenes prepizarinos de la costa ecuatoriana", *Cuadernos de Historia y Arqueología*, No. 7-8, Guayaquil, Museo del Banco Central, 1953.

Iturralde Diego, "Nacionalidades Indígenas y Estado Nacional", *Nueva Historia del Ecuador*, Volumen 13, Quito, Enrique Ayala Mora (editor), Corporación Editora Nacional, 1983.

Jaramillo Alvarado Pío, *El indio ecuatoriano*, Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1954.

Julieu, Catherine Y., *La metáfora de la montaña*, Revista Humboldt N° 100, 1990

Kaltajchián, S., *El leninismo sobre las naciones y las nuevas comunidades humanas internacionales*, Moscú Editorial Progreso, 1977.

Kauffman Doig Federico, *Manual de Arqueología Peruana*, Lima, Ediciones PEISA, 1969.

Korn Alejandro, *Filosofía Quichua*, Obras Completas presentadas por Francisco Romero, Buenos Aires, Editorial Claridad, 1949.

Kosven M.O., *El matriarcado: la historia del problema*, versión rusa, Moscú, Editorial de la Academia de Ciencias de la URSS, 1948.

Lavallée Danièle y Lumbreras Luis Guillermo, "L'empire inca du Tahuantinsuyu". *Les Andes: de la Préhistoire aux Incas*, versión francesa, Editions Gallimard

Lotman Yu y Uspienski B., *Mito-Nombre-Cultura*, Tratado sobre sistemas de signos, versión rusa, Tartu, Academia de Ciencias de la URSS, 1973.

Maldonado Luis, Garcés Alicia, Benites Lilyan, Ariruma Kowi, Conejo Mario, *Las Nacionalidades Indígenas en el Ecuador*, Nuestro Proceso Organizativo, 1988, Quito, Edición Tinkui, 1988.

Marcos Jorge, "El Origen de la agricultura", *Nueva Historia del Ecuador*, Vol I, Enrique Ayala Mora (editor), Quito, Corporación Editora Nacional, 1983.

Mariátegui José Carlos, *7 Ensayos de interpretación de la Realidad Peruana*, Lima Editora Amauta, 1928.

Masson Vadim, "La época de las primeras civilizaciones", *Ciencias Sociales*, No. 3 (69), Moscú, Academia de Ciencias de la URSS, 1987.

Mayer Enrique, ponencia presentada sobre *Ratces*, Acuerdo de Cartagena, Lima, 1996, s/e.

Millones Santa Gadea Luis, "Un Movimiento Nativista del Siglo XVI", *El Taki Ongoy*, Ideología Mesiánica, Antología de Juan Ossio, Lima Gráfica Morson, 1973

Mitchel William, "La agricultura de riego en la Sierra central de los Andes", *La tecnología en el mundo andino*, Runakunap kawsayninkupaq Rurasqanhunaqa, México Universidad Nacional Autónoma de México, 1981.

Moreno Yáñez Segundo, *Sublevaciones Indígenas en la Audiencia de Quito*, Quito, Centro de Publicaciones de la PUCE (Pontificia Universidad Católica del Ecuador).

Moreno Yáñez Segundo, "La sociedad indígena y su articulación a la formación socio-económica colonial en la Audiencia de Quito", *Nueva Historia del Ecuador*, Vol 5, Enrique Ayala Mora (editor), Quito, Corporación Editora Nacional, 1983.

Morris Craig, "Tecnología y Organización inca del almacenamiento de víveres en la Sierra", *La tecnología en el mundo andino*, Runakunap kawsayninkupaq Rurasqanhunaqa, México Universidad Nacional Autónoma de México, 1981.

Morúa Martín de, fray, *Historia General del Perú, Origen y descendencia de los indios*, Madrid, Ed. Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, 1962.

Murra John, *Formaciones Económicas y Políticas*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1975.

Navarro José Gabriel, *La descendencia de Atahualpa*, Boletín de la Academia Nacional de Historia, XI, No. 30-32, Quito, 1930.

Núñez, Estuardo, *La rebelión de Tupac Amaru en Humboldt y otros viajeros europeos del siglo XIX*, Revista Humboldt, N° 76, 1981.

Oberem Udo, *Notas y Documentos sobre miembros de la familia de Atahualpa en el siblo XVI*, Guayaquil, Casa de la Cultura Ecuatoriana, Núcleo del Guayas, 1976.

Oña Silva Manuel, *Las instituciones Económicas en la Colonia, s/e.*

Ossio Juan M., *Los indios del Perú*, Quito, Ediciones Abya Yala, 1995.

Parsons Jeffrey y Psuty Norbert, "Chacras hundiadas y subsistencia prehispánica en la costa del Perú", *La Tecnología en el Mundo Andino*, Runakunap kawsayninkupaq Rurasqanhunaqa, México Universidad Nacional Autónoma de México, 1981.

Pareja Diezcanseco Alfredo, *Historia del Ecuador*, Vol. II., Quito, Editorial El Conejo, 1986.

Pease Franklin, *El Dios Creador Andino*, Lima, Mosca Azul Editores, 1973.

Peñaherrera de Costales Piedad y Costales Samaniego Alfredo, *Los señores naturales de la tierra*, Quito, Xerox del Ecuador, 1983.

Pérez Herrero Pedro, *América Latina y el Colonialismo Europeo*, Madrid, Editorial Síntesis, 1992.

Pershits Abram, "El matriarcado: ilusiones y realidad", *Revista Ciencias Sociales*, Moscú, Editorial Nauka, 1987.

Pietschmann Richard, *La Historia Indica*, Lima, Universidad Nacional de San Marcos, 1964.

Pizarro Pedro, *Relación del Descubrimiento y Conquista de los Reinos del Perú*, Lima, Edición de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1978.

Quintero Rafael, "El estado colonial", *Nueva Historia del Ecuador*, Vol 5, Enrique Ayala Mora (editor), Quito, Corporación Editora Nacional, 1989.

Reformatski A.A., *Introducción a la Lingüística*, versión rusa, Moscú, Instituto Educativo-Pedagógico del Ministerio de Educación, 1955.

Rojas Ortuste Gonzalo, *Democracia en Bolivia: Hoy y Mañana*, La Paz, Centro de Información para el Desarrollo, 1994.

Rousseau Agnes, "La ciudad inca de Quito", Periódico *La Liebre Ilustrada*, No. 273, Quito, Editorial El Conejo, 1990.

Rowstorowski de Diezcanseco María, *Etnia y Sociedad*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1977.

Rowstorowski de Diezcanseco María, *Señoríos Indígenas de Lima y Canta*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1978.

Rowstorowski de Diezcanseco María, "Medicinas y cómputo en el Antiguo Perú", *La tecnología en el mundo andino*, Runakunap kawsayninkupaq Rurasqanhunaqa, México Universidad Nacional Autónoma de México, 1981.

Rowstorowski de Diezcanseco María, *Historia del Tahuantinsuyo*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1988.

Rubert de Ventós Xavier, *Nacionalismos (El laberinto de la identidad)*, Madrid, Edit. Espasa Calpe, 1994.

Sarmiento de Gamboa Pedro, (1572), *Historia de los incas*, Buenos Aires, Editores EMECE, 1943.

Serov, S. Ya., "Mitología Kechua, *Mitos de los pueblos del mundo*, versión rusa, Moscú, Editorial Enciclopedia Soviética, 1980.

Sharevskoy B.I., "El Pueblo Kechua y otros pueblos en el estado de los inkas", *Historia Universal*, Vol. IV., versión rusa, Academia de Ciencias de la URSS, 1958.

Spirkin A., *El origen de la conciencia humana*, Moscú, Editoriales Plantina/Stilograf, 1965.

Strong Simon, *Sendero Luminoso*, Buenos Aires, EMECE Editores, 1993.

Stern Steve J., "Nuevas aproximaciones al estudio de la conciencia y las rebeliones campesinas: las aplicaciones de la experiencia andina", *Resistencia, Rebelión y Conciencia Campesina en los Andes*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1987.

Stern Steve J., "La era de la insurrección andina, 1742-1782: una reinterpretación", *Resistencia, Rebelión y Conciencia Campesina en los Andes*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1987.

Szeminski Jan "¿Por qué matar a los españoles? Nuevas Perspectivas sobre la ideología andina de la insurrección en el siglo XVIII", *Resistencia, Rebelión y Conciencia Campesina en los Andes*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1987.

Ticona Esteban, Rojas Gonzalo, Albó Xavier, Votos y Wiphalas, La Paz, Producciones CIMA, 1995.

Tocariev S.A., Meletinski E.M., "Mitología", artículo introductorio a *Mitos de los pueblos del mundo*, versión rusa, Moscú, Editorial Enciclopedia Soviética.

Torero Alfredo, *El Quechua y la Historia Social Andina*, Lima, Universidad Ricardo Palma, 1974.

Titu Cussi Yupangui Inka, Don Diego, Ynstrucción (1540), introducción de Luis Millones, Universidad Nacional de San Marcos Lima, 1985.

Valcárcel Luis, *Historia del Perú Antiguo*, 3 tomos, Lima Editorial Juan Mejía Baca, 1964.

Vargas José María, *Los hijos de Atahualpa y los Padres Dominicanos*, Boletín de la Academia Nacional de Historia, XV, No. 42-45, Quito.

Vitale Luis, "El Imperio Incaico", *Los modos de producción en el Imperio de los Incas*, Lima, Editorial Mantaro-Grafital, 1978

Wallace Dwigth, *Informe del Reconocimiento del Valle de Chíncha*, Revista Museo Regional Ica, Ica, 1959.

Walzer Michael, "Tribalismo Moderno", Revista *Facetas*, No. 99, Washington, Information Agency, versión en español, 1993.

Wisum Celestino, "Asentamientos indígenas en Quito", *Identidad indígena en las ciudades*, Quito, Fundación Hanns Seidel, 1997.

Yakobson Vladimir, Diakonov Igor, Alaev Leonid, Kichanov Evgueni, Lelekov Leonid, Vasiliev Leonid, Rashkovski Evgueni, Pershits Abram, mesa redonda sobre "El Estado y el Derecho en Oriente Antiguo", *Revista Ciencias Sociales*, Moscú, Editorial Nauka, 1985.

Zubritski Yuri, *Los Incas-Quechuas*, Moscú, Editorial Nauka, 1979.

DOCUMENTOS

- Banco Mundial, Directiva Operacional sobre Pueblos Indígenas. Boletín del Grupo Internacional de Trabajo sobre asuntos indígenas, No. 3, Noviembre/diciembre 1991, IGWIA, Copenhague.
- Marcha por la Legislación de los territorios y la Defensa de la vida de los pueblos Quichua, Achuar y Shiwiar. Documentos de la OPIP, Puyo, 1992.
- Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo OIT, sobre pueblos Indígenas y Tribales en países dependientes, 1989. Congreso Nacional. Comisión Especial permanente de Asuntos Indígenas, bajo la presidencia de Miguel Lluko Tixe, 1998.
- Las Nacionalidades Indígenas y el Estado nacional, (CONAIE, ECUARUNARI, CONFENIAE), Período 1996-1999, Imprenta de COICA.
- Constitución Política de la República del Ecuador, Asamblea Nacional Constituyente, Quito, 1998.
- Proyecto Político de la CONAIE. Consejo de Gobierno en el IV. Congreso de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador -CONAIE-, 1994-1996
- Nuestros Derechos en la Constitución. Folleto publicado por la CONAIE, Quito, 1998.

DICCIONARIOS

- Aguilar Páez Rafael, *Gramática Quechua y Vocabularios*, Adaptación de la I. Ed. de la obra de Antonio Ricardo (1586) "Arte y Vocabulario en la Lengua General del Perv llamada Quichua y en la lengua Española", Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1970.
- Almeida Ileana, *Léxico Actualizado Español-Quechua*, Quito, Editorial Abya Yala, 1992.
- Anónimo ¿Alonso de Barzana? (1586), *Vocabulario y Phrasis en la Lengua General de los indios del Perú, llamada quichua*, Lima, Imprenta RIMAC, 1951.
- Farfán José M.B., *Glosario de Voces Indígenas*, adjunto al III tomo En: Luis Valcárcel, *Historia del Perú Antiguo*, Lima, Editorial Juan Mejía Baca, 1964.
- Lara Jesús, *Diccionario Castellano-Queshwa, Queshwa-Castellano*, Cochabamba, Editorial Canelas, 1978.
- Lira Jorge, *Diccionario Kkichuwa-Español*, Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán, 1941.
- Torres Fernández de Córdova, *Diccionario Kichua-Castellano (Yurakshimi-Runashimi)*, Tomo I, Cuenca, Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1982.

GLOSARIO

A

- Achik*, adivino que encuentra cosas perdidas
Achiwa, parasol
Abnu, brillante
Aka Mama, nombre antiguo de la zona del Kusko,
 Caja de metal en las minas.
Akara, corral
Alli, sano fuerte, bueno
Aklla wasi, casa de las escogidas
Amauta, sabio, consejero
Amoru, arquitectura
Ampi, algodón
Ankas, azul
Anta, cobre
Apu, gran señor
Aran, sentencia
Arawi, poesía
Astana, transportar
Astawan, más todavía, algo más
Atau Wallpak, Benemérito Creador
Atiska, esclavo de guerra
Atry, poder
Auka, guerrero, valiente, nómada
Aukilla, rebelde
Aullu, oráculo
Awani, figura del bordado o del tejido
Awana, tejer

Ayar, vaina de la kinua. Primer nombre de los míticos hermanos que representan la confederación que dió origen al Estado Inkásico

Ayar Maka, antigua macroetnia que ocupaba originalmente la zona del Kusko

Ayllu, comunidad parentesco, división política

Ayma, procesión

Ayni, ayuda mutua

CH

Chaka, puente

Chakapa, viga

Chaki ñan, camino de pie

Chaki taklla, arado de pie

Chanka, macro etnia que ocupaba un amplio territorio al norte del Kusko

Chakra, parcela de tierra cultivable

Chakra uma, konopa de la chakra

Chakaspá, vasallaje, tributo.

Chalko Chima, ¿Vaticinador de Buenas Nuevas?

Chaski, mensajero, correo

Chayachini kuni, contribución, pago

Chani, precio

Chanichay, justipreciar

Chaninaj, sin valor

Chayanta, estaño

Chekaj, recto, verdadero

Chekay, derecho

Chekap kausay, persona libre

Chimpu Rasu, nieve resplandeciente

Chin, silencio, soledoso

Chirau, claro, luminoso

Chuki, lanza, oro, constelación

Chuki ruro, bolita, abalorio de oro



Chuki Chinchay, felino de oro, deidad de los Chinchas

Chulkiwa, platino

Chumpi, tejido, faja

Chuño, pimientos y tubérculos deshidratados

Churarina, nicho

Chuytu, ovalado, elíptico

H

Hamurpayay, razón, entendimiento

Hamutay, experimento

Huhani, conjuro

Holikina, pasar algún alimento en ají

Hunuka, millón

Hamu, forma, manera, especie

Hatun runa, comunero, vasallo

Hawa, superficie

I

Illapa, rayo, trueno, arcabuz, tiro

Imaymana, supremo, superlativo

Inka, antigua divinidad de la región del Titi K'aka.

Rey, monarca del Tawantin Suyu

Inkill, jardín

Iriri, vaso

K

Kachi, sal

Kahuna, semana

Kallanka, especie de galpón que cumplía varias funciones habitacionales

Kallpa, oráculo cuyo intérprete era el Sumo Sacerdote del Tawantin Suyu

Kancha, conjunto de habitaciones sin conexión

que se abren a un patio, plaza

Kamaj, fértil, ordenado, cuidado

Kamak, el que crea, gobernador

Kanipu, plancha de plata que usaban en la frente los nobles kuskeños

Kankana, asar a la brasa

Kankara, cascabel

Kapak, gracioso, noble, ilustre

Kapak Ayllu, linaje de la nobleza kuskeña por vía paterna

Kapak Yupanki, poderoso y memorable

Kapchi, acto de suma cultura

Kaxa, tejido fijo, superficie quebrada.

Kaylla, cercano

Kechua, valle, tierra templada, nombre del pueblo milenario que dió origen a varias y desarrolladas organizaciones políticas

Kenko, sinuoso, ondulado. Nombre que se le dio a una roca cerca del Kusko por su forma y que adquirió carácter sagrado

Kero, vaso de madera artísticamente decorado

Kespi wachaska, nacido en libertad

Kellakay, pereza

Kikipak, cosa propia

Killa, luna, mes

Killay, hierro

Killi, remate, borde de un tejido

Kinua, planta de los andes

Kipu, cuerda para registrar, cierta clase de escritura no fonética

Kipu Kamayuk, funcionario encargado de elaborar y descifrar los kipus

Kisana, secar fruta al sol

Kishuar, árbol sagrado entre los kechuas

Kiskicha, trapecio
Kochu, amigo, alegría
Koka, planta de zona templada, sus hojas tienen propiedades especiales
Kollka, depósito
Konopa, deidad familiar
Kuichi, arco iris, símbolo de la fertilidad
Kullik, hombre solícito y trabajador
Kullki takak, platero
Kuntur (cóndor), la mayor de las aves que habitan en la zona andina. Tiene carácter simbólico en la cultura kechua
Kuraka, hermano mayor, señor étnico
Kurakchana, dar primado
Kusi, alegre, jubiloso
Kusi Warkay, Admirada y Jubilosa
Kusi Pata, la plaza de festividades profanas en el Kusko
Kusko, ciudad capital del Tawantin Suyu
Kutkiy, dureza
Kuy, conejo andino

L

Lampa, azada
Lima, voz kechua del dialecto Chinchay para rima
Lulo, huevo

LL

Llachi, ilusión
Llautu, trenza con que el Inka se ceñía su cabeza a manera de tocado
Llaksa, bronce
Llama, mamífero rumiante
Llasaj, pesado

Llasta, lámina
Llimpiy, color
Lloke Yupanki, hungido y memorable

M

Machu Pikchu, monumento arqueológico, Residencia de Pacha Kutek Inka
Maka, raíz comestible propia de regiones altas
Manko, antiguo cereal andino
Manko Kapak, señor poderoso de origen cierto
Marka, territorio del ayllu
Marka kamayuk, autoridad de controlaba la marka
Maska Paycha, borla de color rojo, símbolo del poder inkásico
Maytak, por todas partes
Masma, corredor, galería
Mayta Kapak, por doquier respetado y honrado
Millpu chakra, parcela de cultivo hundida
Minka, trabajo colectivo o en reciprocidad
Michiy, pastoreo
Mita, trabajo temporal
Mitma, gente trasladada de una región a otra
Muchuchina, padecer, corregir, ajusticiar
Mujmi, recatado, prudente
Mutki, olfato perfume
Muya, huerto

N

Nuna, alma, espíritu
Nina, fuego, fino por excelencia
Nina ankas, azul fino
Nayta, flor del kantú
Natak, albañil

Ñ

Ñakeskana, pasar cosa al sol
Ñakay, maldición
Ñaupá, adelante, en tiempos pasados
Ñakarina, trabajar

P

Pacha, tiempo, espacio
Pacha Kamak, divinidad kechua de la costa. Era invocado como el señor de los terremotos
Pacha Kutek, el que restablece del tiempo
Pacha Kutiy, cataclismo, revolución
Pacha Mama, divinidad que representa a la tierra
Pachaka, cien
Pakari, naturaleza, amanecer
Pakta, repartición, derecho de partición
Pampa, suelo, llanura
Panaka, ayllus nobles emparentados por línea materna
Patma, mitad
Pata, poyo, grada, espacio elevado
Paukaray, lugar primoroso
Pillku, reyezuelo
Pisak, nombre de un ave andina
Pukara, fortaleza
Puma, león americano

R

Rakchi, ollero, alfarero
Rayku, por, a causa de
Rimak, dios de la mitología kechua
Rijchay, apariencia fisonomía
Rumi Nahui, general del ejército de Atau Wallpag

Rupina, meditar, discurrir
Ruru, semilla, fruto

S

Saciy, ayuno, dieta
Sallka, sierra
Saksay Waman, águila real. Fortaleza del Kusko
Sankay, cárcel
Sapa Inka, único soberano
Sapsi, tierra y bienes comunales
Sayri Tupak, tabaco, grato a la divinidad, insigne
Seke, raya, línea
Siki, culo
Sikachanaj, escalonado
Sinchi, jefe, comandante
Sinchi Roka, jefe antinado y prudente
Sinchi Auka Apu, jefe militar
Shuk, uno
Shukta, seis
Sumaj, hermoso
Suntur, redondo, galano.
Suri, Avestruz

T

Tampo, posada, morada
Tanta, pan, masa, tupido
Tapra, ajedrez
Taptana, tablilla de cálculo
Taripay, juicio
Taripana, juzgar
Taski, peso, medida equivalente al peso de persona
Tawantin Suyo, cuatro horizontes fundiéndose
Titi, plomo, estaño
Titu Kusi, magnánimo y solícito

Tocto Okllo, dulce y generosa
Tukapu, tejido fino que contiene información abstracta
Tukuy Rikuk, funcionario inkásico (el que todo lo ve)
Tuylla, instante
Tupak Yupanki, regio, memorable, justo, resplandeciente
Tupu, medida agraria
Tawa Kuchu, cuadrado

U

Uchu, ají
Unka, cuerda de medición
Ukhu, cuerpo humano, hondo
Upa Marka, mundo de los mudos, de los muertos
Urkon, masculino, viril
Usnu, altar
Urin, abajo
Unayñan, hace algunos años
Uyayni, fama

W

Wallpay, forma
Waka, divinidad
Wakay Pata, plaza de solemnidades religiosas en el Kusko
Wake, muela cordal
Waki, en compañía
Waman, halcón
Waminka, fuerte, animoso
Wanki, escultura
Wanka Willka, pueblo de la Costa ecuatoriana.
 Poste totémico

Wampu, nave
Wañuchun nini, sentencia
Waranka, millar
Waru waru, camellón
Watiana, asar en hornilla
Wanke, dice el hermano al hermano, totem personal de los inkas
Wakaya, talego, saco
Waykuchi, hora
Wayna Kapák, noble y airoso
Wayru, asamblea de poderosos
Willak Umu, sumo sacerdote
Wira Kocha, agua y sebo, personifica el elemento fecundador y la sustancia primordial
Wislla, cuchara
Witku, canal

Y

Yachay wasi, casa de estudio
Yana, servidor, coladorador
Yanga, en vano
Yuku, geme
Yunka, habitante costero
Yupana, honrar
Yuya sapa, memorioso
Yupanki, tu eres glorioso
Yurakay, blancura
Yurayana, desarrollar

PROPUESTA DE NEOLOGISMOS

Allpa hatalliy, posesión de la tierra

Allpa Raki, territorio

Allparay, agricultura

Apakuy, introducción

Atiy, poder

Atipay, política

Aylluyay, pueblo

Awani Kapchi, arte del tejido

Hatallikuy, técnica

Hatallikuy Runapakuy, cultura tecnológica

Hamu, manera especie

Kanchantay, sitio lugar

Kapchi, arte (resemantización)

Kapchiy Runapakuy, cultura artística

Kapuy Kay, cualidad

Karpaniy, regadío

Kausay Kámachischka, leyes genéticas

Llakta Tiyaykuy, centros urbanos

Llapa Pacha, espacio

Maki Kapchi, artesanía

Mamaychakuy, metalurgia

Ninakuy, comunicación

Nauray Taki, música

Runa Pakuy, cultura

Sañu Kapchi, cerámica

Sinku, ámbito (resemantización)

Shika, magnitud

Shimi Tikrachi, traductor

INDICE

PREFACIO9

EL MEDIO FISICO

Los Andes (Anti), escenario del pueblo kechua.(kichua) ...15

Ecuador15

Perú16

Bolivia16

DEL NEOLITICO A LAS CIVILIZACIONES

PRECLASISTAS17

La domesticación de las plantas18

El neolítico en los Andes19

El neolítico en la Sierra20

El neolítico en los bosques selváticos20

El impulso histórico del neolítico21

I EPOCA DE LA PRIMERA CIVILIZACIÓN KECHUA

KURAKAZGOS DE LA COSTA Y SIERRA CENTRALES DEL

PERU. EL KURAKAZGO DE CHINCHAY23

El testimonio de la lengua24

Desarrollo de la región costera25

LOS KURAKAZGOS KECHUAS DE LA

ZONA CENTRAL DEL PERÚ25

El kurakazgo de Kullike26

El kurakazgo de Ychma27
El kurakazgo de Waura28
El kurakazgo de Waru Chiri29
EL KURAKAZGO DE CHINCHAY30
Variiedad kechua del Chinchay32
Otros testimonios33
El núcleo étnico kechua36
El comercio marítimo37
Avance kechua en el litoral ecuatoriano38
Hipótesis sobre la presencia del kechua en la sierra ecuatoriana40
Características generales de los kurakazgos42
II EPOCA DEL TAWANTIN SUYO	
1. APARECIMIENTO Y DESARROLLO DEL ESTADO49
El mito de los hermanos Ayar49
La historia, heredera del mito52
El ayllu, institución social en etapas evolutivas53
Aspectos importantes del ayllu54
Conceptos relacionados con el ayllu: marka, sapsi, chakra, llakta56
Tupu, muya, kancha57
La posesión de la tierra (allpa hatalliy)58
Cambios en las instituciones y jerarquía de los grupos sociales58
Una sagaz política oficial60
Otros conceptos que denotan el proceso evolutivo60
Transferencia del plus producto al Estado68
El reflejo de los cambios en el plano ideológico69
Importancia de los centros urbanos71
2. EXPANSION Y CONSOLIDACION DEL ESTADO	
La guerra de los kuskeños con los chankas72

La expansión inkásica74
La creciente autoridad del inka a partir de Pacha Kutek75
De la cohesión comunal a la unidad política76
Expansiones del núcleo étnico kechua con Tupak Yupanki ..	.77
La invasión durante el reinado de Wayna Kapak. La guerra civil78
Atau Wallpak enfrenta a los invasores78
El plan de los invasores españoles79
Atau Wallpak en prisión. El pago del inaudito rescate80
La despiadada muerte de Atau Wallpak81
LOGROS Y REALIZACIONES EN EL TAWANTIN SUYO. LA CULTURA COMO SISTEMA DE AUTODESARROLLO RELATIVO ..	.82
1. <i>Hatalliy Runapakuy (cultura tecnológica)</i>83
Allparay (agricultura), Karpaniy (regadío)84
Michiy (Pastoreo)86
Mikuy Hatallikuy (técnica de alimentación)87
Hampiy Riksiy (medicina)88
Kausachiy Kamachishka (leyes genéticas)88
Kollkakuna (almacenamiento)89
Tupukuna yu paniypish (medidas y cálculo)89
Los kipus91
La taptana92
Astana, nimakuiypish (transporte y comunicación)92
<i>Kapchi runapakuy (cultura artística)</i>95
Awana kapchiy (arte del tejido)95
Sañu kapchiy (cerámica)97
Keros (vasos ceremoniales)98
Wanki (escultura)99
Hatun llaktakuna amuru (ciudades y construcciones arquitectónicas)99
Kusko llakta (ciudad del Kusko)100
Apu kanchakuna (los templos)102
Hatallikuy (técnica)103
Inka Tiyaykuy (centros urbanísticos)104

Ñauray Taki (la música)	106
<i>La importancia de la lengua en la historia del pueblo kechua. Los conceptos kechuas y la Historia</i>	107
Lo moral	108
Lo estético	110
Lo religioso	111
LAS CATEGORIAS LOGICAS EN EL DEVENIR DEL PENSAMIENTO KECHUA	
Llapa pacha (espacio)	113
Karma pacha	114
Kapuykay (cualidad)	116
Chekakay (cantidad)	117
Raykukay (causalidad)	118
<i>El arte verbal kechua en la perspectiva histórica</i>	119
Las palabras suenan como las cosas	119
El sintagma, estructura generadora	120
La comprensión histórica del arte verbal	121
El predominio kechua	122
Del mito a la leyenda histórica	123
<i>El Derecho y el Estado</i>	124
Las leyes del Tawantin Suyu como sistema jurídico.	
La idealización del pasado.	124
Del juicio comunal al juicio estatal	125
Caracterización del estado inkásico	126
El Kusko, regulador social	127
Semántica de los términos jurídicos	128
<i>A manera de conclusión</i>	130
III EL PUEBLO KECHUA BAJO EL ESTADO COLONIAL	
LAS GUERRAS DE RESISTENCIA A LA INVASION ESPAÑOLA	
<i>1 Los generales de Azau Wallpak</i>	131
1. Chalko Chima y el llamado a la rebelión	132
Prisión y tortura de Chalko Chima	133

Los españoles se dirigen al Kusko	134
Encuentro con el príncipe Manko Inka y muerte de Chalko Chima	135
2.El general Kiskis y la conciencia de unidad étnica	136
La toma del Kusko por los españoles	137
La resistencia de Kiskis en la zona del Alto Apu Rimak	138
Kiskis se dirige a Kito	139
La muerte del Apu Sinchi Kiskis	140
3.El General Rumi Ñawi	
La gesta heroica de Rumi Ñawi	141
La muerte del Apu Sinchi Rumi Ñawi	145
Se acentúa la crueldad de los invasores	145
<i>2. Willka Pampa. Análisis del período</i>	146
La facción de Waskar Inka inicia la rebelión del Kusko	146
Kiso Yupanki. Los acontecimientos de Ollatay Tambo	148
Llegan refuerzos para el ejército español	148
Manko Inka abandona Ollantay Tambo	149
Enfrentamiento entre los españoles. No cesa la rebelión indígena	150
El soberano se refugia en Willka Pampa	152
La deslealtad de Paullu. El asesinato de Francisco Pizarro	153
La ejecución de Gonzalo Pizarro	154
La muerte de Manko Inka	154
Sayri Tupak accede al pedido de los españoles	155
El triunfo político de los españoles	156
La muerte de Sayri Tupak	157
La política de Titu Kusi Yupanki	157
Resurgimiento de la religión kechua	159
Una política de coexistencia pacífica	160
La actitud del Virrey Toledo	161
Las informaciones a la luz de la historia	162
La resistencia de Willka Pampa	163
La derrota de Willka Pampa	164

Sentencia y ejecución de Tupak Amaru	165
El destino de los descendientes de los Inkas	167
La familia de Atau Wallpak	168
Los hijos de Atau Wallpak que permanecieron en Kito.	
Don Francisco Auki	169
Don Carlos y Don Felipe: Wallpa Kapak y Puka Sisa	170
Los hijos de Atau Wallpak que fueron llevados al Kusko	171
El Estado de Willka Pampa pasa a ser provincia	171
La legendaria Willka Pampa	173
Fin del esplendor del Tawantin Suyu	175
La resistencia cultural. El Taki Onkoy	175
La interrupción del proceso de consolidación de la	
nacionalidad Kechua y del Estado inkásico	177
Argumentos que explican la derrota de los indígenas del	
Tawantin Suyu	178
Diferencias entre la expansión inkásica y la	
conquista española	181
<i>3. Las imposiciones coloniales y la utilización de las instituciones</i>	
<i>Kechuas en la política colonial.</i>	
La encomienda, primer modelo colonizador	184
El tributo dentro de la encomienda	185
Variaciones de los rasgos característicos de la encomienda	188
Un verdadero estado colonial	190
Las contradicciones de la corona con los conquistadores	
encomenderos	192
El papel de la iglesia católica	193
El proceso de adaptación del pueblo kechua a la	
situación colonial	195
Otras formas de explotación económica. La mita en	
las minas	199
El régimen agrario y las tierras de posesión tradicional	201
Las falsas justificaciones de los abusos y explotación	204
El concertaje	205

La consolidación de la hacienda	206
Los obrajes	207
<i>4. Período de las sublevaciones liberadoras</i>	
Los acontecimientos socio políticos y el proceso de	
kechuización	210
Antecedentes socio-económicos de las sublevaciones	
liberadoras	212
Las sublevaciones de la Audiencia de Kito y el	
sentimiento étnico	214
A. El motín de Poma Llakta	214
B. El levantamiento de la Villa de Rio Bamba	215
C. El levantamiento de Otavalo	218
Las sublevaciones en la zona central del Ande. Juan Santos	
Atahuallpa o el sentimiento patriótico	220
La gran rebelión de Tupak Amaru y el nacionalismo Inka	224
Las dos posiciones de la Gran Rebelión	225
Organización y expansión del levantamiento	229

IV EL PUEBLO KECHUA BAJO EL ESTADO NACIONAL

Simples proclamas redentoras	231
Los criollos dueños de la tierra	232
Estados uninacionales: democracia sin demos	232
La prolongación del régimen servil	233
Daquilema o la esperanza kechua	234
Tributo, concertaje y territorios comunales	238
Persistencia del concertaje	239
Los territorios comunales o resguardos	239
Cabildos indígenas y otras disposiciones	240
La ineficiencia del régimen agrario en la república y el	
atraso de los kechuas	241
EL PUEBLO KECHUA EN EL PERU	242

Contra la usurpación de las tierras comunales	243
Aparece Sendero Luminoso	244
El pueblo kechua en el laberinto peruano	247
La pesadilla de la droga	248
La incapacidad del Estado	248
Voces de desacuerdo	249
Alteración de la pertenencia étnica	250
EL PUEBLO KECHUA EN BOLIVIA	251
El levantamiento de Ayo Paya	252
El MNR y su interés por lo indígena	254
El movimiento Katarista-indianista y el sindicalismo indígena	256
Se abren posibilidades de democracia participativa	259
EL PUEBLO KECHUA EN EL ECUADOR	261
Cambios en la estructura agraria	262
La ley de Reforma Agraria	264
La burguesía agrícola continúa asociada a la ideología de explotación servil	266
Mecanismos sociales y desplazamiento indígena	267
Precedentes históricos de la reafirmación étnica	270
Ecuador Runacunapac Riccharimui (ECUARUNARI)	272
Entre el pasado y el futuro	276
 ANEXOS	 281
1. La religión kechua	281
2. Los Monarcas en la etapa del desarrollo del estado inkásico	284
3. Los Monarcas en la etapa del florecimiento del Tawantin Suyu	288
4. Los Inkas de Willka Pampa	300
5. Macchu Pichu en el ojo del mundo	302
6. Oración primera al hacedor	311
7. María Kusi Warkay	313
8. Ynstrucción del Inga don Diego de Castro Titu	

Cussi Yupangui	321
9. NVEVA CORONICA de GVAMAN POMA ..	323
10. La rebelión de Tupac Amaru en Humboldt y otros viajeros europeos	327
11. Tránsito Amaguaña	338
12. Presencia kechua en el arte posterior al inkario	340
 BIBLIOGRAFIA	 349
DOCUMENTOS	358
DICCIONARIOS	359
GLOSARIO	360
PROPUESTAS DE NEOLOGISMOS	370

