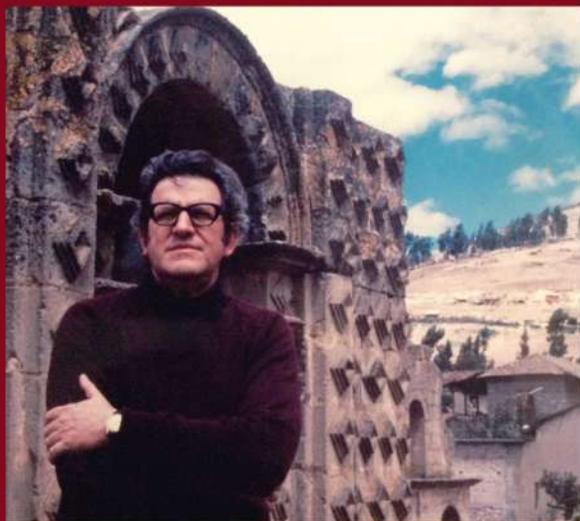


# LOS DIOSES Y EL PODER

EL DESARROLLO POLÍTICO  
DEL PERÚ ANTIGUO



FERNANDO SILVA SANTISTEBAN



FERNANDO SILVA SANTISTEBAN BERNAL  
(Cajamarca, 1929 – Lima 2006)

Historiador, antropólogo y docente universitario. Estudió en la Universidad Nacional de Trujillo y en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Su tesis de bachillerato *Contribución al estudio de la archivología peruana* fue recomendada para ser publicada en la revista Fénix N° 12 (1956). Se graduó como doctor en historia con *Los obrajes en el virreinato del Perú* (1959), investigación que mereció el Premio Nacional de Cultura Inca Garcilaso de la Vega. Posteriormente viajó a México con una beca de la OEA para estudiar en el Instituto de Antropología de la Universidad Nacional Autónoma de México. En la década del 70 coordinó la publicación de *Historia del Perú* en 12 tomos por encargo de Juan Mejía Baca. Fue director del Museo Nacional de Historia, de la Casa de la Cultura y posteriormente del Instituto Nacional de Cultura. Entre 1986 y 1987 ha sido representante del Perú y presidente de la Comisión de Cultura de la OEA.

Destacado docente en la Universidad San Cristóbal de Huamanga, Universidad Nacional de Cajamarca, Universidad de Educación Enrique Guzmán y Valle (La Cantuta), Pontificia Universidad Católica del Perú, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Universidad Peruana Cayetano Heredia y de la Universidad de Lima, donde se desempeñó como decano de la Facultad de Humanidades. Recibió las Palmas Magisteriales del Ministerio de Educación en el grado de Amauta en 1994. Entre sus múltiples libros destacan *Los obrajes en el Virreinato del Perú* (1959), *Historia del Perú prehispánico* (1961), *Antropología: conceptos y nociones generales* (1977 y varias ediciones posteriores), *El pensamiento mágico religioso en el Perú contemporáneo* (1980), *Historia del Perú* (tres tomos, 1982), *Historia de nuestro tiempo. Testimonios* (Editor, 1995), *Desarrollos políticos de las civilizaciones andinas* (1997), y *el Primate responsable. Antropobiología de la conducta* (2005).

## PUBLICACIONES DEL FONDO EDITORIAL - UCH

### Colección

#### Obras de Pedro Ortiz Cabanillas

- *Educación y formación de la personalidad*
- *El sistema de la personalidad*
- *Psicobiología social. Tomo I*
- *Psicobiología social. Tomo II*
- *Psicobiología social. Tomo III*
- *Lenguaje y habla personal*
- *El nivel consciente de la memoria*
- *Problemas actuales de la educación y la neurociencia*

LOS DIOSES Y EL PODER  
EL DESARROLLO POLÍTICO DEL PERÚ ANTIGUO

LOS DIOSES Y EL PODER  
EL DESARROLLO  
POLÍTICO DEL PERÚ ANTIGUO

Fernando Silva Santisteban

Universidad de Ciencias y Humanidades  
Fondo Editorial

Primera edición impresa: Lima, julio de 2019

ISBN: 978-612-4109-51-5

© LOS DIOSES Y EL PODER.  
EL DESARROLLO POLÍTICO  
DEL PERÚ ANTIGUO  
*Fernando Silva Santisteban*

© Asociación Civil Universidad de  
Ciencias y Humanidades, Fondo Editorial  
Av. Universitaria 5175 - Los Olivos, Lima - Perú  
Teléf.: 528-0948 - Anexo 1249  
fondoeditorial@uch.edu.pe

Primera edición digital (PDF): Lima, setiembre de 2022

Diagramación: Socorro Gamboa García

Corrección: Luigi Aguilar Quintana

Disponible en:

<https://repositorio.uch.edu.pe>

<https://www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana>

ISBN: 978-612-4109-64-5

Hecho el depósito legal en la Biblioteca

Nacional del Perú N.º 2022-08255

Proyecto de Registro Editorial: 31501170800513

## CONTENIDO

Proemio de Rocío Silva Santisteban	11
Prólogo de Cristóbal Campana Delgado	17

### EL PODER DE LOS DIOSES

LA CIVILIZACIÓN ANDINA	31
El territorio	35
El paleoclima	39
Medio ambiente, adaptación y verticalidad	40
Las secuencias en el desarrollo político de la civilización andina	42
I. LAS SOCIEDADES IGUALITARIAS O SEGMENTARIAS	43
El paijanense	46
Complejo El Cumbe	47
Complejo Lauricocha	49
Complejo Junín	52
Complejo Ayacucho	54
Ichuña, Toquepala-Viscachani	55
El arte rupestre andino	57
El pensamiento simbólico en las sociedades tempranas	60
El culto a los muertos	61
Los sepulcros más tempranos en la región andina	65
El color rojo y el simbolismo de los ritos mortuorios	69

II. LAS SOCIEDADES DE JEFATURA	77
Huaca Prieta	79
Los Gavilanes	80
La revolución neolítica	82
La revolución neolítica en la región central andina	88
La domesticación de animales	95
Rojo y negro: el prestigio mágico de los guayruros	102
El <i>mullu</i> , la concha sagrada	105
III. RECIPROCIDAD Y REDISTRIBUCIÓN: BASES DEL ESTADO ANDINO	111
¿Qué tipo de entidad es el Estado?	111
Reciprocidad y redistribución en el Perú Antiguo	115
El poder político	121
Religión y Estado	123
Los Estados prístinos en los andes centrales	127
Áspero	129
Caral	130
Patrones arquitectónicos y tradición religiosa	135
La tradición religiosa Kotosh	135
Huaricoto	140
La Galgada	142
Huaynuná	144
Centros ceremoniales con planta en U	145
Las Aldas	147
Garagay	149
Cardal	153
Águila, serpiente, felino y linajes	155
La inhumación de templos	156
¿A cuáles Estados correspondieron estos centros ceremoniales?	158
Antecesoros de Chavín: Cupisnique y Kuntur Wasi	159

IV. ESTADOS EXPANSIVOS	165
Julio C. Tello	166
Chavín: Arte y religión	168
El Templo Viejo	170
El Templo Tardío	171
El simbolismo en Chavín	172
Los símbolos del poder: bocas y ojos amenazantes, garras y colmillos	175
El Lanzón o Gran Imagen	181
La piedra de Chavín o la Estela Raimondi	182
El Obelisco Tello	184
Recapitulando	187
Paracas: fardos funerarios, trepanaciones, arte textil	188
Moche	192
Creencias, ritos y sacrificios	195
La deidad primordial	200
Religión e iconografía mochicas	201
La Luna y el Mar	203
Las tumbas reales de Sipán	209
Nasca	213
Los geoglifos y la organización del trabajo	215
Descubrimiento e interpretaciones	218
Consideraciones necesarias	220
Cronología	222
Función de los megaglifos	225
Pucará	228
El Dios de los Cetros	230
V. LOS IMPERIOS REGIONALES	233
Tiahuanaco	237
Huari	243
Pachacamac	253

Huiracochapampa	257
Piquillacta	259
Religión e iconografía	261
Huari: prototipo del Imperio Incaico	263
La cultura Lambayeque	265
Sacrificios humanos	268
La orfebrería	269
La sociedad de Sicán	271
Chimú	273
La herencia partida	275
Chanchán	276
Mitos, creencias y ritos en la sierra norte del Perú Antiguo	281
El reino de Cuismanco	283
Información en las crónicas	285
Catequil	288
Cosmovisión	290
El panteón regional	291
El culto a los muertos en la sierra norte	296
Sacerdotes, fiestas, ritos y sacrificios	296
El tiempo de cinco días en los mitos de Huarochirí	304
VI EL IMPERIO UNIVERSAL ANDINO	317
Las fuentes	319
Etnocentrismo e historia	322
Luís E. Valcárcel y la Escuela Histórico-Cultural	323
La etnohistoria de los incas	324
Origen de los incas	328
La Capac Cuna	332
Formas de trabajo	338
Tributos	339
El ayllu, unidad de producción y base de la organización social	341
La tierra y la agricultura	343

Gobernadores	345
Quipucamayocs	346
Collcas	347
Mitimaes (Mitmacuna)	347
Caminos	348
Arquitectura	349
Los Incas del apogeo	350
Pachacutec	351
Túpac Inca Yupanqui	354
Reorganización del imperio	357
Campañas al Collasuyu, a Chile y al Noroeste de Argentina	359
Huayna Cápac	360
Campañas del Collao, Tucumán y Chile	361
Expedición a Chachapoyas y entrada a los Bracamoros	362
Huayna Cápac en Quito	363
Proyecto de unificación	366
La rebelión del Cusco	366
Muerte de Huayna Cápac	367
Los territorios conquistados	368
Expansión incaica en Ecuador	369
Expedición incaica en Bolivia	370
Expansión incaica en Chile y en el Noroeste de Argentina	371
La guerra fratricida	374
La caída del Imperio	375
La religión de los incas	382
Cosmovisión	385
El panteón inca	386
La Pacha Mama	388
Inti, el Sol	390
Illapa, el Rayo	394
El culto a los antepasados	394
El espacio sagrado del Cusco	395
Fiestas y ritos	399

Ritos de pasaje o de transición	402
Sukankas y ceques	403
Macchu Pichu, la Ciudadela Escondida	405
Bibliografía	409
Epílogo de Duccio Bonavia	425

## PROEMIO

Cuántas veces lo vi sentado en su escritorio de metal concentrado en las correcciones de *Los dioses y el poder*, su último libro: innumerables. Me enseñó una impresión del mismo con su sonrisa de satisfacción, estaba contento de haber podido desarrollar de manera sistemática una reflexión sobre la teocracia de las antiguas culturas peruanas. Recuerdo claramente que mientras mi padre se encontraba en la Unidad de Cuidados Intensivos, conectado a 11 máquinas que le permitieron regresar a la vida, hablaba despacito sobre el dios Kon. Ni siquiera al filo de la muerte podía dejar de pensar en la historia de nuestro país, al que me enseñó a amar a pesar de todo, no por sus grandezas del pasado, sino por su heterogeneidad, por su posibilidad, por su propia gente que sonrisa en mano, es abierta al cariño y a la entrega. Por eso mismo, que el último libro de Fernando Silva Santisteban Bernal sea una reflexión sobre los dioses y el poder en el antiguo Perú, con el que corona una vida entregada al pensamiento, a la reflexión, pero también a la acción constante de valorar y defender las diversas culturas de nuestro país.

Mi padre Fernando Nicolás nació en Cajamarca “el mismo año del crack de la bolsa de valores de Nueva York” como siempre me lo hacía recordar, 1929. Aprendió a caminar de las orejas de su perro Kaiser, aquel que dejó unas huellitas que aún se notan en una de las

veredas de la Plazuela José Gálvez en el barrio de San Pedro. Mis abuelos pertenecían a la mesocracia cajamarquina, sin mayores rentas ni propiedades, y mi padre estudió en el Colegio San Ramón, del que se enorgullecería siempre. Su promoción y sus amigos del barrio, con los que se reunió hasta el final, fueron esa generación del Conejo Abanto, Rene Casanova, del Negro Jave, Pablo Sánchez, don Zoilo León, Jesús Peñaranda, del “flaco” Antonio Campos, de Luis Esparza tocando la guitarra no solo para la jarana sino también para el concierto, el Vicho Campos y sus fotos de las cruces de Porcón, Roger Guerra García o Andrés Zevallos y sus extraordinarias pinturas. Una generación de cajamarquinos que amaban y aman su tierra.

Fernando, mi padre, se dedicó a vender laurel apenas terminó el colegio para poder trasladarse a Trujillo y estudiar en la Universidad Nacional: después de varias camionadas de laurel de Cajamarca a la costa, pudo concretar su máxima ilusión. Pero no le gustó el derecho y se trasladó a la carrera de Historia en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, donde fue discípulo de Jorge Basadre, Luis E. Valcárcel, Raúl Porras y de Cristóbal de Lozada, quien lo “jaló” a trabajar con él en la Biblioteca Nacional como paleógrafo en la sección de investigaciones bibliográficas. Creo que fueron sus días más felices, mientras vivía con sus primas Teresa y René Silva Santisteban en un viejo solar de Jesús María frente al cine “Ópera”, y compartía con otros estudiantes como Pablo Macera.

Su tesis de doctorado en Historia que defendió en la hermosa sala de grados de la Casona se centró en el obraje de Porcón durante los siglos XVI y XVII: fue una de las primeras investigaciones desde la historia del Perú cuyo objetivo eran los procesos económicos. Mi padre estaba comprometido con describir y entender la situación de los indígenas en el inicio del capitalismo en América y, por supuesto, por su facilidad de lectura paleográfica, su cercanía al obraje de Porcón y su afán de estudiar los procesos, realizó un trabajo impecable que, posteriormente convertido en libro, llamó *Los obrajes en el Virreinato del Perú*. Su interés por la historia de los procesos económicos se vio reconocido por el Premio Nacional de Cultura Inca Garcilaso de la

Vega de 1966. Un poco antes, había viajado a México para estudiar el postgrado de antropología en la escuela más prestigiosa del momento, que pertenecía a la Universidad Nacional Autónoma, aunque muchas veces se escapó para escuchar las clases de latinoamericanismo de Leopoldo Zea.

Mis padres se casaron en México en la Iglesia de Santa Rosa de Lima, acompañados apenas por unos cuantos funcionarios del consulado y tres o cuatro amigos. Esos tiempos deben haber sido de una amplia curiosidad por las culturas previas al Virreinato de la Nueva España; por eso recorrieron Cuernavaca, Guanajuato, Oaxaca, la península de Yucatán y otros sitios de México; al regresar a Lima, fue contratado por Fernando Romero Pintado, el primer rector de la recién abierta Universidad San Cristóbal de Huamanga. Se traslada a vivir a Ayacucho con mi madre y en ese lapso nacemos mi hermano y yo. En Huamanga mi padre inicia amistad con todos sus compañeros y colegas, entre ellos el arqueólogo Luis Lumbreras, el entonces joven antropólogo Luis Millones, Enrique González Carré, el “gringo” David Scott Palmer y muchos otros que empujaron la excelencia de una universidad pública cerrada durante siglos y abierta en 1959 con el objetivo de promover una educación universitaria para todos los ayacuchanos.

En 1966 regresa a Lima para asumir las funciones de director del Museo Nacional de Historia, a pedido de José María Arguedas y posteriormente como director de la Casa de la Cultura cuya dirección Arguedas también había dejado. Mi padre se hizo amigo de Arguedas a quien admiraba profundamente por sus investigaciones etnográficas, sus libros, su don de gentes y su amor por el mundo indígena; de hecho, mi hermano es ahijado de Arguedas y mi papá nos hacía recordar siempre que cuando lo bautizaron a Ricardo, el cura de la iglesia, le lanzaba el agua bendita a Arguedas inquiriéndole con fiereza: “renuncia a Satanás” debido a la fama que tenía de “comunista”. Mi padre guardaba con mucho cariño unas postales que Arguedas le había enviado de un viaje a España y un ejemplar de *Todas las sangres* dedicado por su compadre.

Después de separarse de mi mamá, mi padre viajó a Cajamarca para ser profesor de la entonces denominada Universidad Técnica de Cajamarca con Teresa Guedes, quien sería su compañera hasta el final de sus días. En Cajamarca permaneció un año y luego regresó a Lima para trabajar en el CONUP – Consejo Nacional de la Universidad Peruana. En ese entonces Antonio Pinilla había inaugurado la Universidad de Lima y mi padre se adhiere al claustro como profesor de Historia y de Antropología en la recientemente inaugurada Facultad de Ciencias de la Comunicación. Durante las décadas del 80 y 90 Fernando Silva Santisteban fue profesor de múltiples generaciones de alumnos, posteriormente también en la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas en el curso Antropología Jurídica, que dictaba con una visión del pluralismo jurídico que en ese entonces abrió una brecha en los vínculos entre derecho e interculturalidad. Personalmente fui su alumna y nunca antes me costó tanto trabajo un curso, al margen de que mi vocación jurídica precisamente estuvo marcada por ese interés en los otros-derechos que él me inculcó y, por ese motivo, mi tesis de grado se centró en las rondas campesinas de Cajamarca, esa tierra a la que mi padre regresó siempre con tanta persistencia.

Sin duda su trabajo en la Universidad de Lima le dio grandes alegrías –básicamente por la relación totalmente horizontal que tenía con las y los alumnos– pero también grandes penas, como cuando perdió el rectorado frente a los entramados del poder férreo de la también difunta Ilse Wizostki quien, además, cerró la Facultad de Humanidades promovida por él. Nunca olvidaré cuando, con estupor, el mismo día de su cumpleaños número 70 recibió una carta de la Universidad de Lima haciéndole recordar que a partir de ese momento era un jubilado y debía retirarse de la universidad con sus pertenencias. Mi padre me dijo entonces con su humor negro: “a mis años voy a tener que buscar chamba”.

Felizmente trabajo nunca le faltó porque ahí nomás enseñó en varias maestrías y doctorados desde Medicina Humana en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos hasta en la Universidad San Martín de Porres. Tampoco le faltaron reconocimientos, como cuando recibió las Palmas Magisteriales en el grado de Amauta o cuando fue presidente de la Comisión de Cultura de la OEA

en 1992, o el sinnúmero de universidades que le dieron el grado de doctor honoris causa. Por supuesto que estos reconocimientos lo hicieron muy feliz porque, como pocos, mi padre sabía que su único capital social era su prestigio.

Fernando Silva Santisteban sobre todo amaba el conocimiento. Le gustaba investigar, urdir hipótesis, buscar en los libros y archivos, tratar de entender los problemas a partir de lo que él siempre evocaba como “la racionalidad”: el vínculo entre el ser humano y los problemas de su entorno analizado a partir de lo que él siempre reconoció como el gran archivo que es la cultura. *Contrario sensu*, detestaba la estupidez, sobre todo la de los políticos que destruían al país con su indiferencia y banalidad para provocar el mal.

El 16 de diciembre de 2006 en la mañana dictó clases en San Marcos, luego asistió a un almuerzo de la Sociedad Peruana de Historia, posteriormente tomó su clásica siesta de las tres de la tarde y durmiendo le dio un infarto. Había sobrevivido dos veces al cáncer y a otro infarto anterior, mientras ejercía como director del Instituto Nacional de Cultura en 1986, y era como él mismo lo decía, un roble viejo. Su amor por la vida, por el conocimiento, por la racionalidad mezclada con su ternura serrana, fueron su *leit motiv* permanente. Pero esa tarde la válvula que tenía en su blando corazón no dio para más. Se fue en paz como vivió y como vivió se fue sin deudas, y sin fortuna. Siempre me decía: “lo único que te voy a dejar es tu educación y un apellido honesto”. En un país atravesado por la crisis de una corrupción sin precedentes, recordar la honestidad de un intelectual y profesor universitario con un amor tenaz por la historia de su país y por su tierra natal es una de las más extraordinarias lecciones de vida y peruanidad.

Fernando Silva Santisteban también nos dejó este libro que, tras doce años, puede ver la luz gracias a los buenos oficios de uno de sus alumnos, el profesor Balmes Lozano, y a la voluntad del Fondo Editorial de la Universidad de Ciencias y Humanidades. A ellos y a todas las personas que han hecho posible este libro mi eterno agradecimiento a nombre de la familia.

Rocío Silva Santisteban



## PRÓLOGO

«La fuerza que tiene una religión para prestar apoyo a valores sociales consiste, pues, en la capacidad de sus símbolos para formular un mundo en el cual tales valores, así como la fuerzas que se oponen a su realización, son elementos constitutivos fundamentales. Esa fuerza representa el poder de la imaginación humana para forjar una imagen de la realidad en la cual, para citar a Max Weber: “... *los hechos no están sencillamente presentes y ocurren, sino que tienen una significación y ocurren a causa de esa significación*”.»

Clifford Geertz<sup>1</sup>

Era una deuda y una urgencia. La gran cantidad de publicaciones existentes sobre las sociedades andinas que los arqueólogos nos han ofrecido acuciosa y sostenidamente, no traía mayor información sobre las relaciones sociales y el poder, talvez por la mesura a la opinión que no puede ser demostrada o porque si lo hacían, repetían la orientación de los libros de sociología en boga. La visión antropológica de Fernando Silva Santisteban viene a ampliar la puerta que teníamos y los caminos por donde transitar con nuevas preguntas para el entendimiento de nuestra historia antigua. Ahora, con un libro notable, hasta podrá haber “discrepancias”.

---

1 Geertz, Clifford: *La interpretación de las culturas*. Gedisa. Barcelona, 1997, p. 122.

La sencillez de su texto es el reflejo de su personalidad, sin dejar de lado la rigurosidad científica del tratamiento que da al tema investigado: *Los dioses y el poder. El desarrollo político en el Perú antiguo*. Es un análisis basado en los diferentes estudios de los arqueólogos, pero observado en sus múltiples aspectos a través de la lupa de la antropología cognitiva. Paralela a su formación académica de antropólogo, corre la de historiador, lo que nos permite leer ordenadamente todo el proceso, desde las sociedades más antiguas hasta la de los incas. En este estudio se tratan las dos nociones, la de “dios” y la de “poder”. Con respecto a la primera, él dice: “*En la cosmovisión andina no existió el concepto de un dios único y creador, todo indica que fueron los españoles quienes la inventaron para acondicionar a las tradiciones nativas la imagen del Creador cristiano y así sustentar el concepto básico de la evangelización*” (p. 242).

La noción del poder no es una categoría universal, es una creación social propia de una cultura, carece de formas tangibles y reside en la mente de todo sujeto que vive en grupo. No existe sociedad en la cual no haya ejercicio de poder, de lo contrario no existirían grados o niveles de asociación, ni en los animales gregarios ni menos aún en las sociedades humanas. El problema es su demostración y su percepción. El poder, visto así, es orden, entendimiento y conocimiento de pautas para coordinar acciones. Desde las expresiones más simples entre un padre y sus hijos, hay un “orden necesario”, orden que crece con un jefe de grupo, de banda, de una tribu y más aún con el Estado. Dentro de estos términos, la ideología religiosa, cualquiera que fuese, siempre transfiere esta noción a las deidades y sus respectivos poderes y este “orden necesario” no necesariamente tendrá que ser imperativo, pero sí podremos detectar allí las divergencias en su tratamiento, comprensión y estudio.

En el pensamiento andino el poder está profundamente ligado –y tal vez derivado– de la idea del “cómo” se mantiene o sostiene la vida, en cambio para el pensamiento cristiano, lo primero es quién dio origen a la vida y quién hizo el mundo. Para los andinos es muy claro que el mundo lo hizo el hombre y que la vida se mantiene por el saber y el trabajo. Para los cristianos: “Dios hizo el mundo, todas las cosas y al último hizo al hombre”, dándole un paraíso para vivir. Palabras más o palabras menos.

Esto que pudiera parecer una simplificación muy angosta, nos podría permitir entender cómo y en qué se fundamentan sus respectivas míticas y, sobre estas, las nociones del poder. Si el hombre andino estaba convencido que él había hecho el mundo y todo lo necesario para mantener su vida, entonces él sería el creador y que el paisaje donde vivía —hecho por él— era animado, solo animado, paralelamente por una fuerza ajena a este. Esa fuerza era el “*camaquen*”, mal traducida por los doctrineros como sinónimo de “alma”, fuerza que se podría perder por una enfermedad, por una crisis ecológica o por una hecatombe. Así, entonces, habría que invocarla ante su ausencia o pérdida. Pero, como se entenderá, era una fuerza paralela a sus propias fuerzas, a la que él entendía como una constante a la que debía responder con más trabajo para cada nuevo “*pachacuti*”. Así, es más entendible la “imagen” de un Wiracocha o de un Huari, hombres y deidades, que “*descendieron*” de “*la mar*”, “*allanaron las chacras*”, “*comenzaron a cernir las piedrecitas*”, “*hicieron los estanques*” y “*pusieron paredes por estribos para que [las chacras] no se las robasen las aguas*”. De esta forma, los hombres con ese saber eran “héroes culturales” que se convertían en deidades porque hacían posible la existencia de hombres, animales y plantas. Allí radicaba su poder, en el saber cómo se mantiene la vida, la que se originaba en el “enterramiento de su semilla”.

En la ideología que traen los castellanos y sus doctrineros, aseguraba que su dios hizo al hombre, que le dio un edén para vivir y que si comía el fruto del “árbol del saber” o de “la ciencia” sería una desobediencia que sería sancionada con su expulsión y castigado con el trabajo para poder comer y vivir. Así, la noción del poder era totalmente ajena al hombre, todo dependía de la voluntad divina, hasta las hecatombes que destruían todo, a buenos y a malos. Por esto, uno de los viejos “sabedores” de Acas declaró que él veía que: “*los camaquenes de los españoles que son los santos que estan en la yglesias eran unos palos pintados y dorados muchos que no ablan ni daban respuesta a lo que les preguntaban pero que los Malqui y Camaquenes de los yndios ablaban y daban respuesta de lo que les preguntaban quando les hacían sacrificios*” (AAL, Idolatrías, Leg. VI, Ex. 10 fol.44r, año 1656. Cit. por M. Rostworowski, 1988). Dicho de otra forma, las deidades andinas daban respuesta a la necesidad de SABER cómo mantener

la vida, a diferencia de la mayor deidad cristiana que sancionó al primer hombre creado por él, por comer el fruto del “árbol del saber”.

Desde este choque, la noción del poder transitaría por diversos caminos. Los estudios versarían sobre aspectos específicos y epocales, de tal manera que hay investigaciones referentes a la experiencia incaica, a la mítica y las posibles relaciones con el poder, o que la mayor parte verse sobre el “imperio” incaico, por la información escrita existente, y cuando se tuvo que “construir” la estructura de un imperio Huari, en lo que menos se incidió fue —justamente— en el *imperium*, es decir, en el ejercicio real del poder. Los deslindes referentes a estas estructuras políticas del poder, sus fundamentos y alcances aún están en discusión.

La mayoría de estudios referentes al poder se basan en los escritos de Joseph de Acosta (1590), Pablo Joseph de Arriaga (1621), Francisco J. de Ávila (1598), P. Cieza de León (1553), Bernabé Cobo (1653), Garcilaso de la Vega (1609), Marín de Morúa (1600), F.G. Poma de Ayala (1610–15), porque fueron estos cronistas los que mayor información ofrecen sobre el gobierno, la religión y las costumbres. Con estos datos se ha ido elaborando —si se quiere— una visión general de la política y el poder en el Perú de los incas. Desde mediados del siglo pasado, y sobre esa información, más la arqueológica y la histórica se comenzó a elaborar la historia del poder. Y allí aparece Fernando Silva Santisteban.

En tiempos contemporáneos, talvez los primeros aportes fueron los de Valcárcel, al fundamentar sus opiniones en datos etnohistóricos; los de Ella Dumbur Temple, al analizar la vida de Pachacutec; los de Rostworowski, al investigar la mitología religiosa y política en sus *Estructuras andinas del poder* (1983–1988). En el campo arqueológico ha sido siempre más sectorizado el estudio, pues se ha circunscrito a cada sociedad investigada, siendo así más conocidas Chavín, los Mochicas, los Nazca, los Chimú y —obviamente— los Incas. Gerald Taylor, estudiando los manuscritos de Huarochirí (1974–1976), encuentra los orígenes del poder en el “*camay, camac y canaca*”, los que pueden mostrarse en una serie de actividades rituales y políticas. Los otros estudiosos están citados por el autor, vertebrando la historia del poder a través de los diferentes procesos sociales del mundo andino.

La observación de las manifestaciones del poder en las sociedades del Perú antiguo, solo puede ser posible a través de señales, signos y símbolos, mayormente expresados en imágenes, restos arquitectónicos, patrones de enterramiento o de ocupación del espacio, los que unidos a la información etnohistórica o etnográfica nos pueden permitir el acercamiento a su concepción. Las señales, los signos y los símbolos son unidades elementales que pueden aparecer en la vestimenta, en los adornos, en los objetos de mando o suntuarios, en la tenencia de armas o de objetos rituales. La arqueología ofrece innumerables muestras de su presencia, de la que se hacen las deducciones pertinentes.

A partir de esto, Silva Santisteban va abriendo ventanas por donde observar las expresiones del poder y ver cómo el pensamiento religioso aparece muy tempranamente en el mundo andino y cómo este establece los mecanismos de relación entre los más altos dignatarios o jefes y el común de la gente. Esos mecanismos –convertidos en símbolos– siendo propios de una sociedad, nos pueden informar de una serie de facetas referentes al ejercicio del poder, desde el punto de vista andino.

Cada estudioso, al tener en su mente una cultura, suele observar “la otra cultura” bajo sus premisas, por eso son muy valiosos los deslindes que hace el autor al decir que: *“El etnocentrismo constituye uno de los fenómenos más preocupantes para la historia, puesto que la tendencia a aplicar los propios valores culturales para juzgar y entender las instituciones, costumbres, creencias y modos de ser de los pueblos no occidentales, distorsiona su sentido y hace que la cultura –que es el mecanismo de adaptación al mundo del que disponen los grupos humanos– se convierta en fuente de desadaptación y base de la discriminación, la xenofobia, el racismo, de la guerra y del etnocidio”* (p. 322).

Para él, cada “fuente de adaptación” fue la respuesta inteligente que utilizaron nuestros antepasados para adaptarse a un medio tan inhóspito. Y, en las adaptaciones, tenía que reordenarse el poder. Allí, donde la vida y la muerte estaban juntas en el acontecer cotidiano, allí tendría que reaparecer la imagen del poder. Pues, si veían nacer lagunas y cerros, o los veían “morir” en un alud o en un terremoto, en cotidiana recurrencia, allí y en ello, se inscribía –también– todo el

sistema de relaciones del poder sintetizado en su cosmovisión, donde el “*pachacuti*” era una necesidad para volver a reordenar el mundo de acuerdo a las nuevas circunstancias.

En los andes centrales, el medio ambiente y sus ecosistemas –tan variados– generan una enorme biodiversidad, la que también planteaba una pluriculturalidad, con sus respectivas tecnologías apropiadas para el aprovechamiento sostenido de sus recursos. Cada ecotono y cada ecosistema era un gran desafío, por eso el autor lo define así: *...“ha sido la ecología de cada región de la tan variada topografía de los andes centrales lo que ha influido poderosamente en la configuración de las estructuras socioeconómicas, en las formas de organización social y política, en el ethos y en las relaciones interétnicas de las diferentes sociedades andinas”* (p. 41).

Visto así, el poder existe como una necesidad que al efectivizarse exige acciones colectivas orientadas a adaptarse a un medio ambiente y posibilitar la subsistencia, cuanto más exitosa, mejor. El poder se expresa en todo el tejido social y en todas sus obras, de allí que cualquier estudio tiene que analizar las imágenes en donde este deba y pueda expresarse. Tal vez las más importantes muestras deberán estar en su pensamiento, el que se manifiesta en su lenguaje, en su mítica y en su religión. Del lenguaje y de sus mitos no sabemos nada o casi nada, en cambio de su pensamiento religioso podemos observar algunas ideas en su iconografía, en sus templos, en las imágenes de estos, en la organización espacial, así como en sus patrones de entierro.

Por nuestra parte, y con respecto a las imágenes que reflejasen dicho pensamiento, escribimos lo siguiente: *“...imágenes simples” son aquellas que solo representan naturalistamente las formas del entorno ambiental. Las “imágenes elementales” representan algunas fuerzas de la naturaleza o algunas partes de algún ser prestigiado y que al tener un significado, es transferido e impuesto a otras imágenes para caracterizar y ampliar su significación. Son formas que pueden ser extraídas de sus espacios o marcos de referencia natural –de su “espacio sagrado”– y sugieren o representan ideas de alto predicamento. Las “imágenes complejas” son construcciones simbólicas a base de “imágenes elementales”, siendo estas las que “sacralizan” o “dignifican” a los seres mayores de las “imágenes complejas”. Las más complejas y desarrolladas son –por*

*ejemplo— las cabezas dobles con olas y caracoles, las conjunciones de jaguares y águilas o los cuerpos de jaguares configurados con olas, con “triángulos escalonados” y olas en el ápice, o con ojos múltiples, o con cruces (“imágenes elementales”), tal como aparecen en las imágenes cupisniques, chavines, mochicas, etc.” (Campana, 1994).*

Fernando Silva Santisteban al analizar los tiempos finales del Arcaico, con relación a la presencia de templos y centros ceremoniales tan grandes y espectaculares, se hace preguntas de verdadera gravitación, pues siempre se había hablado del Estado como una categoría única, y él se pregunta: “¿A qué Estado, o Estados, correspondían todos estos centros ceremoniales? ¿Acaso algunos eran pequeñas ciudades-Estados, o Estados-valles, como los hubo en otros lugares del planeta? En algunos casos parece que sí, en otros no ¿Eran, tal vez, enclaves de lejanos centros de poder político? ¿No sería que la tradición religiosa Kotosh representó a un gran Estado serrano con colonias costeñas y la tradición de los templos en U a otro gran Estado costeño con colonias serranas?” (p. 158-159). Todo parece indicar que en estos tiempos habría que buscar los rastros del poder en los caracteres y magnitudes de esas construcciones, las que habrían insumido miles y miles de horas-hombre trabajando durante mucho tiempo. Entonces, ¿quién tenía poder tan grande para convocar un esfuerzo de tales magnitudes?... ¿Cómo se comunicaban esos poderes?... pues, allí hay muy pocas imágenes simbólicas o iconográficas que nos puedan ofrecer más información.

Desgraciadamente, los ambientes monumentales en donde —con toda seguridad— existían otras imágenes representando al poder, se han perdido, pues F.S.S. al recordar lo escrito sobre Caral, antes de los estudios de Shady, dice lo siguiente: “En los “anfiteatros” de Caral refiere también Engel, vio monolitos plantados hasta de tres metros de largo, con dibujos grabados y frotados con pigmento rojo que el tiempo los había vuelto indescifrables” (p. 131).

Para el autor, esta es la fase crucial donde fundamenta sus hipótesis, pues establece la más importante relación entre religión y su expresión en el poder: “Sin embargo, no son únicamente las creencias, ni los ritos ni la parafernalia las bases per se del poder ideológico de la religión, sino el hecho de que se cumplen las predicciones de los sacerdotes quienes por la observación de la recurrencia de los fenómenos de la

*naturaleza, tales como la posición de los astros, el paso de las aves migratorias, la presencia o la ausencia de ciertas especies de insectos, de plantas y animales, etc., pueden predecir...*” (p. 125).

Si las “imágenes elementales” o simbólicas sintetizadas, ya aparecían en Huaca Prieta, ¿cómo es que pasan o se reconfiguran en tiempos del Formativo? Poco sabemos de eso, pero las evidencias existentes parecen indicar que la elaboración de estas imágenes iconográficas, respondía a un largo proceso de convenciones morfológicas y que para hacerlas simples de observar –dentro de otras más complejas– esa aparente simplicidad es una abstracción convencional de alguna forma del poder, por eso a muchas de estas las hemos denominado “elementales”, cuyo predicamento debió haber tenido sus raíces en el pensamiento mítico y religioso de entonces, pensamiento que se manifiesta más claro en el Formativo. Por ejemplo, hay imágenes de jaguares que “contienen” “olas”, muchos “ojos” de diferentes estilos, “cruces” (o chacanas), “triángulos escalonados”, “bocas felínicas”, en calculadas cantidades. Estas son imágenes que siempre están asociadas al poder. Es decir, contienen símbolos en número determinado y se ubican solo en determinadas partes. Así, o de esa manera, la imagen de un ser zoomorfo o antropomorfo es “sacralizada” con “olas” en el rostro o en la cabeza para sugerir que posee esas fuerzas de la naturaleza, o que en el mar y en esas olas estaría el origen de su carácter excepcional.

La forma externa del jaguar, de las águilas o de los personajes antropomorfos, no son la representación de “esa” deidad, sino la representación de las expresiones del poder y sus formas. Y así las otras, pues en la realidad de su entorno no hay jaguares o águilas con olas, chacanas o triángulos escalonados en su cuerpo en cantidades convencionales. En el caso de las figuras antropomorfas, no son solo representaciones humanas, sino que son imágenes continentales de íconos, representando el poder, básicamente religioso. Una buena muestra sería el personaje de la Estela de Raimondi, que contiene 120 olas entre su cuerpo y sus cetros. El personaje “sacralizado” de los murales mochicas muestra 12 “olas” alrededor del rostro y 16 en su entorno, o el personaje central de la Puerta del Sol en Tiahuanaco que tiene 18 “olas” rodeando su rostro. Todas estas son imágenes

complejas cuya estructura ha sido configurada por las que estamos llamando “imágenes elementales”.

Silva Santisteban revisando en el descubrimiento arqueológico todo aquello que pueda expresar de alguna forma del poder, en las fases anteriores al Formativo, encuentra que en los símbolos está su función indiciaria, los redefine y dice: “*Entendemos por símbolo cualquier cosa –objeto, color, sonido, gesto, palabra– que sustituye o representa a otra desprovista de conexión intrínseca pero que al representarla nos sugiera una realidad invisible y en cierto modo misteriosa* (p. 70) [...] *El color rojo asociado al culto a los muertos se revela como un símbolo mágico-religioso que fluye en el campo de la imaginación*” (p. 72).

La presencia de la imagen del *mullu* como símbolo relacionado con el poder religioso, aparece muy tempranamente y perdura hasta nuestros tiempos. Al respecto el autor expresa: “*El mullu era tenido en el Perú antiguo como alimento preferido de las divinidades, especialmente del Rayo que enviaba la lluvia, y a quien se le ofrecía como tributo. Se lo encuentra en contextos rituales en los yacimientos arqueológicos desde los tiempos precerámicos hasta la época de los incas*” (p. 105-106). Esto es muy cierto pues en un tejido de Huaca Prieta ya aparece el caracol (*conus fergusonii*) con su valor simbólico, pues tiene “ojos”, “boca” y está coronado por una “ola”, y al lado hay dos cangrejos: uno macho y otro hembra; uno amenaza y el otro sonríe, lo que quiere decir que sus convenciones “elementales” ya eran anteriores a Huaca Prieta. Ya desde esta época el caracol significaba “macho” y el “*spondylus*” “hembra”. No sabemos aún por qué esa representación de los sexos, pero así llega hasta Chavín.

Ya en el Formativo Medio –al parecer– las deidades siendo complejas abstracciones referentes del poder, tienen un rostro más o menos definido. Algunos templos o deidades ya han sido “sepultados”, como es el caso del personaje del Lanzón, el que originariamente debió estar a la vista y en medio de una plaza hundida, al sepultarse el templo (o huaca) quedó en el centro de las galerías para las ceremonias de su culto, como “ancestro”. Pues, cuando se estudian las funciones y capacidades cognitivas de nuestros antepasados, se piensa –al modo occidental cristiano– que la IMÁGEN de un jaguar es la representación de una deidad, pese a que en ninguna información de

cronistas, escribanos o de extirpadores, exista una referencia o anotación que describa o diga que el jaguar fue una deidad. Nosotros, al ver una imagen felínica recurrentemente magnificada, creemos que esa es la imagen de una importante deidad, pero esto no parece ser así: es una METÁFORA visual que compara en forma binaria, manifestaciones de fuerzas, poderes y expresiones jerárquicas de complejo contenido ideológico.

Si fuera la imagen del felino la representación de “la deidad”, ¿dónde hay jaguares o pumas de cuyos ojos salgan serpientes? ¿Qué jaguares o qué águilas tienen olas en su cabeza?... Entonces pues, se trata de metáforas del poder y sus manifestaciones. *“Es la metonimia del ejercicio del poder en la que expresan los efectos como causas y el todo por sus partes. Si lo comprendemos así, podremos entender que “huaca” –en el pensamiento religioso andino– es todo lo extraordinario (en palabras de Garcilaso), es contenido y continente, en tanto entidad sagrada. Por eso muchos jaguares llevan en su cuerpo “olas”, o “chacanas” o como le llaman los historiadores europeos “cruces griegas”. Esto es METONIMIA, es decir, expresiones del efecto por la causa, del todo por sus partes o del contenido por el continente”* (Campana 2006: 89. en *Arkinka* año 10, N° 123).

En la esfera arqueológica, el periodo con mayor información iconográfica es el que conocemos como Floreciente o Intermedio Temprano. Ello se debe a las imágenes tan claramente descriptivas y figurativas de los mochicas, herederos de los cupisnique, y en el sur a los nazca. Estos, pese a tener influencia ideológico religiosa de los norteños, generan toda una iconografía llena de seres voladores con cetros, armas y disfraces. En ambas sociedades, también los templos se siguen “sepultando”. Y, en el tiempo de los moches, el sepultamiento se hace con adobes de estilo Virú o Gallinazo, hasta las fases tardías. En Nazca los primeros adobes son tronco-cónicos como los de Cupisnique o Sechín, pero ese templo fue sepultado con adobes paralelepípedos.

Es posible que la ideología dominante en estas sociedades haya sido eminentemente religiosa. Por esto, Silva Santisteban asegura que la estructura religiosa ya es muy compleja para ser entendida como actividad mágica o chamánica, pues estas acciones no requieren

de templos tan grandes ni de sacerdotes u oficiantes de variadas jerarquías y argumenta: *“Esta duda sobre si son sacerdotes o chamanes los oficiantes que aparecen en las escenas representadas, tanto de los huacos cuanto en las pinturas murales, ha despertado algunas inquietudes. Ello se debe al hecho de entender al chamanismo y a la religión como géneros diferentes y más o menos irreductibles. La verdad es que en los campos del complejo mágico-religioso es imposible encontrar una forma “pura” de magia, de chamanismo o de religión, cuyas características no estén mezcladas de una u otra manera”* (p. 202).

Es muy interesante, y con muchos visos de acierto, su opinión sobre las líneas de Nazca como íconos que “funcionan” en el momento en que sobre estas se realizaban danzas colectivas, por diversos grupos oferentes, en diversas épocas del año, “repitiendo” las imágenes en esas danzas por dos grupos concurrentes, pues dichas líneas no son unidades sino dualidades (Silva Santisteban, 1991).

En el proceso andino hay creaciones y acciones que parecen concordar o que se traslapan cuando una ideología los emparenta a través de sus imágenes. El caso más notable es el Horizonte Medio cuando aparece la difusión de una ideología con una deidad cuya imagen recuerda al señor de los cetros de Chavín, planteando que el poder se puede fundamentar en una ideología religiosa a través de grandes espacios. Por ello, es muy sutil su observación referente a estas sociedades analizando su mundo religioso en territorios tan distantes: *“Evidentemente Huari y Tiahuanaco tienen raíces comunes en Chavín y Pucará, pero manejaron apartados ideológicos distintos en su estructura y potencialmente divergentes en el contenido. Arqueológicamente no hay mayores evidencias de cómo estos Estados andinos adquirieron autoridad sobre cada uno de sus territorios a través de la incorporación y divulgación en forma estandarizada de una antigua y muy arraigada cosmogonía”* (p. 232).

El autor al tratar el tema político y referirse a los imperios, deslinda la concepción cultural que subyace y hace la aclaración pertinente, al anotar que nuestras palabras y sus respectivos significados están encuadrados dentro del idioma castellano, pero que sus *“patrones y valores del mundo andino fueron distintos. Pero nuestra lengua es el castellano y es a través de sus nociones, términos y premisas que*

*entendemos cualquier realidad. Esto no significa, para nada, que se invalide la utilización de conceptos establecidos en nuestra lengua para referirnos a las instituciones, patrones y valores de otras culturas y otras lenguas, siempre y cuando se entiendan las similitudes y diferencias esenciales*". Su formación antropológica explica esta variación conceptual derivada de cada idioma hablado.

La influencia Huari en el espacio andino es tratada con especial cuidado para plantear problemas de sus áreas de influencia, pues analiza varios aspectos que se entrecruzan con las sociedades serranas del norte peruano, en tanto relaciones religiosas, pues en los pueblos "culle", hay nuevos dioses como "Urzorpillao. *El nombre original parece culle y podría ser Usú-pillach; usú en culle significa 'hombre' y pillach 'dolor'. Era una huaca con poderes malignos cuyo santuario es referido por el agustino como casas y aposentos muy suntuosos donde se celebraban las fiestas y ritos más importantes de Huamachuco. Este templo se encontraba en la actual provincia de Otuzco, en el lugar de Urpillao, donde estaba el almacén principal de tejidos y se encontraron muchos objetos rituales de oro y plata*" (p. 294-295).

Después de la difusión ideológica de Tiahuanaco y Huari, en la que se incluye la idea de un lago o de una fuente de agua como lugar de origen o pacarina, nos asalta nuevamente una vieja pregunta: ¿Representan las plazas hundidas a los huachaques, a los humedales o a lagunas ya desaparecidos?, pues es interesante observar que en el paisaje andino, desde que aparecen los edificios tienen una "plaza hundida" conformando un "templo en U", a cuyo alrededor se establecieron muchas viviendas para aprovechar los recursos de esas fuentes de agua, y justamente en Tiahuanaco y en muchos edificios posteriores a Huari, las "plazas hundidas" vuelven a retomar su importancia. Ya sabemos que el mito de Manco Cápac y Mama Ocllo también responde a esa concepción de la fuente de agua como pacarina y no estaría de más recordar que siempre las planicies aledañas son restos de antiguas lagunas.

Con respecto al poder en Huari dice: "*Se crearon instalaciones y burocracias orientadas a asegurar el cumplimiento de las obligaciones estatales, generando así el surgimiento de la estructura de clases, el Estado y el patrón administrativo de imperio. Cuando la fuerza de las*

*presiones selectivas facilitó el desarrollo de un eficiente gobierno centralizado, Huari extendió rápidamente su dominio e incorporó a gran parte de los Andes Centrales bajo su influencia” (p. 247-248). Y, para dar consistencia al ejercicio del poder, anota que: “Para unir estos centros de colonización los huaris construyeron una gran red de caminos que más tarde fueron utilizados y luego ampliados por los incas en sus conquistas” (p. 253).*

Es bien importante anotar la asociación que hace entre los alimentos, la producción y su inserción en la ideología religiosa y el poder: *“El significado de los alimentos fue lo que indujo al hombre de esta región, como de los andes en general, a plasmar en sus mitos las formas como las huacas habían creado las plantas y transformado con ello el mundo, pero fue el maíz el vegetal en el cual se centró con mayor énfasis el simbolismo agrario, esto se debe indudablemente a la generosidad de sus propiedades, aprovechadas extraordinariamente por el hombre andino. Dice un mito que Ascoy cayó sobre la tierra y de las partes de su cuerpo se formaron las diversas plantas, así de sus ojos se formaron las papas y ollucos, de sus dientes el maíz, de sus dedos las papas, las ocas, las mashuas, etc. Hay en este mimetismo simple y directo un mecanismo analógico que nos da la idea de los procesos que median en la mitopoyesis. Son las cualidades de las plantas lo mismo que sus formas las que determinan –en este caso– la naturaleza del mito y las cualidades de los dioses” (p. 303).*

No es nuestra intención adelantarnos en la lectura de este interesante estudio sobre los dioses y el poder en los Andes, pues solo tratamos de esclarecer sus méritos y los alcances de su ordenamiento para ofrecer con toda coherencia y unidad el largo proceso del ejercicio del poder desde las primeras sociedades andinas hasta la irrupción quechua, y cómo la ideología fuera maquillada por los doctrineros occidentales para hacerla comprensible y para difundir lo suyo.

Con el advenimiento en el mundo andino del tercer “Horizonte”, con el poderío de los quechuas o incas, se puede advertir que nuevamente fue la ideología religiosa el factor más poderoso de cohesión, y así ejercer el poder más orgánicamente, pues: *“En cuanto a la religión, mejor dicho a la ideología, la estrategia de los incas no pudo*

*ser más efectiva. Sin oponerse a las creencias ni a los dioses y ritos de los pueblos que conquistaron, más bien al contrario, mostrándose respetuosos y hasta devotos de las divinidades locales algunas de las cuales fueron llevadas al Cusco, los incas impusieron el culto solar no solamente por su poder sino también por su fascinación y deslumbramiento”* (p. 331).

Él explica bien tanto la organización del poder por las grandes sociedades imperiales, como la incaica, así también su pérdida final, debido a la diferencia en el trabajo, entre los nobles y el pueblo común, así como por el abandono de los valores. Allí advierte algo que no había sido aclarado, pues siempre se recurrió a explicar la caída imperial de los incas por la lucha fratricida o por la imposibilidad misma del control de tan bastos territorios. Dice: *“Las tierras mejores eran para los nobles y kuracas y estos no trabajaban (...) por allí empieza a destruirse el gran imperio de trabajadores incaicos. En el momento de la llegada de los españoles, la antigua unidad incaica estaba corroída por tales gérmenes de división (...) Huáscar desdeñaba las momias de sus antepasados, según Pedro Pizarro, y Santa Cruz Pachacuti le acusa de haber autorizado la violación de las vírgenes del Sol (...) El final del Imperio de los Incas estaba decretado no por el mandato vacío de los oráculos, sino por el abandono de las normas esenciales de humanidad y de seriedad moral, y de las fuerzas tradicionales que habían hecho la gloria de la cultura incaica”* (p. 380).

Fernando Silva Santisteban, cerrando su análisis, trata de establecer las diferencias entre esas dos concepciones confrontadas, señalando los hitos que deslindan sus caracteres y estructuras: *“... En el imperio de los incas como en las demás sociedades del mundo andino, nada funcionó en torno al individuo, todo estuvo referido al grupo. Todo tenía sentido grupal, clánico y ritual...”* (p. 341).

Para finalizar, solo quiero agradecer al autor por permitirme prologar tan interesante estudio y pedir disculpas por mis limitaciones para un mejor comentario.

Cristóbal Campana Delgado

LA CIVILIZACIÓN  
ANDINA



Los más destacados historiadores modernos consideran a la civilización andina, llamada también civilización peruana, en el elenco de las grandes civilizaciones universales y hoy sabemos que la región de los andes centrales –esto es el territorio del Perú actual– fue también conjuntamente con Mesopotamia y Mesoamérica una de las escasas zonas del planeta donde se originó la civilización sin antecedente ni vinculación alguna con otra cultura.<sup>2</sup>

Aunque son varios los criterios para definir *civilización*, diversos autores coinciden en señalar que es la entidad cultural más amplia en la cual se advierte entre sus atributos más señalados: 1) elevado nivel en la producción de alimentos; 2) especialización en la producción; 3) control de los medios y excedentes de la producción por parte de las clases rectoras; 4) sistemas complejos de intercambio y redistribución; 5) ideología, control social y orden político; 6) especialistas a tiempo completo liberados de las labores manuales (gobernantes, militares, religiosos, maestros, burócratas, etc.); 7) desarrollo de la ciencia y la tecnología; 8) centros urbanos; 9) sistemas de cuenta y

---

2 Harris, Marvin: *Caníbales y reyes. Los orígenes de las culturas*. Alianza Editorial. Madrid, 1992, p. 100.

registro; y 10) sentido estético desarrollado. Todos ellos presentes en la civilización andina.

Arnold Toynbee tipifica 23 civilizaciones universales entre las cuales señala a la andina como una de las plenamente desarrolladas.<sup>3</sup> William MacNeill analiza nueve y Matthew Melko dice que “existe razonable acuerdo sobre, al menos, doce grandes civilizaciones de las cuales siete ya no existen: mesopotámica, egipcia, cretense, clásica bizantina, mesoamericana y andina”.<sup>4</sup> Para Philip Bagby las civilizaciones mejor definidas y más aceptadas como tales son la egipcia, la babilónica, la china, la india, la clásica (griega y romana), la peruana, la centroamericana y la europeo-occidental.<sup>5</sup>

El desarrollo de la civilización andina se evidencia a través de un largo proceso, cuyas etapas responden a secuencias que la arqueología muestra con claridad tanto en sus espacios de asentamiento cuanto en sus épocas e influencias interregionales, y aunque en algunos casos –como consecuencias de la diversidad ambiental y la utilización de recursos ecológicos distintos– las culturas regionales se muestran con características más o menos diferentes, tienen en común mucho más de lo que se puede observar en la decoración de las vasijas o en las particularidades de la arquitectura, si primero nos fijamos en las formas y maneras como todas estas sociedades han actuado frente a su hábitat en la solución de sus necesidades fundamentales para configurar un proceso original y unitario de desarrollo social, tecnológico y político.

Así, pues, no obstante las diferencias geográficas, lingüísticas y estilísticas que encuentran los arqueólogos entre las diversas culturas del Perú antiguo, todas participan de una misma concepción común del mundo y de la misma manera de enfrentarse a la realidad, con

---

3 Toynbee, Arnold: *Estudio de la historia*. Compendio 3 tms. Alianza Editorial. Madrid, 1991. Véase índice general.

4 Melko, Matthew: *The nature of civilization*. Boston. Porter Sargent, 1969.

5 Bagby, Philip: *La cultura y la historia*. Taurus. Madrid, 1959. Passim.

los mismos atributos arriba señalados, con los que hemos definido *civilización*.

## **El territorio**

Lo que define las naturalezas geológica, ecológica, geográfica y cultural de América del Sur es la Cordillera de los Andes. La singularidad de cada ambiente y las particularidades en el proceso de desarrollo de cada área cultural evidencian la interacción recíproca entre el hombre y su hábitat como fuerza que influye poderosamente en la configuración de la cultura.

Los andes son montañas relativamente jóvenes que se formaron al final de la Era Mesozoica, casi al mismo tiempo que las montañas rocosas de América del Norte. Conforman la mayor parte de su estructura geológica, pliegues y fallas de sedimentos marinos de grosor descomunal junto con intrusiones ígneas y materias volcánicas. Una de las consecuencias geomorfológicas más significativas del último levantamiento –al desviar el flujo de las aguas hacia el Atlántico– ha sido la formación de la cuenca hidrográfica del Amazonas que ocupa el 65% del territorio del Perú actual.

El sistema montañoso andino ha sido dividido de manera general en tres grandes regiones: septentrional, central y meridional. Aunque los límites son bastante imprecisos se considera que los andes de Ecuador, Colombia y Venezuela corresponden a la región septentrional, así como los de Perú a la central y los andes de Bolivia, Chile y Argentina a la meridional. La región central es la que presenta mayor complejidad y sus características más notables son su anchura y elevación descomunales. La mayor parte de la región se halla por encima de los 3000 metros sobre el nivel del mar y en el sur dos de sus ramales importantes rodean una alta meseta conocida como el Altiplano, que tiene más de 200000 kilómetros cuadrados. Aquí se halla el lago Titicaca, que es el lago de agua dulce más grande de América del Sur y el más elevado del mundo, con 3800 m s.n.m.

En el Perú se reconoce comúnmente tres regiones naturales: costa, sierra y selva. Es una división simple pero la más objetiva, división que tuvo origen en la visión de los conquistadores españoles. Científicamente no puede ser tan fácilmente generalizada por la compleja y variada conformación ecológica del territorio, pero ha quedado de este modo configurada en el conocimiento vulgar por las diferencias tan marcadas que se observa entre una y otras regiones.

La costa o región de los llanos, como le llamaron los conquistadores españoles, es una estrecha faja situada entre el mar y la cordillera y se caracteriza por su morfología llana ondulada y por su naturaleza desértica. No obstante, hay en ella 42 valles transversales como grandes oasis de diferentes tamaños que son irrigados por los ríos que bajan de la vertiente occidental de la cordillera. Estos valles fueron obra de los habitantes de las antiguas culturas nativas que construyeron canales de riego en sus cabeceras. Salvo en el extremo norte, en la costa del Perú nunca llueve, solo cae una llovizna llamada garúa que no llega a formar corrientes de agua que penetren la tierra. Esto se debe tanto a los efectos de la fría corriente peruana cuanto a la altura de la cordillera que no deja pasar las nubes que vienen del oriente y también a la subsistencia del sistema isobárico del anticiclón del Pacífico.

La sierra de complicada orografía con altos picos, mesetas, valles, quebradas y laderas de climas diversos, tiene contrastes tan marcados como los que se dan entre los caldeados cañones de los ríos que desaguan en el Marañón y las frías jalcas de las altas mesetas cordilleranas. Antes de la conquista española fue la región de la sierra, especialmente entre los dos mil trescientos y tres mil quinientos metros de altitud, la más poblada y productiva del territorio.

La selva –denominada impropriamente “montaña”– constituye la enorme región oriental, la más grande del Perú. Ocupa poco más de las dos terceras partes del territorio, está cubierta íntegramente de vegetación boscosa tropical y es rica en flora y fauna originales. En

ella se hallan los grandes ríos que conforman la cuenca amazónica poco habitada y donde quedan aún enormes extensiones vírgenes.

Con criterio más integral y racionalizado, tomando en cuenta factores que permiten encontrar la continuidad de áreas identificables con un mayor número posible de elementos comunes, se han propuesto otras divisiones regionales. La más conocida y utilizada es la de Javier Pulgar Vidal, quien basándose en la geografía, el clima, la toponimia, la flora, la fauna, los límites de los cultivos, el paisaje y en la tradición histórica reconoce ocho regiones naturales, a saber:

- 1) *Chala*, o costa, desde el nivel del mar hasta los 500 y 700 metros de altitud.
- 2) *Yunga*, en la vertiente occidental de 500 a 2300 metros de altitud y en la oriental de 1000 a 1300 m.
- 3) *Quechua*, de 2300 a 3500 en ambas vertientes.
- 4) *Suni* o jalca, entre 3500 y 4000 metros de altitud.
- 5) *Puna*, entre los 4000 y 4800 m.
- 6) *Janca*, que está ubicada en lo más alto de los andes, por encima de las cumbres andinas que sobrepasan los 4800 metros de altitud.
- 7) *Rupa-rupa* o selva alta, entre 400 y 1000 metros en las estribaciones de los andes orientales y
- 8) *Omagua*, selva baja o amazonía, desde 80 hasta 400 metros sobre el nivel del mar<sup>6</sup>.

El biólogo Antonio Brack propone once ecorregiones, teniendo en cuenta que cada ecorregión es un área geográfica que

---

6 Pulgar Vidal, Javier: *Geografía del Perú. Las ocho regiones naturales del Perú*. Editorial Universo (7a. Edición) Lima (s.f.).

se caracteriza por las mismas condiciones climáticas, edáficas, hidrológicas, faunísticas y florísticas en estrecha interdependencia, perfectamente delimitable y distinguible así como por la utilidad práctica de la propuesta, y señala para el área andina central las siguientes:

- 1) Mar frío de la corriente peruana
- 2) Mar tropical
- 3) Desierto del Pacífico
- 4) Bosque seco ecuatorial
- 5) Bosque tropical del Pacífico
- 6) Serranía esteparia
- 7) Puna
- 8) Páramo
- 9) Selva alta o yungas
- 10) Selva baja o bosque tropical amazónico y
- 11) Sabana de palmeras.<sup>7</sup>

A pesar de esta diversidad de ambientes –que es una de las más considerables del planeta– los andes centrales constituyen un territorio duro y difícil para la vida del hombre. No hay extensiones de tierras ricas en humus como en Europa u otras regiones de América. Todo lo que hay para el desarrollo de la vida de los grupos humanos son los valles interandinos con gran variedad de microclimas, pero con delgadas capas de tierra orgánica sujetas siempre a la erosión; altas pero avaras punas de pastos naturales y escasos valles costeros junto al océano, felizmente generoso. Se añade la parvedad de

---

7 Brack Egg, Antonio: “Ecología de un país complejo”. En: *Gran geografía del Perú. Naturaleza y hombre*. Vol. II. Ed. Manfer-Juan Mejía Baca. Barcelona, 1986. Segunda parte.

recursos naturales comestibles y, salvo en la costa donde es posible la pesca abundante, son relativamente escasas las fuentes de alimentos proteínicos. Desde que en el período lítico fueron casi aniquilados los animales de caza en los territorios altoandinos, lo mismo que en las lomas alledañas a la costa, la dieta del hombre andino ha sido predominantemente vegetariana.

Azotada por las sequías, por los *huaycos* y los terremotos, la andina es una región realmente difícil para el desarrollo de la cultura. Así y todo, en esta *atormentada geografía* –como la denominó el filósofo Mariano Iberico– se desarrolló una civilización formidable. Lo cual fue posible gracias al esfuerzo, a la constancia, a la observación y a los razonamientos extraordinarios del hombre peruano antiguo.

## **El paleoclima**

La influencia del medio no ha sido constante en el transcurso del tiempo. A través de los milenios se han sucedido variaciones muy notables en las condiciones ecológicas del hábitat, condiciones que alteraron las formas de satisfacer las necesidades de los grupos humanos, los cuales tuvieron que adaptarse a situaciones y a regímenes alimentarios diferentes. Los primeros pobladores debieron responder primero con la búsqueda de ambientes más acordes con sus patrones de subsistencia y después con la creación de nuevos recursos.

La cuestión del paleoclima en los andes centrales es todavía bastante desconocida, no existe un cuadro seguro de correlaciones con las fluctuaciones planteadas por los investigadores ni en el orden cronológico ni en sus variaciones regionales. Por los fósiles de animales como de plantas es evidente que desde el Pleistoceno se produjeron significativas variaciones, pero se trata de cambios no precisados cronológica ni geográficamente. Se puede concluir por los estudios de Wright, Gradbury, Hasteragth, Cardich y otros

investigadores<sup>8</sup> que las duras condiciones del último período glacial se fueron morigerando desde hace 14500 años a.C., por lo cual si no toda al menos grandes áreas de la sierra peruana se fueron tornando más propicias a la vida del hombre.

Dice Oliver Dollfus que ciertos efectos inducidos por variaciones climáticas tuvieron repercusión en todo el mundo, entre ellos las variaciones eustáticas o modificaciones en el nivel general de los océanos. El levantamiento del nivel marino se aceleró entre 13000 y 7000 años a.C., con enormes consecuencias en la costa del Pacífico como fueron la elevación del nivel del mar y su consiguiente desplazamiento hacia el este de centenares de metros a algunos kilómetros. Esto produjo la abrasión de los conos de deyección formados a lo largo del Cuaternario, como el del río Rímac que destruyó todos los establecimientos humanos de los pescadores-recolectores establecidos en el litoral más próximo a las orillas del mar, por lo menos los de una antigüedad mayor a los 7000 años, por lo cual la ausencia de sitios arqueológicos más antiguos junto al litoral no se explicaría por la falta de ellos, sino por su destrucción.<sup>9</sup>

## Medio ambiente, adaptación y verticalidad

Es en el concepto de *adaptación* donde radica la clave para comprender la interacción entre la cultura y el medio ambiente. En otros términos, la estabilidad de un sistema cultural depende de su efectividad en la adaptación a su medio ambiente. Así, el desarrollo de la cultura como una espiral creadora está directamente relacionado con

---

8 Wright, H. E. Jr: "Late glacial and late Holocene moraines in the Cerro Cuchpanga, Central Peru". *Quaternary Research*. Vol. 21. pp. 275-285- 1984.- Wright, H. y P. J..Bradbury: Apéndice I de "Prehistoria y ecología humana en las punas de Junín". *Revista del Museo Nacional*. Tomo XLI. pp. 75-76. Lima, 1975.- Cardich, Augusto: *Hacia una prehistoria de Sudamérica. Culturas tempranas de los Andes Centrales y de Patagonia*. Editorial de la Universidad de la Plata. 2003. Cap. I, pp. 132-163.

9 Dollfus, Oliver: *El reto del espacio andino*. Perú Problema, n° 20. Instituto de Estudios Peruanos. Lima, 1981, p. 59.

las fuentes de recursos y la transformación del hábitat. El concepto de *adaptación* –base de los estudios ecológicos– se refiere a la relación beneficiosa entre un organismo viviente y su entorno, y en el caso de la cultura a las tecnologías y mecanismos que emplea un grupo social para adecuarse a las condiciones de su hábitat para luego producir.

Así, pues, ha sido la ecología de cada región de la tan variada topografía de los andes centrales, lo que ha influido poderosamente en la configuración de las estructuras socioeconómicas, en las formas de organización social y política, en el *ethos* y en las relaciones interétnicas de las diferentes sociedades andinas. Por una parte el dominio del ecosistema fue causa de guerras y conflictos, y por otra la heterogeneidad ambiental significó la posibilidad de disponer de una gran variedad de recursos, esto que se logró a través de complejos sistemas de reciprocidad y redistribución sociales y de la complementariedad ecológica.

Fue John V. Murra quien identificó un antiguo patrón de asentamiento y de organización social, económica, política y territorial en función de lo que él llamó *control vertical de un máximo de pisos ecológicos*, que no es otra cosa que la preocupación de los pueblos andinos por aprovechar todo conjunto de ambientes productivos, esto es, todo “archipiélago” de recursos de diferentes pisos ecológicos, cuyo control no significó necesariamente el dominio de las zonas intermedias, sino la posesión de “islas de recursos” manejadas por colonias más o menos alejadas de su centro principal de poder en donde quedaban el grueso de la población y el mando político. Había grupos que manejaban rebaños o explotaban salinas en los pisos ecológicos de mayor altitud, a tres días de camino hacia arriba y otros que tenían sus cicales o plantíos de algodón a tres o cuatro días hacia debajo de sus centros de poder. Todo ello sin ejercer mayor soberanía en los territorios intermedios.<sup>10</sup>

---

10 Murra, John V.: *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Instituto de Estudios Peruanos. Lima, 1975. Passim.

Este patrón andino de verticalidad que tuvo diversas formas, alcances, peculiaridades y limitaciones regionales y temporales fue la base de un sistema que influyó de gran manera en la configuración de las instituciones económicas y políticas del Perú antiguo. En los procesos de interacción e intercambio entre la costa, la sierra y la ceja de selva, con las situaciones consiguientes de dominio y dependencia, fue el factor ecológico el que determinó la formación, a diferentes niveles –familiar, étnico y estatal–, de ejes de intercambio en función de las fuentes de recursos. En determinados casos el sentido de la interacción fluyó horizontalmente de la costa hacia la sierra, o al contrario, a través de los valles de los ríos que bajan de la cordillera occidental. En otros casos siguió el sentido de los ecosistemas longitudinales de la sierra, conectándose frecuentemente con los valles de la costa a través de las abras con los ecosistemas de la ceja de selva. El control de estos ejes de recursos significó la formación de diversas entidades políticas.

### **Las secuencias en el desarrollo político de la civilización andina**

Desde la llegada de los primeros grupos de cazadores-recolectores, hacia fines del Pleistoceno, hasta la llegada de los europeos en el siglo XVI, se desarrolló la civilización andina a lo largo de un proceso que duró alrededor de 12000 años y a través de seis etapas o estadios políticamente definidos como fueron:

- I. Sociedades igualitarias o segmentarias
- II. Sociedades de jefatura
- III. Estados prístinos
- IV. Estados expansivos o de conquista
- V. Imperios regionales
- VI. Imperio universal andino

## I. LAS SOCIEDADES IGUALITARIAS O SEGMENTARIAS

Las sociedades igualitarias se hallaban organizadas a nivel de bandas o pequeños grupos de cazadores-recolectores, por eso se les ha llamado también *sociedades segmentarias*. Eran más o menos tras-humantes que sustentaban sus actividades vitales mediante la recolección y la caza, teniendo que trasladarse de un lugar a otro porque no poseían excedentes económicos sostenidos y porque su vida se desarrollaba sobre la base de la apropiación diaria de los recursos comestibles del medio. La unidad de la banda, como de todo grupo social, se debía a la necesidad de supervivencia de sus miembros y era activada por la cooperación, mejor dicho por la reciprocidad, puesto que la lucha por la existencia requiere que los miembros de una banda ofrezcan la mayor contribución posible al desarrollo de las actividades comunes, ya que su aporte se evidencia directamente en el bienestar de los individuos y familias del pequeño grupo.

Por pequeño y primitivo que sea, todo grupo social humano está organizado de algún modo y tiene un funcionamiento estructurado en razón de varios puntos de vista importantes, de otro modo no podría ser una sociedad. Todas las sociedades controlan las relaciones sociales de sus miembros por medio de reglas o patrones de conducta y sanciones normativas que definen el comportamiento correcto de los equivocados, porque los individuos en todas las sociedades tienen intereses contrapuestos incluso en estos pequeños

grupos a nivel de banda. Viejos y jóvenes, hombres y mujeres, no desean lo mismo ni al mismo tiempo. Además, en todas las sociedades las personas desean las cosas que otros tienen y son reacias a ofrecer. Por eso es que las normas de control social son tan necesarias que comienzan en la infancia como pautas de socialización. Estas normas de conducta se convierten en hábitos y costumbres que todos, o casi todos, esperan seguir.

Pero no todas las personas son iguales, las actitudes de los individuos varían a lo largo de su vida y pueden concebir o entender las cosas de manera diferente, de modo que no todos se adaptan pacíficamente a las expectativas normales de sus roles correspondientes. Tampoco ninguna sociedad es capaz de socializar a la perfección a todos sus miembros, ni de proponer normas sin ambigüedades que se ajusten a todas las situaciones.

En consecuencia, las sociedades tienen que hacer frente aunque sea raramente a las desviaciones y arbitrariedades de algunos de sus miembros, lo cual constituye causas de conflicto. De allí que toda sociedad tiene que afrontar los problemas de la desviación individual en uno u otro momento y deben tener algún modo de enfrentarse a ello. Aquí nos hallamos frente a la necesidad de un poder organizado y al origen del derecho, ya que la supervivencia y bienestar de los individuos radica en la contribución de cada uno al bienestar colectivo de la cual se genera la valoración de su aporte, lo mismo que sus responsabilidades y sus obligaciones, así como al derecho a recibir el reconocimiento y la protección del grupo.

Por cierto, todo esto es una deducción lógica generalizada porque en esta etapa de la prehistoria resulta imposible precisar evidencias concretas con los escasos restos arqueológicos registrados en este período. De otro modo las sociedades igualitarias no habrían podido acceder a la siguiente etapa de su desarrollo político.

De esta primera etapa, que en el proceso de desarrollo de la Civilización Andina corresponde al período que algunos arqueólogos

han denominado Arcaico Temprano, otros Precerámico Temprano y otros Período Lítico, que transcurren aproximadamente entre 12 y 6000 años a.C. Se ha encontrado en los andes centrales buen número de yacimientos de cazadores-recolectores. Los más conocidos son los de Talara, en Piura; Paiján, Cupisnique, Quirihuac y la Cumbre, en La Libertad; Casma y El Volcán, en Áncash; Ancón, Chivateros y Tres Ventanas, en Lima; Cabezas Largas y Pozo Santo, en Ica; Lomas de Ocoña y Playa Chira, en Arequipa. En la sierra El Cumbe, en Cajamarca; Cueva del Guitarrero y Quisqui Punco, en Áncash; Lauricocha y Ranracancha, en Huánuco; Telar Machay, Panaulauca y Uchumachay, en Junín; Piquillacta, Puente y Jaihua Machay, en Ayacucho; y Toquepala en Moquegua, entre los más identificables.

Se trata de campamentos más o menos transitorios, por lo general con más de una ocupación, cuyos artefactos de piedra han sido agrupados en cinco tradiciones o complejos líticos: Paiján o Paijansense, El Cumbe, Complejo Lauricocha, Complejo Junín y Complejo Ichuña-Toquepala. Paiján data del Pleistoceno final y parece representar a los más antiguos pobladores conocidos del Perú, las otras son tradiciones pospleistocénicas, pero todas corresponden a los inicios del proceso cultural en los andes centrales.

En la región central andina, si bien no fue abundante, no faltó el alimento para estas bandas de cazadores-recolectores. Hay indicios de que los primeros grupos que llegaron encontraron todavía algunos animales de la megafauna pleistocénica como ciertas variedades de mastodonte, gliptodonte (armadillo gigante), caballo americano, perezoso gigante y del temible smilodon o tigre dientes de sable, especies que pronto se encargarían de extinguir. Las especies que sobrevivieron son las formas modernas de camélidos, venados, tarucas, algunos cánidos, vizcachas, zarigüeyas, armadillos, cuyes y diversidad de roedores, así como patos y perdices, entre otras aves, todas las cuales sirvieron de alimento. También debieron recolectar frutas, bayas, semillas, tubérculos, rizomas, lo mismo que pequeños animales terrestres, caracoles, lagartijas, además de una gran variedad de mariscos.

## El Paijanense

La identificación de Paiján como tradición cultural se debe básicamente a las investigaciones de Claude Chauchat y de Paul Ossa<sup>11</sup> en la década de los setentas. El Paijanense está representado prácticamente por artefactos líticos que comprenden tanto piezas unifaciales cuanto bifaciales (preformas foliáceas, raspadores, etc.), pero son las puntas de proyectil pedunculadas y los raspadores ovoides los que definen esta tradición.

Relacionados con el Paijanense se han hallado restos fósiles pertenecientes a la megafauna a la que hemos hecho referencia, entre cuyos representantes hay especies de mastodonte y una indeterminada especie de caballo. Una costilla de mastodonte recogida en La Cumbre en el valle de Moche (La Libertad), arrojó un fechado de 10410 años, el cual al conciliarse los fechados con otros yacimientos confiere fuerza a la contemporaneidad de estos grupos con las especies de mamíferos extinguidos.

En cuanto a la antigüedad del Paijanense, Ossa encontró en un abrigo de Quirihuac una capa de ocupación humana que incluye varias puntas semejantes a las de Paiján. Las pruebas radiocarbónicas dieron varios resultados, de los cuales los más significativos arrojan 12795+/-350 años y 10005+/-320 años. Estos fechados señalan las épocas más tempranas del Paijanense conocidas hasta la fecha.

Entre los enterramientos que encontró Chauchat en Cupisnique, el más antiguo fue el de una mujer adulta que arrojó un fechado radiocarbónico de 10200 años y cuyos restos estaban asociados a una

11 Chauchat, Claude: "El Paijanense de Cupisnique. Problemática y metodología de los sitios líticos de superficie". En: *Revista del Museo Nacional*, t. XLIII. Lima, 1977. "Una punta de cola de pescado procedente de la costa norte del Perú". En colaboración con Jorge Zevallos Quiñónez. En: *Naupa Pacha*, 17. Berkeley California, 1971.

Ossa, Paul P.: "Paiján in early Andean prehistory: the Moche Valley, evidence". En: *Early man in America from a Circum-Pacific perspective*. A.L. Bryan, ed. Occasional Paper 1, of the Department of Anthropology. University of Alberta. Canada, 1978.

buena cantidad de carbón probablemente de algarrobo, mezclado con cenizas y una ofrenda conformada por restos de lagartijas y de pescado que fueron colocados sobre las brasas porque habían calcinado la arena subyacente y quemado levemente parte del esqueleto. Se trata de los restos humanos más antiguos que hasta la fecha se hayan encontrado en el Perú y de la muestra más temprana de culto a los muertos. Las características físicas de este relicto, en especial los rasgos del cráneo, lo alejan de los demás restos humanos encontrados en los andes centrales y en América del Sur, lo cual está revelando la heterogeneidad racial de las poblaciones americanas desde las épocas más tempranas.

## Complejo El Cumbe

En la jalca de la cordillera del Cumbe, 21 km al SO de la ciudad de Cajamarca y a 3405 m s.n.m., se halla una cueva que representa un importante yacimiento arqueológico descubierto y estudiado por Augusto Cardich el año 1987. Por su ubicación, por sus condiciones de buen reparo y por su tamaño, esta cueva tiene las condiciones de las cuevas que han sido ocupadas por grupos prehistóricos y eventualmente por campesinos actuales. Como esta hay también varias otras cuevas y reparos en la región.

La industria lítica de la Cueva del Cumbe está presente en varias otras cuevas de la zona y como las demás se caracteriza por ser conjuntos de lascas atípicas, generalmente chicas. No se han hallado puntas de proyectil, tampoco otros artefactos bien formalizados, con excepción de algunos pocos raspadores y raederas. Hay algunas piezas grandes como percutores o *choppers* hechos por percusión simple aun en los retoques poco abundantes. No se emplearon técnicas a presión. Solo en algunos pocos casos se puede advertir cierto esmero tecnológico cuando aparecen lascas con talones preparados por abrasión de las aristas, coincidiendo con formas alargadas y delgadas con bulbos levemente espesos o difusos, lo que indicaría también un indicio de percutores livianos.

En cuanto a este utillaje, se ha determinado un mayor porcentaje de uso a los instrumentos para cortar y raspar cueros o pieles, siguiendo el orden para raspar huesos, golpearlos y solo uno para raspar madera. Se observó (solo en un caso) evidencias microscópicas de enmangamiento. Las lascas, en todos los casos —aunque algunas pueden calificarse de chicas—, son morfológicamente adecuadas para tomarlas con la mano.

Las capas superficiales de este yacimiento contienen huesos de camélidos, pero sucede lo contrario en las capas subyacentes que carecen en absoluto de ellos. Este hecho estaría significando que la irrupción de la alta cultura a la zona de Cajamarca, con la llegada de la cerámica y los constructores de templos, está relacionada con el arribo y propagación de camélidos domesticados como son llamas y alpacas.

Entre sus principales recursos faunísticos, los habitantes precerámicos del Cumbe contaron con cérvidos como el venado coliblanco (*Odocoileus sp.*) y el venado gris (*Mazama*), lo mismo que con roedores como el cuy (*Cavia porcellus.*) y la vizcacha (*Lagidium peruvianum*). Aparecen también restos de taruca (*Hippocamelus antisensis*).

La industria lítica del Cumbe tiene semejanza con la industria de los andes de Colombia, a la que se conoce como Abriense por haber sido encontrada en el sitio El Abra y cuyo fechado más temprano arrojó 12450 años A.P. También tiene un símil con la industria lítica de Amotape correspondiente al Complejo Talara, cuyas determinaciones y estimaciones cronológicas señalan edades entre 12200 y 8200 años. El fechado con carbono 14 en muestras de carbón vegetal del nivel más antiguo de la cueva del Cumbe arrojó 10505 ± 115 años A.P.<sup>12</sup>

---

12 Cardich, Augusto: *Hacia una prehistoria de Sudamérica. Culturas tempranas de los andes centrales y de Patagonia*. Editorial de la Universidad de La Plata, 2003, pp. 445-454.

## Complejo Lauricocha

Entre los años 1958 y 1959 Augusto Cardich descubrió en las cuevas de Lauricocha, en la provincia Dos de Mayo (Huánuco), en las cabeceras del río Marañón, al borde de los nevados perpetuos y a una altitud que varía entre 3800 y 4100 metros sobre el nivel del mar, varios esqueletos humanos que yacían conjuntamente con cenizas y residuos de alimentos como huesos de camélidos, de cérvidos y en particular de tarucas (*Hippocamelus antisensis*), así como una serie de instrumentos de piedra en asociación directa con cada nivel de las excavaciones. El fechado radiocarbónico para el nivel más temprano de una de las cuevas arrojó 9525 años A.P., cinco mil años más de lo que hasta entonces se tenía para los andes centrales. Fue este descubrimiento el que abrió las puertas a la prehistoria andina.

Los hombres que fabricaron los utensilios de la tradición Lauricocha eran cazadores-recolectores especializados en la caza de camélidos y cérvidos. Lo mismo que en la recolección de tubérculos y de raíces microtérnicas. Ocuparon las cavernas y refugios altoandinos y habían desarrollado una industria lítica particular constituida por puntas foliáceas grandes y pequeñas, generalmente toscas, y otras puntas triangulares y alargadas que muestran notable perfección, así como raspadores con retoque unifacial y lascas menores. También halló Cardich en la zona muestras muy significativas de arte rupestre, escenas de caza que conjuntamente con las de Toquepala corresponden a las más tempranas encontradas en la región de los andes centrales.

De los esqueletos hallados, cinco de los más antiguos fueron objeto de inhumación ritual y les colocaron como ajueres funerarios cuentas de collar hechas de hueso, concha y de turquesa, así como provisiones de alimento y porciones de almagre. Los cadáveres fueron sepultados en fosas de poca profundidad, cavadas sobre la superficie de entonces y cubiertos con tierra. Los cuerpos yacían sobre un costado con las piernas ligeramente flexionadas en posición de sueño. Algunos esqueletos presentan mutilaciones, seguramente

rituales, y otros están cubiertos de oligisto (óxido natural de hierro) que cuando fue aplicado debió tener un color rojo más o menos intenso. Este rasgo, es decir, el uso del color rojo, como veremos adelante, señala una semejanza asombrosa con las prácticas funerarias del Paleolítico del Viejo Mundo, lo cual nos sugiere la universalidad de un patrón simbólico que ha de mantenerse en el Perú antiguo a lo largo de todo el período autóctono hasta la época incaica, inclusive. Es interesante anotar que se puso más cuidado en las tumbas de los niños.

Los enterramientos de Lauricocha, lo mismo que los hallazgos de Chauchat en Cupisnique, representan las prácticas funerarias más antiguas que se conocen en América. También es significativo el hecho de que uno de los esqueletos presenta deformación craneana del tipo tabular erecta y aunque el relicto no es del nivel más temprano –se lo podría ubicar en el Posglacial Temprano o en la primera mitad del Posglacial Medio– es el caso de deformación craneana más antiguo que se conoce.

Guargo, también en la cuenca superior del Marañón, en la misma provincia de Dos de Mayo, es otro lugar donde se ha encontrado artefactos de la tradición Lauricocha. Aquí se recogieron de una capa estratigráfica que arrojó un fechado de 13460 años A.P. restos de la antigua megafauna: un *Schelidoterium*, un équido del género *Parahipparion* y restos de antiguos camélidos del género *Lamma*. Sin embargo, la ausencia de artefactos líticos, así como de cenizas y carbón a esos niveles, ponen en duda la relación del hombre con esos restos de la fauna.<sup>13</sup>

Otros lugares donde se han encontrado instrumentos de la tradición Lauricocha son Ambo, en la margen derecha del Huallaga, a dos kilómetros al sur del pueblo de Ambo; Ranracancha, abrigo rocoso en el flanco oriental de la cordillera del Raura; Diablo-Machay,

---

13 Cardich, Augusto: "Origen del hombre y la cultura andinos". En *Historia del Perú*. Ed. Juan Mejía Baca. Lima, 1980, t. I.

en la provincia de Dos de Mayo; y los más importantes: Quisquipunco y El Guitarrero.

Quisquipunco, en el Callejón de Huaylas, en la provincia de Carhuaz, es otro de los más conocidos yacimientos precerámicos de los andes centrales. Gary Vescelius y Thomas Lynch recogieron en él cerca de cien mil piezas líticas, principalmente puntas de proyectil, raspadores, lascas laminares, núcleos discoidales, buriles, cuchillos, raederas, etc. vinculados con Lauricocha por los tipos del material empleado. Parece que el sitio no fue solo campamento de trabajo, sino también lugar de habitación por los restos de estructuras de vivienda –los primeros que se tiene noticia en el área andina– y evidencia de fogones, así como puntas de proyectil fracturadas por haber estado expuestas al fuego. Pero la edad de este yacimiento no ha sido bien precisada.<sup>14</sup>

La Cueva del Guitarrero constituye uno de los yacimientos arqueológicos más importantes de la prehistoria andina por la valiosa información que ofrece sobre las manifestaciones culturales de la región, tanto en lo concerniente a los cazadores-recolectores del período lítico cuanto a las evidencias más tempranas del cultivo en América, como veremos después. Se trata de un refugio natural ubicado en la Cordillera Negra a 6 kilómetros al sur de Yungay y a 2580 metros sobre el nivel del mar. Este yacimiento fue descubierto por Tomas Lynch en 1968 y tanto por las investigaciones de Lynch como por las de otros arqueólogos se sabe que la cueva fue habitada por el hombre en forma intermitente a lo largo de varios miles de años. Las excavaciones arqueológicas han ofrecido una serie de artefactos y una bastante confiable serie de fechados radiocarbónicos, el más antiguo de los cuales es de 10610 años a.C. Este fechado fue obtenido de una muestra procedente de un fogón que corresponde a la primera ocupación del refugio. Después se registran tres fases

---

14 Lynch, T. F.: "The Paleo-Indians". En: *Ancient South Americans*. J. D Jennings, W.F. Freeman. Edts. San Francisco, 1983.

subsiguientes de ocupación que tienen capital importancia para el conocimiento de los comienzos del cultivo en la región de los andes centrales.<sup>15</sup>

El estrato más antiguo del Guitarrero está definido por una sola punta de proyectil del tipo lampas y se trata de una punta foliácea de ancha espiga, hoja triangular y hombros laterales. El resto del material lítico consiste en simples lascas y láminas sin retocar. Cosa notable es la presencia de una mandíbula humana que puede haber sido producto de una intrusión posterior, quizá de los estratos superiores que representan la ocupación tardía de la cueva. Sin embargo, sus características reflejan, según Lynch y Kennedy, un régimen alimenticio eminentemente carnívoro que tipifica a los primeros americanos.<sup>16</sup>

## Complejo Junín

En las punas de Junín, como de Huancavelica y Pasco, por encima de los 4000 metros de altitud, se hallan evidencias de una tradición de cazadores superiores cuyas características más notables son el uso de artefactos de obsidiana como la explotación intensiva de camélidos. Al parecer, los cazadores andinos vivían en grupos de 20 a 60 personas, con patrones de vida migratorios, desplazándose según los cambios estacionales en busca de los recursos de los diversos pisos ecológicos.

La zona donde se desarrolló esta tradición es de extrema dureza climática, punas y páramos, laderas y pequeñas planicies entre pendientes y farallones, algunos cortados a pico, que separan las cumbres

15 Lynch, Thomas: "Guitarrero Cave, Early Man in the Andes". En: *Studies in Archeology*. Academic Press 1-328. Nueva York, 1980.

16 Lynch, Thomas y Kenneth A. R. Kennedy: "Early human cultural and skeletal remains from Guitarrero Cave, northern Peru". En: *Science*. Vol. 169, N° 3952, pp. 1307-1309. Washington, 1970.

de la cordillera. Los suelos son delgados y generalmente rocosos, cubiertos de nieve durante gran parte del año e inapropiados para el cultivo. No obstante, los pastos naturales permiten la crianza de camélidos andinos cuya abundancia sigue siendo muy significativa en la región. Se debió a ello la presencia humana en la zona, primero medrando de las manadas mediante la caza, después domesticando a llamas y alpacas. Si se tiene en cuenta la reducida variedad de sus artefactos líticos, la naturaleza de sus restos alimenticios y la poca profundidad de sus basurales, es probable que la ocupación humana en los diversos lugares de la región haya sido intermitente a través de varios milenios. Todas estas condiciones determinaron el desarrollo de una tradición lítica particular destinada al aprovechamiento de la carne y las pieles de los animales mencionados.

El arqueólogo Ramiro Matos Mendieta ha registrado diferentes fases de este complejo en las cuevas de Panaulauca, Pachamachay, Corimachay, Tilarniyoc y otros lugares. La más antigua es Panaulauca y la primera ocupación corresponde al período comprendido entre 12000 y 9000 años a.C. Es evidente que en este período el hombre andino convivió con especies de animales ahora extinguidos: caballo, megaterio y oso de las cavernas. En Pachamachay ha registrado grandes raspadores plano convexos, cuchillos con retoque unifacial, puntas foliáceas y otros cuya antigüedad promedio sobre la base de fechados radiocarbónicos es de 8000 años a.C. La fase Tilarniyoc, cuya mayor antigüedad es de 6000 años a.C., representa la transición entre el período lítico final y la introducción de la cerámica.<sup>17</sup>

Esta zona habrá de tener después una importancia capital en el desarrollo de la civilización andina, pues aquí se han hallado las evidencias más tempranas de la domesticación de los camélidos, como veremos en otro lugar.

---

17 Matos Mendieta, Ramiro: "Prehistoria y ecología humana en las punas de Junín". En: *Revista del Museo Nacional*. T. XII. pp. 37-74. Lima, 1975.

## Complejo Ayacucho

En el año 1969 el arqueólogo norteamericano Richard Mac Neish anunció importantes descubrimientos en las cuevas de Piquimachay, Tambo, Jauyhuamachay, Pacaicasa, El Puente y otros lugares en el valle de Ayacucho. Se trataba, según él, de una secuencia prehistórica de poblamientos que iban del siglo XVI de nuestra era hasta los 19000 años de antigüedad. Poco después amplió la antigüedad de sus descubrimientos hasta cerca de 22000 años. Los estratos más antiguos, según Mac Neish, procedían de Pacaicasa, un caserío cercano, y estaban representados por una industria lítica muy tosca de lascas de guijarros, asociada con huesos de perezoso (ya extinguido) cuyo análisis arrojó un fechado de 19600 años, hasta entonces el más antiguo de Sudamérica.<sup>18</sup>

Pero la secuencia de Mac Neish ha sido seriamente cuestionada por varios especialistas y desde distintos puntos de vista. La mayor objeción que se le ha hecho se refiere a la naturaleza de los artefactos con que define la fase Pacaicasa. Y es que resulta muy poco probable que se trate de artefactos de fabricación humana. De otra parte, hay dos problemas adicionales referidos a su antigüedad absoluta y a las condiciones climáticas del lugar. En el primer caso, los fechados obtenidos para los estratos más tempranos no indican la presencia humana en la cueva, ni datan su ocupación porque proceden de muestras tomadas de los huesos de un perezoso del Pleistoceno, que evidentemente habitó las cuevas en esos tiempos, pero que no ofrecen prueba alguna de su relación con el hombre, pues debió ocupar la cueva antes que llegaran los grupos de cazadores que fueron quizá quienes extinguieron a los animales de esta fauna hace unos 10000 años. La otra cuestión es el hecho de que Mac Neish, para establecer determinadas condiciones de ocupación y datar los restos culturales,

---

18 Mac Neish, Richard, et. al.: *Second Annual of the Ayacucho Archaeological-Botanical Project*. Robert. S. Peabody Foundation for Archaeological Philips Academy. Andover Mass. 1970.

pretende hacer coincidir las oscilaciones glaciales de los andes con las de Norteamérica, las cuales, como se sabe, no fueron coincidentes.

En todo caso, las evidencias más tempranas de la ocupación humana para los yacimientos estudiados por Mac Neish corresponderían a un nivel profundo de la cueva de Jayhuamachay con 6300 años B.P. (antes del presente), con artefactos asociados a huesos de llama, conchas, calabazas y quinua, de gran importancia para el conocimiento de la revolución agropecuaria.

### **Ichuña, Toquepala-Viscachani**

Esta tradición se extiende por una amplia región del sur del área central andina, aproximadamente entre los paralelos 16° y 20° de latitud sur, en los departamentos de Arequipa, Moquegua y Tacna, el norte de Chile y el altiplano peruano-boliviano. Se presenta en numerosos yacimientos, varios de ellos con secuencias estratigráficas que han determinado su antigüedad entre los 8000 y 3000 años a.C.

El material lítico recogido está representado por puntas de proyectil cuyas variantes permiten diferenciar hasta nueve tipos definidos. Otros elementos de importancia asociados a los instrumentos líticos son anzuelos de conchas marinas, objetos de adorno y algunas piedras semipreciosas. En los niveles más tardíos hay cuencos y morteros de lava volcánica que aparecen datados hacia los años 5000 y 4000 a.C. La presencia de estos artefactos sugieren un patrón de trashumancia estacional para aprovechar mejor los recursos. La trashumancia –como mecanismo de respuesta de estos grupos humanos a los apremios de la supervivencia– es importante para entender los procesos de adaptación de estas sociedades a la región andina. De allí la necesidad de descubrir sus patrones y explicar las respuestas a los diversos ecosistemas del territorio. Pero no hay nada que indique que haya sido un fenómeno generalizado en toda el área central andina.

Estos grupos nómades debieron seguir itinerarios establecidos tanto por la costumbre cuanto por la necesidad de sincronizar sus desplazamientos con los cambios de las estaciones, así como con los desplazamientos de los animales de caza y las variaciones circunstanciales a las que debió estar sujeta la propia trashumancia.

Dice Roger Ravines que las rutas de migración transversales entre la sierra y la costa y viceversa siguiendo los cursos de las quebradas, resultan demostrables si se tiene en cuenta la distribución de las pinturas rupestres, lo mismo que de los artefactos-tipo y de los refugios con evidencias de ocupación humana. Del análisis del contexto cultural y cronológico de estos yacimientos, manifiesta Ravines, puede colegirse que fue la caza la ocupación dominante y que los más antiguos ocupantes de la zona utilizaron para alimentarse todo animal disponible. La ocupación posterior al año 6000 a.C. responde ya a patrones de subsistencia más estables y selectivos. Si bien persiste la dependencia de las especies disponibles, los recursos se complementan con los de otras zonas o pisos ecológicos. Los recursos marinos tuvieron así mismo gran significado. Aquí, en muchas comarcas de la región, parece haber funcionado perfectamente el modelo andino de complementariedad de recursos de los diferentes nichos ecológicos.<sup>19</sup>

Los yacimientos más conocidos de esta tradición son: Puyenca, en Atico; Playa Chira, en Camaná; Pampa Colorada, entre Camaná y Ocoña; Lomas, en Ilo; Caru, en Tarata (con una impresionante estratigrafía); Ichuña, en Mariscal Nieto; Toquepala, en Moquegua; Viscachani, en la provincia de La Paz (Bolivia); y Quiani, en Arica (Chile) donde Lautaro Núñez encontró una momia de compleja preparación que ha sido datada en 3270 años a.C.

Toquepala es el yacimiento más conocido donde se halla la Cueva del Diablo, a unos doce kilómetros del centro minero de ese

---

19 Ravines, Roger: *El precerámico peruano*. Documento inédito.

nombre y a 2700 metros de altitud. Fue excavado en 1963 por Emilio González, quien dio la primera información científica del yacimiento con un fechado radiocarbónico –el más temprano– de 9525 años, que fue por un tiempo el más antiguo registrado en el Perú.<sup>20</sup> Más tarde este yacimiento fue estudiado con más detenimiento por los arqueólogos Jorge C. Muelle y Roger Ravines, quienes establecieron las secuencias culturales, su relación con otras tradiciones y su filiación con los demás yacimientos del complejo, especialmente con Ichuña y Viscachani.

### El arte rupestre andino

Lo más notable del yacimiento de Toquepala son las pinturas de las paredes, tanto de la cueva cuanto del abrigo rocoso que se encuentra junto a ella, al lado este. Aquí, como las ha descrito Jorge C. Muelle, se hallan muestras de arte rupestre muy semejantes al arte levantino ibero-africano, no solo por el dinamismo y el sentido de los temas cinegéticos, sino también por la forma de las figuras alargadas, en especial del torso de los personajes. Hay ocho grupos de pinturas, seis en la cueva y dos en el abrigo, y en ellos se pueden observar figuras pequeñas “de notable esquematismo naturalista”, las cuales representan hombres y animales, en su mayoría guanacos, que están siendo rodeados y heridos por los cazadores. Las figuras de los animales no tienen más de veinte centímetros de tamaño y en el caso de las humanas no pasan de diez y dejan la impresión de que el artista se preocupó más por la representación de los animales, pues además de ser más grandes las imágenes están plasmadas con mayor detalle. Se trata de una escena de *chaco*, esto es de cacería por rodeo. Una fila de monteros armados de instrumentos poco definidos, que pueden ser lanzas, estólicas o podría tratarse también de arcos, se

---

20 González García, Emilio y Richard Lage: “¿Vivieron en Toquepala los primeros hombres del Perú?”. En: *El Mensajero*, año VII, N° 69, pp. 4-5. Toquepala 29 de febrero de 1964.

cierra en semicírculo alrededor de los animales que corren en todas direcciones tratando de escapar. La representación comunica una muy clara sensación de estampida, con patético movimiento. En una de las escenas hay un animal que tiene un dardo clavado en la parte posterior. También hay figuras aisladas más grandes que las demás, así como representaciones incisas en la roca. Es sorprendente un punteado, lo mismo que “esas misteriosas líneas paralelas que recuerdan los blasones y puntuaciones de Lescaux”.<sup>21</sup>

Como en las cavernas prehistóricas del Viejo Mundo es evidente que fue el carácter mágico propiciatorio el que dio origen a las escenas del arte rupestre andino de Toquepala, no es el único caso. Son también importantes las pinturas de Lauricocha, donde coexisten con incisiones en las paredes de las cuevas realizadas hasta donde alcanza la luz natural del exterior. Dice Cardich que las representaciones más antiguas son más “perfectas”. En efecto, las imágenes más tempranas son más realistas y corresponden a los cazadores-recolectores tempranos. Las demás, evidentemente abstractas, pertenecen a manifestaciones de los grupos de tradiciones posteriores.

Es muy posible que estas escenas tuvieran relación directa con determinados ritos mágicos para propiciar la cacería y, en este sentido, las expresiones debieron ser lo más realistas posibles para explicitar los deseos y propósitos de los cazadores. Después, el arte rupestre se volvió eminentemente simbólico, sobre todo después de la revolución agropecuaria cuando ya no fueron la caza ni la recolección formas primordiales de sustento y se dirigieron los ritos a los poderes fecundantes de las plantas y los animales, evidentemente más abstractos. Esto se advierte en el inmenso repertorio de pictografías y petroglifos en todo el territorio andino que corresponden a todas las épocas de las culturas peruanas antiguas. Parece también

---

21 Muelle Jorge C.: “Las cuevas y pinturas de Toquepala”. En: *Mesa Redonda de Ciencias Prehistóricas y Antropológicas*. T.II, pp. 186-196. Seminario de Antropología. Instituto Riva Agüero de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima, 1969.

que las representaciones son a la vez señales o marcas totémicas que debieron identificar a un determinado grupo como clan o familia.

Por el misterio que entrañan, así como por la naturaleza de sus formas y por la esquiva significación de sus mensajes, los llamados petroglifos constituyen un verdadero desafío para la arqueología lo mismo que para la semiótica y comprensión de la imaginación simbólica. Estas manifestaciones del arte rupestre han llamado la atención a los occidentales desde los primeros tiempos de la conquista. Algunos cronistas pretendieron desentrañar sus significados, entre ellos Cieza de León, el padre Acosta y Bernabé Cobo, quienes se preocuparon en esclarecer los dibujos e incisiones en las rocas. En el siglo XVIII se inquietaron por este asunto Eusebio del Llano Zapata y más tarde el padre Narciso Gilbal, quienes como Tshudi han dejado interesantes anotaciones.

Son muchos los investigadores que han aportado registros e informaciones importantes sobre las expresiones del arte rupestre en el Perú, entre los más notables tenemos a Mariano Eduardo de Rivero, Antonio Raimondi, Charles Weiener, Ernest Middendorf, Paul Marcoy, Sebastián Lorente, Julio C. Tello, Pedro Villar Córdova, Toribio Mejía Xespe y entre los últimos, con substanciales publicaciones, a Javier Pulgar Vidal, J. Goffroy, Eloy Linartes Málaga, Duccio Bonavia<sup>22</sup>, Roger Ravines<sup>23</sup> y el cubano Antonio Núñez Jiménez.<sup>24</sup>

Manifestaciones del arte rupestre se encuentran en todos los departamentos y regiones del Perú. Entre los más señalados: Toro

22 Bonavia, Duccio: *Ricchata Quellccani. Pinturas murales prehispánicas*. Fondo del Libro del Banco Industrial del Perú. Lima, 1974. Este estudio cubre un lapso que va desde el período inicial hasta los incas y comprende una treintena de pinturas murales, muchas ya desaparecidas.

23 Ravines, Roger: *Arte rupestre en el Perú. Inventario general*. Instituto Nacional de Cultura. Lima, 1986.

24 Núñez Jiménez, Antonio: *Petroglifos del Perú. Colección Panorama del Arte Rupestre. Proyecto Regional del Patrimonio Cultural y Desarrollo Pnud- Unesco*. Editorial Científico Técnica. La Habana, 1986. IV Vols.

Muerto, La Caldera y Sumbay en Arequipa; Callapuma, Udimá, Cumbe Mayo, Yonán y Monte Calvario en Cajamarca; Diablomachay, Lauricocha, Kotosh y Quellarumi en Huánuco; Guagapo, Chuquicara y Quellcahuasi en Junín; Cerro Mulato y Tocmoche en Lambayeque; Checta, Calango y Cuchimachay en Lima; Pantiacolla, en Madre de Dios; Pucara, Chillima y Maso-Cruz en Puno; Caru, Challactita y Miculla en Tacna. Este último es uno de los más grandes y de mayor interés en el sur del Perú.

Aparte de la información arqueológica es poco lo que sabemos sobre las formas de vida de estos grupos de las sociedades igualitarias, nada de sus lenguas y casi nada de sus creencias. Se trata de grupos generalmente pequeños, casi siempre nómades, familias que cambian de lugar de residencia en busca de recursos, salvo los que se establecieron en zonas ampliamente favorables, lo cual debió darse en el litoral después de que se perfeccionaron los artefactos y sistemas de pesca. Los cazadores recolectores debieron constituir grupos de familias más o menos autosuficientes, con formas de control social basadas en las relaciones de parentesco y no todavía en forma de organización política propiamente dicha.

Aun cuando los grupos de cazadores-recolectores poseían una cultura elemental, dentro de ciertas características generales comunes, esta difería notablemente de uno a otro grupo. De acuerdo con las evidencias disponibles, se puede decir que la parte meridional de los andes centrales fue escenario de una sucesión paulatina de procesos de adaptación, tanto a los microambientes cuanto a los ecosistemas, lo que terminó en una relativa sedentarización de los grupos: pescadores en la costa y pastores en la región del Altiplano.

### **El pensamiento simbólico en las sociedades tempranas**

Es poco menos que imposible trazar el itinerario mental que condujo al hombre a separarse de la naturaleza. Solo tenemos indicios

de sus prácticas funerarias y de algunos otros elementos asociados que por su reiterada frecuencia nos permiten pensar en formas evidentemente rituales, lo cual nos lleva a hablar primero del afecto de los deudos por el difunto, esto es, de un vínculo emocional entre los miembros del grupo que de algún modo buscan la conservación de uno de ellos después de la muerte y luego del reconocimiento en forma de existencia transhumana, rasgo común en las creencias.

Todo empieza con la percepción. Cuando los seres humanos se dan cuenta de su impotencia, de que sus actos se reducen a una pequeña parte del mundo que los rodea, de que muchas cosas de su entorno son inasibles y de que no pueden modificar las situaciones que los angustian o los desconciertan, apelan entonces a mecanismos mentales que construyen con percepciones referidas como símbolos a determinados significados con los que configuran, por semejanza y por deseo, realidades mentalmente accesibles. El lenguaje y la analogía configuran estas estructuras simbólicas que se institucionalizan y permiten acceder de modo imaginado al mundo de las fuerzas desconocidas y frecuentemente adversas de la naturaleza.

Al respecto, Feuerbach se refiere a lo que considera la “naturaleza esencial del hombre”, esto es a la autoconciencia que diferencia a los humanos de los otros animales, lo que conlleva el reconocimiento de que los individuos son conscientes de sus limitaciones naturales.<sup>25</sup>

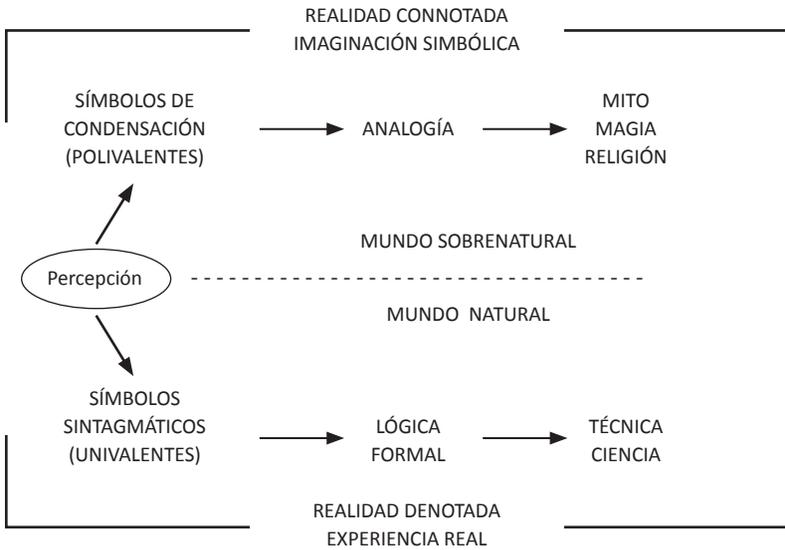
## **El culto a los muertos**

Todo ser vivo tiene que morir tarde o temprano, mueren los vegetales y mueren los animales, pero no lo saben, solo el ser humano sabe que va a morir. Muchos autores dicen que esta es la más reveladora diferencia entre nuestra especie y los demás seres vivos. La muerte nos inquieta, nos angustia y nos obsesiona. De allí que la

---

25 L. Feuerbach: *The Esence of Cristianity*. Harper. Nueva York, 1957, p. 7.

## CONCEPCIÓN DEL MUNDO Y NATURALEZA DE LOS SÍMBOLOS



*La percepción como actividad de los componentes de la conciencia que comprende conocimientos, sentimientos y motivaciones.*

idea de la muerte ha sido desde los albores de la humanidad una de las raíces de la magia y la religión. El ser humano se niega a morir y desea la vida tras la muerte, por eso también entierra a sus muertos proveyéndoles de alimento, de objetos personales, de adornos e instrumentos. Esta práctica es tan pretérita que se puede seguir el desarrollo de la cultura estudiando los enterramientos.

De los misterios y situaciones críticas que el hombre ha tenido que afrontar a través de las edades, la muerte aparece como lo más inquietante y perturbador. Así, desde las épocas más tempranas de la humanidad el temor a la muerte se ha resuelto como un acto de fe en la proyección de la vida, como una respuesta simbólica del propio instinto de conservación plasmado por la cultura. Es el temor, directamente relacionado con el escaso control que el hombre tiene

sobre el medio ambiente, la causa fundamental de que se sienta dependiente de alguna fuente providencial de bienestar y ayuda.

Ese temor y ese misterio se consolidan en la idea de una instancia superior que rige el destino. Así, frente a lo temible, a lo imprevisible y a lo inexplicable de la experiencia cotidiana surge en el hombre una reacción, digamos *numinosa*, que halla expresión en los ritos dirigidos a establecer relaciones con esa instancia, con esa fuente metaperceptible de todo poder que se halla en lo que se ha denominado “el más allá”, las divinidades, Dios o la Providencia.

Los ritos funerarios cumplen importantes funciones en el seno de cada comunidad: 1) preparan a los individuos para afrontar la muerte que les aguarda; 2) sirven para efectuar determinados reajustes en el grupo después de la pérdida de uno de sus miembros; 3) resuelven las perturbaciones emocionales derivadas de los hábitos afectivos en conexión con el muerto; 4) señalan el estatus de los deudos y en ciertas comunidades cumplen incidentalmente funciones económicas como la redistribución de bienes; y 5) proporcionan magnificencia y colorido, riqueza y profundidad a la vida a través del drama de su realización.

Parece que ya el *Homo erectus* (*Sinanthropus pekinensis*) practicaba un tipo de “culto a los cráneos” mezclado con evidentes signos de canibalismo. Refiere E. O. James que en China, unos trescientos mil años antes de la aparición del *Neanderthal* en Europa, se decapitaron y después se conservaron cuidadosamente cabezas humanas en las cuevas de Chou-Ku-Tien. Estos vestigios, según James, pueden ser considerados como el testimonio más antiguo de un ritual funerario puesto que los restos, según se supone, son los que quedaron de un banquete antropofágico.<sup>26</sup> Las capas arqueológicas donde fueron hallados parecen ser anteriores al Plioceno Superior y posteriores al

---

26 James, E.O.: *Historia de las religiones*. Alianza Editorial. Madrid, 1975, p. 39.

Pleistoceno final. El *Sinanthropus* ha sido datado en unos 500000 años.

Es con el hombre de *Neanderthal* cuando aparecen las primeras sepulturas. En Francia, el hombre de Chapelle aux Saint, del período musteriense (Paleolítico Medio), reposaba en una fosa cavada en el suelo. Se hallaba en posición replegada, con la cabeza protegida por huesos grandes de animales y junto al cadáver habían sido colocados como ofrendas funerarias una pata de bisonte y diversos utensilios. En Irak, en el yacimiento de Shanidar, hay una tumba neanderthalense en la que el cadáver fue sepultado sobre un lecho de flores, lo mismo que en la localidad belga de Spy donde se hallaron dos esqueletos inhumados de modo semejante. Entre los más conocidos enterramientos neanderthalenses se hallan los de Monte Circeo en Italia y de Le Moustier en Dordoña (Francia). Como bien dice James, si el hombre de *Neanderthal* no hubiese creído en alguna forma de vida después de la muerte, por indefinida que haya sido, no se hubiese tomado el trabajo de sepultar tan cuidadosamente a sus muertos dotándolos de cosas que podían utilizar en el otro mundo.<sup>27</sup> Los motivos que impulsaron a los neanderthales a sepultar a sus muertos colocándoles flores, conchas, alimentos y otros objetos simbólicos revelan ya la creencia en otra forma de existencia más allá de la muerte, hecho que está anunciando ya la aparición de la religión. Desde entonces se encuentra también la práctica de cubrir el cadáver con almagre u otros pigmentos de color rojo, con una significación ritual muy extendida más tarde en las sepulturas del *Cro-Magnon*.

En el Paleolítico Superior, en las tumbas del solutrense y del magdalenense, las prácticas funerarias se volvieron más complejas, el cadáver era frecuentemente colocado en una fosa en la que se había depositado polvo de ocre, así como conchas horadadas, diversas ofrendas de bien elaborados y artísticos objetos de hueso y

---

27 James, E.O.: *La religión del hombre prehistórico*. Guadarrama. Madrid, 1973, p. 38.

de sílex. En algunos casos se colocaron los huesos después de haber sido descarnado el esqueleto o de un segundo enterramiento, lo que explicaría la coloración de los huesos al contacto con los pigmentos de ocre. En el abrigo de Raymondem, en Chancellade, en la parte inferior de un hogar, un esqueleto de hombre descansaba sobre el costado izquierdo encogido y replegado sobre sí mismo, con las rodillas pegadas al mentón y los pies descansando sobre la pelvis. El renombrado anatomista Testus, quien realizó su estudio, compara esta posición con la de algunas momias peruanas y concluye que el hombre de Chancellade podría haber sufrido análogo tratamiento y que este modo de sepultura se encuentra en gran número de pueblos antiguos y modernos, especialmente entre los esquimales.<sup>28</sup>

Lo que más llama la atención es que estas prácticas fueron una constante en los enterramientos del Perú antiguo. Otro aspecto que muestra semejanza muy significativa entre los enterramientos *Cro-Magnon* y los más tempranos de los andes centrales es el especial cuidado que se puso en las tumbas de los niños. Esto nos hace pensar que podría tratarse de una antigua tradición ritual traída del Viejo Mundo por los primeros grupos que pasaron a América.

### **Los sepulcros más tempranos en la región andina**

Las tumbas más antiguas que hasta hoy se conocen en el área andina central han sido encontradas en la costa norte del Perú, en el desierto de Cupisnique, entre los valles de Chicama y Jequetepeque, y corresponden a algunos grupos de cazadores-recolectores del complejo lítico Paijanense. Allí encontró Claude Chauchat varios entierros, uno en una tumba dentro de un taller donde se labraron instrumentos de piedra que pertenecen a un niño de unos tres años de edad que fue colocado sobre el costado derecho, las piernas

---

28 Pivateau, Jean: *El origen del hombre*. Editorial. Herder. Barcelona, 1962, p. 150.

flexionadas, los brazos doblados y las manos a ambos lados de la cabeza. Otras dos tumbas fueron halladas en los límites de otro campamento; en una de ellas yacía un niño de unos doce a trece años de edad, sepultado sobre el costado izquierdo, con las piernas y brazos flexionados y la cabeza apoyada sobre las manos cruzadas. Otro entierro corresponde a un varón adulto de unos 20 a 25 años, depositado encima de cenizas de carbón de madera, se le colocó sobre el tórax un petate y todo fue cubierto de ceniza, se encontró también la cuenta de un collar. Por el estudio de su dentadura se deduce que su dieta fue básicamente vegetariana. El esqueleto ha sido fechado con radiocarbono y arrojó 10200 años de antigüedad.

Después Chauchat con su equipo han excavado doce tumbas más en las cuales los cadáveres fueron colocados sobre el costado derecho, con las piernas flexionadas, cubiertos por una capa delgada de brasas y encima otra de barro, lo cual demuestra que eran sepultados de acuerdo con un ritual que aún está en estudio.<sup>29</sup> Se trata, pues, como dice Bonavia, de los restos humanos más antiguos que se conocen en el Perú y en Sudamérica y uno de los más antiguos de todo el continente.<sup>30</sup>

En 1964 publicó Augusto Cardich el resultado de sus investigaciones en Lauricocha, donde descubrió once esqueletos humanos hallados en los niveles más antiguos del yacimiento. Lauricocha se halla en la provincia de Dos de Mayo, departamento de Huánuco, queda en plena cordillera entre los 3500 y 4000 metros de altitud, muy cerca de los nevados permanentes. El nivel cultural más antiguo de las excavaciones, determinado por el radiocarbono, arrojó 9525 años (A.P.), época en la cual los cazadores empezaron a ocupar las cuevas. Eran cazadores de guanacos, llamas, vicuñas, venados y tarucas, y atrapaban cuyes y vizcachas que eran abundantes. Los

29 Chauchat, Claude: "Cupisnique, problemática y metodología de los sitios líticos de superficie". En: *Revista del Museo Nacional*. TXLIII. Lima, 1977: 20-21.

30 Bonavia, Duccio: *Perú, hombre e historia. De los orígenes al siglo XV*. Cofide. Lima, 1991, pp. 101-103.

artefactos líticos son de una relativa variedad y riqueza: puntas de varios tamaños, predominantemente pequeñas; raspadores, cuchillos, raederas, perforadores y lascas atípicas que se agrupan en un conjunto de artefactos que corresponden a la que podría denominarse una *cultura preneolítica* de puntas foliáceas y pequeñas lascas. Lo curioso es que estos cazadores fabricaron a la vez artefactos de factura fina y otros burdos. En el nivel más antiguo se han encontrado piezas muy finas elaboradas con bien logrados trabajos a presión y tanto las piezas finas como las burdas aparecen en todos los estratos. Esta diferencia de acabado ¿significa ya un contenido ritual? Se puede pensar en una primitiva convergencia entre la emoción estética y las formas de pensamiento mágico religioso, lo que se manifestará mucho más tarde entre la cerámica utilitaria y la cerámica ritual.

Los esqueletos encontrados en el interior de la cueva de Lauricocha estuvieron ubicados debajo de una capa de ceniza que los fue sellando estratigráficamente, lo que garantiza la notable antigüedad de los relictos. Los cadáveres fueron sepultados en pequeñas fosas abiertas en la arena por quienes estaban entonces directamente sobre la superficie. De los once esqueletos encontrados, tres son de niños y —como en las sepulturas paleolíticas del Viejo Mundo— sus sepelios fueron notablemente mejor preparados. El ajuar de los niños es mucho más rico que el de los adultos, se hallaron adornos, una cuenta de collar de turquesa, lascas retocadas y varios huesos semicalcinados en fracciones que sugieren preparación de alimentos. Es también más notorio el uso de ocre rojo en las tumbas de los niños y en una de ellas gran cantidad de partículas de hierro cristalizado muy brillante, esto es de hierro especular u oligisto, que cubría completamente los huesos.

Todas las fosas están asociadas a un ajuar funerario y en ellas se han encontrado restos óseos como provisión de alimento. La mayoría de los esqueletos se hallan en posición de sueño, de costado con las extremidades ligeramente flexionadas, pero hay uno en posición fetal que corresponde a un niño de entre año y medio y dos años. Varios esqueletos están incompletos, les falta algún sector del cuerpo

y esto –dice Cardich– hace pensar en sepulcros de cadáveres mutilados. ¿Fueron mutilaciones rituales? Es posible. Oswaldo Menghin encontró en Argentina, en Río de las Pinturas y Cañón de las Cuevas, huellas pintadas de manos en las que se muestran mutilaciones digitales como las del Paleolítico del Viejo Mundo. También es muy revelador el hecho de que en uno de los esqueletos se ha encontrado deformación craneana intencional del tipo tabular erecta. Si bien este cráneo no es de los más antiguos, Cardich piensa que se lo podría ubicar hasta los finales del Posglacial Temprano o finales del Posglacial Medio, lo que resulta de todos modos miles de años anteriores a la iniciación de las altas culturas (Cardich, 1964). Todos estos enterramientos, sus ritos y los ajuares mortuorios nos están indicando que estas bandas de cazadores recolectores tenían ya un sistema establecido de creencias.<sup>31</sup>

31 Sobre la muerte, los ritos funerarios y los entierros en las diferentes épocas y culturas del Antiguo Perú existe una muy frondosa literatura, entre cuyos autores y títulos podemos señalar: Yacovleff, E. y J.C. Muelle: “Un fardo funerario de Paracas” en *Revista del Museo Nacional* 3 (1-2) 63-153. Lima, 1934. – Aranibar, Carlos: “Notas sobre la necropompa entre los incas” en la *Revista del Museo Nacional*, n° 36. Lima, 1969-970. – Donan, C.B.: *Ancient Burial practices in the Moche Valley*, Peru. Austin/London, 1978. – Julien, M, D. Lavallée y M. Dietz: “Les Sépultures préhistoriques de Telarmachay” en el *Bulletin de l’Institut Français d’ Etudes Andines*, 10. 1981. – Quilter, J.: *Life and Death at Paloma. Society and Mortuary Practices in a Pre-ceramic Peruvian Village*, Iowa City, 1989; Uceda, S.: “El poder y la muerte en la sociedad moche” en S. Uceda, E. Mujica y R. Morales (Edts) 177-188, Universidad Nacional de la Libertad, Trujillo, 1997. – Verano, J.V.: “Human skeletal remains from Tom 1, Sipán (Lambayeque River Valley, Peru) and their social implications”, *Antiquity* 71, 620-682. 1997. – Millones, Luis y Lemlij Moisés (Edits): *Al final del camino*, Seminario Interdisciplinario de Estudios Andinos. Lima, 1996. – Kaulicke Peter: *Memoria y muerte en el Perú Antiguo*. Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima, 2001.

El *Boletín de Arqueología de la Pontificia Universidad Católica* dedicó su primer volumen (Vol.1, 1997) al tema de *La muerte en el Antiguo Perú: Contextos y conceptos funerarios* (Peter Kaulicke, editor), en el que se publican los siguientes trabajos: Peter Kaulicke: “La muerte en el Antiguo Perú, Contextos y conceptos funerarios, una introducción” (p. 7). – Tom D. Dillehay: “¿Dónde están los restos óseos humanos del período pleistocénico tardío? Problemas y perspectivas en la búsqueda de los primeros americanos” (p. 55). – Sonia Guillén: “Morro 1-5. Momias y sociedades complejas del Arcaico de los Andes Centrales” (p. 65). – Yoshio Onuki: “Ocho tumbas especiales de Kuntur Wasi” (p. 79). – Yuji Seki: “Excavaciones en el sitio La Bomba, valle medio de

## El color rojo y el simbolismo de los ritos mortuorios

El color rojo se halla invariablemente asociado a las tumbas del Perú antiguo, se lo encuentra desde los sepulcros de Lauricocha hasta los de la época incaica, a veces aplicado directamente sobre los cadáveres, otras depositado junto al cuerpo en forma de diversos pigmentos de ocre o como cinabrio coloreando máscaras funerarias. Engel se sorprende ante la gran cantidad de tierra roja –almagre u ocre rojo– que encontró en yacimientos precerámicos en Culebras, Río Seco, Asia y otros yacimientos, las halló contenida en bolsas, en canastas y molida en batanes y morteros, pero sobre todo en las tumbas. Aparece también como el color dominante en la pintura poscocción en la cerámica del Horizonte Temprano, lo mismo que recubriendo monolitos de distintas épocas; el Lanzón de Chavín estuvo pintado de rojo. Lo hallamos en los fardos funerarios de Paracas, en las tumbas de Ancón y de Chancay, en las sepulturas secundarias de Ventanillas en Cajamarca, en Recuay e infaltablemente recubriendo las máscaras de oro de Lambayeque. Petersen encontró en un cementerio a unos dos kilómetros al norte de Ocucaje conchas de caracol con restos de cinabrio para pintura o cosmético. No cabe aquí hacer una lista de los sitios en los que se ha encontrado pigmentos de rojo en las tumbas, tampoco describir sus formas de asociación con las sepulturas, solo hacemos referencia a estos hallazgos en torno a nuestra interpretación del simbolismo del rojo en los enterramientos del Perú antiguo.

---

Jequetepeque, Cajamarca” (p. 115). – Andrew Nelson y Luis Jaime Castillo: “Huesos a la deriva. Tafonomía y tratamiento funerario en entierros Mochica Tardíos de San José de Moro” (p. 137). – Julinho Zapata: “Arquitectura y contextos funerarios Wari en Batán Urqu, Cusco” (p. 165). – Juan-Pierre Chaumeil: “Entre la memoria y el olvido. Observaciones sobre los ritos funerarios en las tierras bajas de América del Sur” (p. 207). Como notas se publican en este mismo boletín: Mercedes Cárdenas y José A. Hudtwalker: “Prácticas funerarias durante el Horizonte Medio en Puerto Supe” (p. 233), – Rafael Segura: “Los contextos funerarios de fines del Horizonte Medio en la necrópolis de Ancón” (p. 241). – Juan A. Murro, Vicente Cortés y José A. Hudtwalker: “La ocupación prehispánica del Puerto Chancay” (p. 253).

La presencia tan notoria del color rojo en los enterramientos más tempranos tanto del Viejo como del Nuevo Mundo no dejan duda sobre su enorme significado simbólico. Pero, ¿podemos descubrir qué formas de creencia o de pensamiento colectivo podrían estar indicando este color en los ritos funerarios? Para responder esta pregunta veamos primero algunos conceptos generales sobre la naturaleza del simbolismo.

Entendemos por símbolo cualquier cosa –objeto, color, sonido, gesto, palabra– que sustituye o representa a otra desprovista de conexión intrínseca pero que al representarla nos sugiere una realidad invisible y en cierto modo misteriosa. Así, como entre nosotros el color blanco representa la pureza y el verde la esperanza, como la figura de una mujer con una balanza en una mano y la espada en la otra que alegoriza la justicia. La facultad de simbolizar, es decir, de conferirle significado arbitrario a las cosas, es la base esencial del desarrollo de la cultura. Como escribe Cassirer:

El principio del simbolismo, con su universalidad, su validez y su aplicabilidad general, constituye la palabra mágica, el “sésamo ábrete” que da acceso al mundo específicamente humano, al mundo de la cultura.<sup>32</sup>

La capacidad de simbolización, esto es la facultad de abstraer, que permitió la aparición del lenguaje y del pensamiento conceptual, es resultado de un largo proceso evolutivo en el que intervinieron muchos factores diferentes tales como la adquisición de la posición erecta, la estructura de las manos, la gran plasticidad del sistema nervioso, el desarrollo del cerebro, la “prosodia” biológica<sup>33</sup>, los hábitos de los primates superiores y otros, pero sobre todo la interacción social y el trabajo cooperativo. Todos estos factores, finalmente, han permitido al hombre tener conciencia del mundo que

---

32 Cassirer, Ernst: *Antropología filosófica*. Fondo de Cultura Económica. Mexico, 1963, p. 62.

33 La prosodia biológica como una forma generalizada de comportamiento motor.

lo rodea y de su condición de ser social, comprender las leyes de la naturaleza, transformarla con la acción productiva, indagar por sus orígenes, preocuparse por el destino de su especie e imaginar situaciones más allá de la realidad tangible.

Pero el contexto simbólico de una cultura no está librado al azar, ni responde a un orden metafísico separado del mundo real. Si bien el hombre a través de la imaginación simbólica compone representaciones eventualmente motrices que no son copia de objetos reales, el mundo simbólico emerge directamente de la percepción de las cualidades de las cosas y de cómo estas afectan la emotividad. Resulta obvio en cuanto a la naturaleza de las formas del simbolismo a las que nos estamos refiriendo, que no se trata del signo lingüístico inmediato, en el que se establecen las relaciones de significante y significado, sino del símbolo como atribución analógica en el que se concentran las inferencias en contenidos propios, *per se*. El principio del simbolismo radica en una relación analógica, esto es, en la semejanza entre la imagen perceptible y la imagen alegórica que la representa, es decir en la imagen plasmada por la imaginación y por los patrones culturales.

Se nos presenta entonces una cuestión fundamental: ¿Puede la antropología proporcionarnos una explicación acerca de la construcción de lo imaginario? ¿Hasta qué punto resulta científicamente válida y racionalmente congruente una antropología de la imaginación? La *imaginación simbólica* tiene un sistema lógico, mejor dicho *analógico*, que puede ser desentrañado racionalmente como fenómeno social en relación con los demás aspectos de la cultura, de manera que la interpretación y análisis antropológicos de este tipo de fenómenos puede desarrollarse en perfecta concordancia con la psicología y el psicoanálisis, aun en los niveles de transición entre el plano consciente y su “infraestructura” inconsciente. Respondiendo a la pregunta que nos hicimos al comienzo diremos que una creencia, un mito, un rito, un símbolo son inteligibles desde el momento en que se conoce su origen, se analiza su estructura y se observa las funciones que cumplen en la vida social.

El color rojo asociado al culto a los muertos se revela como un símbolo mágico-religioso que fluye en el campo de la imaginación. Su función principal es ser parte de un rito, como unidad en una estructura específica de un contexto mucho más amplio que solo podrá explicarse si se lo examina dentro del ámbito social en el cual el rito en sí mismo es solamente una fase. El primer problema que se nos presenta entonces es que apenas conocemos la vida social de las comunidades en las que se lo encuentra. Por otra parte, el color rojo no fue exclusivamente funerario, como el negro en nuestra cultura no es exclusivamente color de luto; hay razones para pensar que tuvo también otras aplicaciones, sobre todo estéticas e, incluso, otros significados. Así, por ejemplo, entre los incas las *collas* —esposas principales de los monarcas— como las *ñustas*, princesas de sangre real, y las *pallas*, mujeres casadas de la nobleza, se pintaban con cinabrio (sulfuro de mercurio) una línea roja desde el ojo hasta la sien para señalar su condición de nobleza. También en las diferentes sociedades andinas los guerreros empleaban cinabrio y otros colorantes para pintarse el rostro. Debemos hacer notar que al referirnos al color rojo estamos aludiendo a una gama bastante amplia de tonos y colores que va desde el anaranjado subido hasta el rojo indio o marrón oscuro rojizo. Como quiera que sea, se trata de un color encarnado vivo que se distingue notablemente de los demás tonos y colores y está asociado a una manifestación ritual en relación con la crisis vital más dramática, la muerte.

El rojo fue el color de la salud y la vida, en consecuencia, como dice el profesor Macalister, si el muerto iba a revivir un día en su mismo cuerpo del cual los huesos son el armazón, el hecho de teñirlos de rojo era lo que se aproximaba más para los hombres del Paleolítico a un embalsamamiento. Era un intento de preservar el cuerpo para que sirviese de nuevo al individuo en otra forma de existencia.<sup>34</sup> Por nuestra parte pensamos que el rojo, como color de la salud y la vida, estuvo identificado más bien con la sangre que es lo más

---

34 James, E.O.: *Historia de las religiones*. Alianza Editorial. Madrid, 1975, p. 36.

directo y objetivo de relacionar con la vida; los muertos pierden la sangre y con ella su color y cuando se pierde la sangre se pierde la vida. Se trataría entonces de devolverles la sangre o simplemente su cualidad fundamental percibida por analogía cual es el color. Es esto también el primer intento para acondicionar el cuerpo a los fines específicos del género de vida que suponía la creencia, lo más cercano a la momificación. Por cierto, hay que tener también en cuenta que el rojo es el color duradero más fácil de obtener y de los que abundantemente ofreció la naturaleza al hombre primitivo. Si bien sigue siendo constante, en los enterramientos de épocas posteriores se hallan en los barnices de la cerámica poscocción otros colores, azules, verdes y amarillos.

Los símbolos rituales son estímulos de emociones que han sido separados en dos conjuntos de significados. En uno se ubican los significados que se refieren a los aspectos de orden social y moral, a los principios de organización, al tipo del agrupamiento corporativo y a las normas y valores inherentes a las relaciones estructurales. En el otro grupo de significados se ubica a los símbolos que están ligados a las emociones que producen los fenómenos y procesos naturales y fisiológicos. Es el caso del simbolismo ritual. Esta disociación de los símbolos es el resultado de las formas de abstracción plasmadas por la cultura de cada grupo, pero en planos más profundos el estímulo sensorial del símbolo es seleccionado por factores biológicos. Estudios en animales y en humanos han mostrado que cada especie parece tener predilecciones por determinadas configuraciones perceptibles o complejos de estímulos, presumiblemente como consecuencia de la historia evolutiva de la especie. Hay un filtro que realza ciertas propiedades del medio ambiente y disminuye otras, en los seres humanos el filtrado deriva sus complejos de estímulos de contextos culturales.<sup>35</sup>

---

35 Chapple, Eliot: *El hombre cultural y el hombre biológico*. Agencia para el Desarrollo Internacional. México, 1970, p. 328.

Acerca de la separación de los contextos simbólicos, Edward Sapir establece una separación entre *símbolos de referencia* y *símbolos de condensación*. Los primeros incluyen elementos tales como la conversación verbal, la escritura, las banderas nacionales, los códigos de señales y otros conjuntos de símbolos que se consideran medios económicos (en el sentido en que economizan esfuerzo) para fines de referencia. La segunda clase de símbolos, los de condensación, que incluyen la mayoría de símbolos rituales, son definidos como “formas altamente condensadas de comportamiento substitutorio para expresión directa, que permite la fácil liberación de la tensión emocional, ya sea en forma consciente o inconsciente”. Los símbolos de condensación están saturados de cualidades emotivas y, según Sapir, la diferencia principal en el desarrollo de estos símbolos es que mientras el contexto simbólico de referencias crece al elaborarse en la conciencia, el simbolismo de condensación “golpea” contra las raíces profundas del inconsciente y difunde su calidad emocional hacia formas de conducta y situaciones que aparentemente están muy apartadas del significado original del símbolo.<sup>36</sup>

Según Victor W. Turner, como resultado de sus observaciones entre los Ndembu de Zambia y otras tribus africanas que confirman sus teorías, el símbolo es la mínima unidad del ritual que conserva las propiedades características de la conducta: *la unidad irreducible de estructura específica en un contexto ritual*. Y se refiere al ritual como al tipo de conducta formal prescrita para acciones no asumidas por la rutina tecnológica y relacionada con seres o poderes místicos. Señala, así mismo, tres propiedades de los símbolos rituales, siendo la primera la de condensación, según la cual muchas cosas y acciones se representan en una disposición de arreglo único. Segunda, los diversos significados que un símbolo pueda tener se interconectan en razón de poseer cualidades análogas, o por asociación de ideas, constituyendo lo que él denomina los *significata* (plural de *significatum*

---

36 Sapir, Edward: “Symbols”, en: *Encyclopedia of the social sciences*, XIV. Nueva York. Macmillan, 492-93.

en latín). A su vez, la unificación de varios y diferentes *significata* determinan el carácter *dominante* de un símbolo. La tercera propiedad de los símbolos dominantes es su *polarización de significados*. Todos los símbolos dominantes poseen polos de significación claramente distinguibles: en un polo encontramos un conjunto de *significata* (significados) que corresponde al orden social y a los mecanismos de organización e interacción del grupo. En el otro polo, los significados son la expresión de los fenómenos naturales y procesos vitales. Llama al primero el polo “ideológico” y al segundo el polo “sensorial”. En el polo sensorial los significados están estrechamente relacionados con la forma exterior del símbolo. Así, en el caso que estamos tratando, uno de los significados del color rojo –la sangre– debió estar estrechamente relacionado con el color rojo diluido en agua o en resina. Manifiesta Turner que es en el *polo sensorial* donde se encuentran concentrados aquellos significados que normalmente despiertan deseos y sentimientos, y que en el polo *ideológico* se halla una distribución de normas y valores que guían y controlan a las personas como miembros del grupo y sus categorías sociales.

Los *significata* sensoriales, dice Turner, son burdos o groseros, en sentido general, porque no toman en cuenta ni el detalle ni las cualidades precisas de la emoción y también porque resultan “franca y escandalosamente fisiológicos”.<sup>37</sup> Así, substituyendo el caso del árbol de la leche entre los Ndembu, al que se refiere Turner, por el color rojo que nos ocupa, este tendría los significados de sangre, de las heridas, la muerte y el proceso de morir. También debió representar o estar ligado con la sangre menstrual y otros aspectos de la experiencia universal del hombre arcaico de los andes.

Fue Fustel de Coulanges quien propuso la idea de que los símbolos religiosos están unidos a las formas de estratificación social. Por su parte, Evans Pritchard ha hecho notar que, efectivamente,

---

37 Victor W. Turner: *Simbolismo y ritual*. Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima, 1973.

los ritos van unidos a los cambios de estatus y a la interacción social, pero que también se refieren a propiciar el bienestar físico o moral de los creyentes. De esta manera se revela la doble función del pensamiento mágico-religioso: como mecanismo de relación con los seres o fuerzas sobrenaturales y como sistema de interacción social.

Así, pues, la presencia del rojo en las prácticas funerarias de la prehistoria andina se nos manifiesta como el símbolo dominante en el cual se concentra esta doble naturaleza del ritual: el símbolo más arcaico, acaso el vértice desde el cual van a objetivarse los orígenes de las dos funciones del pensamiento mágico religioso que tan poderosamente influyen en la vida de las sociedades andinas de épocas posteriores.

## II. LAS SOCIEDADES DE JEFATURA

Las sociedades no son entidades estáticas, todas se hallan en constante proceso de cambio y si algunas cambian más rápidamente que otras es porque encuentran nuevas respuestas en su adaptación al medio ambiente, es decir, mecanismos más eficaces para satisfacer sus necesidades ya sea descubriéndolos en su propio seno o aprendiéndolos de otras sociedades. Los factores determinantes del cambio en los procesos sociopolíticos son esencialmente: 1) el aumento de la población, 2) el hallazgo de nuevas estrategias de subsistencia, 3) la sedentarización y 4) el contacto con otras sociedades.

Hacia el año 5000 a.C. se advierte un crecimiento considerable en el tamaño de los asentamientos humanos, así como un mayor número de yacimientos arqueológicos. Se homogeneizan los complejos líticos, decae la calidad de la talla, aparecen nuevas técnicas como el pulido de la piedra y aumenta el número de batanes. Hacia el año 4200 a.C. hay morteros y hachas pulidas, así como redes y anzuelos hechos de conchas. En las lomas de la costa central y sur se construyen pequeñas aldeas de chozas con materiales vegetales, algunas de las cuales fueron derrumbadas intencionalmente y sirvieron después como tumbas grupales. Se confeccionan fardos funerarios que envuelven a los cadáveres con varias capas de esteras, redes y pieles de animales.

Los hombres compensaron la disminución de los animales de caza buscando una mayor variedad de vegetales comestibles entre los que figuran los antepasados silvestres de las plantas nativas cultivadas. La existencia de pequeñas aldeas determinó un primer grado de sedentarización que se debió a la explotación de zonas ecológicamente diferentes, desde el litoral hasta las vertientes de la cordillera occidental. Uno de los mejores ejemplos de este tipo de asentamientos es Paloma, un oasis de neblina en Chilca donde se ha encontrado gran variedad de especies, géneros y familias de mamíferos terrestres y marinos, aves, peces moluscos y crustáceos. Un hueso de mono indica contactos a larga distancia. Se calcula que en Paloma pueden existir unas 50000 toneladas de conchas marinas.<sup>38</sup> Es evidente que la explotación diferencial de los recursos, según las ecorregiones, era ya un patrón establecido.

La obtención de los productos de consumo diario procedentes de fuentes y lugares diferentes exigió un nuevo sistema, puesto que ni la *reciprocidad simétrica* ni el trueque podían ser mecanismos de interacción económica que pudieran haber satisfecho las necesidades de estas aldeas. Fue entonces que la *redistribución* comenzó a desempeñar un papel fundamental para la vida de las comunidades, convirtiéndose pronto en *redistribución jerarquizada*. Solo así podían funcionar sociedades de esta naturaleza. Es entonces que la forma de intercambio conocida como *redistribución* desempeñó un papel fundamental en el sistema económico de las sociedades andinas y en la creación de rangos y diferencias sociales en el proceso de evolución de las jefaturas a Estados. Cuando la sociedad llegó a depender del sistema dependió también del liderazgo.

Es así como se constituyen las sociedades de jefatura y como se institucionaliza el poder, el cual no solo es producto de la

---

38 Engel, Federico: *De las begonias al maíz. Vida y producción en el Perú antiguo*. Centro de Investigaciones de Zonas Áridas (CIZAL). Universidad Agraria La Molina. Lima, 1987, p. 33.

efectividad del grupo redistribuidor, sino también de sus relaciones con las fuerzas sobrenaturales que le otorgan esa cualidad y a las cuales se puede acudir frente a las contingencias de la naturaleza a través del grupo de poder que controla las relaciones socioeconómicas.

Reflejan las características de sociedades de jefatura, o sociedades jerarquizadas, una veintena de yacimientos, entre los más conocidos Huaca Prieta, Alto Salaverry, Cerro Prieto de Guañape, Salinas de Chao (La Libertad); Los Chinos, Culebras, Los Gavilanes (Áncash); Paloma, Chilca, Asia (Lima); Otuma (Ica); San Nicolás (Arequipa) y otros asentamientos. En algunos se advierte ya el uso de la horticultura como en Huaca Prieta y Los Gavilanes.

## **Huaca Prieta**

Huaca Prieta, en el valle de Chicama, es uno de los yacimientos precerámicos más famosos del Perú y se hizo conocido porque aquí se llevaron a cabo las primeras excavaciones sistemáticas del Precerámico (1946) y se encontró que la agricultura era más antigua de lo que hasta entonces se había supuesto para el área andina. Aquí excavó Junius Bird y aplicó la técnica del fechado mediante el C-14 que se acababa de inventar. Las muestras se enviaron a un laboratorio de Chicago y dieron fechados entre 2400 y 1100 años a. C. Bird excavó también un montículo de basura que representaba la acumulación de desechos a través de un período de mil años.

En Huaca Prieta se edificaron pequeñas construcciones subterráneas conformadas por uno o dos cuartos de forma irregular –cuadrados y ovales– que tenían entradas estrechas y paredes construidas con guijarros unidos con mortero de basura y agua de mar, que les dio especial dureza. Los techos estaban sostenidos por vigas de madera y por huesos de ballena cubiertos con piedras y basura. No se encontraron hogares en el interior de las viviendas, lo que significa que se cocinaba al aire libre. Bird estimaba que debieron existir

originalmente un centenar de casas más confortables que muchas de las viviendas actuales de los lugareños.<sup>39</sup>

Conjuntamente con implementos líticos y plantas cultivadas, en Huaca Prieta se han hallado tejidos de algodón bien elaborados en los que se encuentran representados los mismos motivos en estilos y formas muy semejantes a los posteriores de Chavín. Se trata de imágenes fusionadas de seres de diferentes especies, como serpientes dentro de un ave en vuelo, la figura doble de falcónidas entrelazadas—puestas y a su vez duales— o imágenes estilizadas de felinos. Estas se han encontrado también en otros yacimientos del Arcaico Tardío y del Horizonte Formativo como en La Galgada, en la vertiente de la cordillera occidental y en la costa en Cupisnique.<sup>40</sup> Se halló también en Huaca Prieta el muy conocido mate pirograbado recogido con la representación de un rostro humano semejante a los de la cerámica Valdivia del Ecuador.

## Los Gavilanes

Al norte del valle de Huarmey, frente a la playa La Honda, se encuentra el yacimiento Los Gavilanes, el cual parece haber sido un centro de redistribución estatal, quizá de un Estado-valle incipiente. Aquí trabajó Duccio Bonavia en tres temporadas (1960, 1974 y 1976–77) y halló grandes depósitos para guardar maíz, los más antiguos que se conoce en la región andina. Con una antigüedad de 2000 a 2500 años a.C. el yacimiento de Los Gavilanes tenía 47 *collicas* o depósitos que podían almacenar entre 460000 y 700000 kg

39 Bonavia, Duccio: *Perú, hombre e historia. De los orígenes al siglo XV*. T. I. Fondo del Banco Continental para el Fomento de la Educación y la Cultura. Lima, 1991, p. 139–140.

40 Cristóbal Campana: *Una deidad antropomorfa en el Formativo Andino*. A & B. S.A. Editores. Lima, 1993.

de maíz, lo que representa una cantidad muy considerable de cereal que tenía que ser redistribuida.<sup>41</sup>

También halló Bonavia, sobre una colina cerca de las *collicas*, un “edificio público”, a todas luces un centro ceremonial y probablemente también administrativo, que estaba compuesto por una plataforma techada con un fogón en el medio, del cual dice “posiblemente cumplía alguna finalidad ritual, asociada con el almacenaje de los granos”. El fogón tenía una boca circular muy regular de 0.42 m de diámetro (solo queda la mitad), a una profundidad en la parte central de 0.42 m y se trata de una cavidad cilíndrica regular con la base redondeada. Las paredes estaban fuertemente impregnadas con sales cristalizadas. Cuando entró en desuso la humedad penetró en las paredes, las sales se cristalizaron y la dilatación afectó la estructura del hogar. Parece que formaba parte de una pared que fue destruida y se hallaba en la parte posterior del edificio. Dentro del fogón Bonavia encontró pequeños fragmentos de algodón, grama salada y molle lo que muestra que el relleno fue echado al interior cuando el fogón ya no estaba en uso. Las paredes del recinto de color rojo ladrillo intenso estaban completas y muy quemadas.

De esta manera se constituyen las primeras entidades políticas, por encima de los lazos de parentesco, como alianzas entre linajes que se unen bajo determinada jefatura para cooperar en la realización de diversas empresas como en la organización de la guerra, que se vuelve más frecuente. Hay que resaltar como característica general de las sociedades de jefatura el hecho de que cuanto más intensificable es

---

41 Escribe Bonavia: “Traído de los valles vecinos, con planta y todo, en hatos de llamas; y despancado en el lugar antes de ser almacenado... Aquí se guardaba el maíz en una forma muy original y sumamente eficiente. Una vez que las mazorcas eran despancadas se acumulaban en los hoyos, que luego se rellenaban con arena. De esta manera los granos podían ser conservados por mucho tiempo sin ser atacados por los insectos ni enfermedades. Hemos podido comprobar que esta antigua técnica ha sido conocida a lo largo de casi toda la costa peruana en diferentes épocas y ha sido empleada hasta hace unos años en el valle de Huarmey, donde hoy se conserva solo por una vieja familia” En: Perú, hombre e historia ... pp. 141–142.

la base agraria de un sistema redistributivo, tanto mayor es su potencial para dar origen a marcadas divisiones de rango, de ostentación y poder. Esto fue lo que sucedió en la región de los andes centrales en la etapa que precedió a la formación del Estado.

## La Revolución Neolítica

Sin la revolución neolítica, la vida sedentaria y la división del trabajo, que fueron sus consecuencias, no hubiéramos podido alcanzar la civilización ni el desarrollo de la cultura a la que va emparejada. No existirían ciudades, ni estados, ni escritura ni ciencia, ni las instituciones, los descubrimientos y los adelantos de los que ahora nos asombramos los propios humanos.

Así, pues, los fenómenos más significativos en el proceso de desarrollo de las sociedades en el mundo entero fueron las prácticas de la agricultura y la domesticación de animales, hechos que determinaron el paso de las formas de vida sustentadas en la apropiación de los alimentos –caza, pesca y recolección– a los sistemas de producción, sobre todo a la producción de excedentes. *Revolución Neolítica* le ha llamado Gordon Childe por encarnar el cambio revolucionario que transformó las formas de subsistencia que hicieron posible el desarrollo de la organización política en el mundo entero, la aparición del Estado y, consecuentemente, el nacimiento de la civilización.

El proceso revolucionario que desencadenó el conocimiento de la agricultura y la domesticación de animales no fue un proceso violento, sino paulatino, por la propia dinámica de la cultura. Pero significó la transformación radical de las estructuras socioeconómicas. Como dice Childe, quien explica por primera vez la naturaleza de este fenómeno:

La primera revolución que transformó la economía humana y dio al hombre el control sobre su propio abastecimiento de alimentos. El hombre comenzó a sembrar, a cultivar y a mejorar

por selección algunas yerbas, raíces y arbustos comestibles. Y también logró domesticar y unir firmemente a su persona ciertas especies de animales, en correspondencia a los forrajes que les podía ofrecer, a la protección que estaba en condiciones de darles y a la providencia que representaba para ellos. Los dos pasos se encuentran relacionados íntimamente...<sup>42</sup>

Las investigaciones arqueológicas realizadas en los últimos tiempos han perfeccionado los planteamientos de Childe, también han corregido a algunos de ellos, pero en términos generales han ratificado sus conceptos básicos originales.

La revolución neolítica o agropecuaria no fue un solo acontecimiento, sino más bien la culminación de un proceso en el cual el hombre desplegó toda su inventiva, así como su observación y un formidable esfuerzo para dominar el medio ambiente y desarrollar sus posibilidades de adaptación, sentando así las bases de la civilización. Tampoco fue un proceso que se desarrolló en un solo lugar del planeta para de allí difundirse al resto del mundo, como lo propusieron los difusionistas. La domesticación de las plantas y de los animales se llevó a cabo en forma independiente, con sus propios cultígenos y especies animales distintas, en varios focos de eclosión cultural en el mundo. Actualmente se admiten cuatro áreas principales de iniciación de la agricultura: 1) Anatolia, Irán, Afganistán y tierras altas de Etiopía; 2) una área menos ciertamente definida al sur o sudeste de Asia, probablemente Tailandia; 3) Mesoamérica; y 4) la región de los andes centrales, es decir la que ocupa el Perú actual.

Llama la atención en las manifestaciones de la agricultura primitiva la desvinculación de estas áreas, en algunos casos aún entre las mismas regiones originarias como las del Cercano Oriente. Pero lo que resulta asombroso es su paralelismo cronológico, sobre

---

42 Childe, Gordon V.: *Los orígenes de la civilización*. Fondo de Cultura Económica. Breviarios. México, 1975, pp.85-86.

todo si se tiene en cuenta que en el largo proceso de desarrollo de la cultura humana, cuyos comienzos se remontan por lo menos a tres y medio millones de años,<sup>43</sup> la revolución agropecuaria se produjo prácticamente de manera simultánea en el último período posglacial, desde hace alrededor de diez mil años y en regiones tan distantes y ajenas entre sí como son el Cercano Oriente, Tailandia, Mesoamérica y el Perú. Childe dice que fue la crisis climática de fines del Pleistoceno la gran oportunidad para la revolución neolítica.<sup>44</sup> Parece, en efecto, que las potencialidades humanas y las posibilidades de aprovechar y modificar los recursos naturales encontraron salida gracias a la ayuda del clima, cuya variación debió afectar a todo el planeta.

Es lógico suponer que la experimentación agrícola se produjo en una época favorable al desarrollo integral de la biomasa, es decir, que la agricultura surgió en un período de abundancia de recursos tanto de recolección cuanto de caza, puesto que ningún humano hambriento esperaría al sembrar hasta que las plantas fructifiquen. Es probable, así mismo, que en la región central andina surgió la agricultura en los valles, cerca de los cauces de agua y en los terrenos húmedos después de las crecidas de los ríos.

La economía mixta consistente en la recolección y la caza, al principio complementando alguna forma de cultivo, fue cediendo el paso a la economía basada en la agricultura. Mientras la caza se convierte en ocupación subsidiaria o queda relegada a grupos sociales diferenciados. En los valles se cultivan nuevas plantas alimenticias y se van agregando otras especies. En todas partes la economía neolítica ofrece aspecto semejante en la medida en que los arqueólogos desentrañan las evidencias ocultas. También es preciso señalar —siempre con Childe— que no hay cultura neolítica, sino una multitud de

---

43 Mithen, Steven: *Arqueología de la mente*. Crítica-Drakontos, Barcelona, 1998. Capítulo 6.

44 Childe, Gordon: *Qué sucedió en la historia*. Ed. Leviatán. Buenos Aires, 1956, p. 55.

culturas neolíticas y que cada una se distingue por la variedad de plantas cultivadas o de animales criados, así como por un equilibrio diferente entre la agricultura y la ganadería y por muchas otras circunstancias que permiten afirmar que:

Cada cultura representa una adaptación aproximada a un ambiente específico, con una ideología más o menos adecuada a él. La diversidad deriva de la multiplicidad de inventos y descubrimientos secundarios, en unos principios puramente locales y condicionados por las peculiaridades geológicas, climáticas, botánicas y por idiosincrasias arbitrarias, es decir inexplicables.<sup>45</sup>

En el Viejo Mundo los rastros de los cereales más primitivos de la familia del trigo y la cebada pueden seguirse con seguridad hasta 7000 años a.C., aunque el aumento de la secuencia del polen sugiere que pudieron ser utilizados antes. En la cuenca alta del Tigris, en Karim-Shair, en las estibaciones de los montes Zagros, se han hallado indicios de una vida preagrícola y aldeana en la que se practicaban la siega, el tostado y el almacenamiento de granos. Los mismos patrones se han encontrado en Shanidar (Iraq), así como en Tell Mureybat, en las cabeceras del Eufrates en Siria. Estos yacimientos han sido fechados entre 10 y 12000 años antes del presente.<sup>46</sup> En cuanto a la Península Ibérica, un equipo de arqueólogos del Departamento de Prehistoria de la Universidad de Valencia ha descubierto últimamente en el yacimiento neolítico de Mas d'ls (Alicante) restos de cultivos de trigo y cebada, los cereales más antiguos de la península, cuyo origen se remonta a 5600 años a.C.

Pero como lo hace notar Robert N. Adams, un régimen agrícola de subsistencia, por rudimentario que sea, no se desarrolló circunscrito a un área reducida ni como una simple cadena de

---

45 Iden. Pp. 70-71.

46 Protsch, Reyner y Rainer Berger: "Earliest Radiocarbon Dates for Domesticated Animals" *Science*, 179, 1973.

acontecimientos, sino como resultado de un proceso muy complejo y con episodios a veces de distintos orígenes, tal es el caso de las tierras bajas de Jericó, un oasis en medio de aquellas tierras ardientes donde se asentaron hace alrededor de 10000 años algunos grupos de cazadores-recolectores, al mismo tiempo que ciertas especies de animales domesticables, produciéndose entonces un juego recíproco de relaciones simbióticas que desarrollaron la ganadería. Hallazgos de azadones de piedra y otros instrumentos líticos en forma de hoz, con bordes gastados por el uso, sugieren operaciones de siega. En contraste con Jericó, en el valle del Sarab, al extremo de la Gran Creciente fértil, se han encontrado vestigios de un campamento estacional de pastores-agricultores que sincronizaban sus migraciones con las de los rebaños de ovejas y cabras silvestres que acabaron por domesticar a comienzos del séptimo milenio, tal vez antes.

De otro lado, entre las condiciones medioambientales tan opuestas como las de Jericó y Sarab se han hallado vestigios secuenciales de cultivos incipientes que deben considerarse contemporáneos y que se establecieron de manera permanente en lugares como Karim-Shair, Jarmo y otros tan alejados como Katal-Huyük, al sureste de Turquía. La vida de estas aldeas, hacia fines del octavo milenio o principios del séptimo a.C., parece haber dependido ya enteramente de la agricultura. Lo mismo puede decirse de otras poblaciones que se afincaron en la meseta de Anatolia y por doquier en las laderas del Líbano, del Antilíbano y en las cordilleras del Zagros y de Taurus.<sup>47</sup> Los descubrimientos de trigo domesticado en Nahal Oren, Israel, pueden hacer retroceder la fecha de la domesticación de cereales hasta 11000 años antes del presente.<sup>48</sup>

47 Adams, Robert M.: "Los orígenes de la agricultura" En: Sol Tax (Editor): *Antropología, una nueva visión*. Edit. Norma. Cali. Colombia, 1964.

48 Flanery, Kent.: "The Origins of Agriculture" En: *Annual Review of Anthropology*. Vol. 2. B.B. Siegel. A.R. Beals y S.A. Tyler Edts. Pp. 270-310. Palo Alto. Calif. Annual Review Press, 1973.

En cuanto a la domesticación de animales en el Viejo Mundo, estudios efectuados en el Cercano Oriente señalan que la domesticación de ovejas se había logrado ya en fechas tan tempranas como 8900 a.C. Antigüedad semejante puede atribuirse a la domesticación de la cabra y acerca de la domesticación del cerdo no hay vestigios sino hasta 6500 a.C. Los bovinos estaban ya domesticados en varios lugares del Cercano Oriente hacia el año 5000 a.C. Esto en cuanto a los animales que proveyeron al hombre de alimento, porque de los otros animales allegados a él es sin duda la domesticación del perro la que precedió por muchos milenios a todos los demás, pues este animal aparece acompañando al hombre en las escenas de caza del Paleolítico Superior.

América es cuna de muchas plantas cultivadas importantes. Se considera que las tres quintas partes de las plantas cultivadas en el mundo actual derivan de las plantas desconocidas en Europa antes de la llegada de Colón a América. Basta mencionar a la papa, al maíz, al caucho, al maní, al tabaco, cuyo monto anual de la cosecha de cualesquiera de ellas supera en mucho al valor de los tesoros que se llevaron los españoles de este continente.

Por las investigaciones recientes acerca de los orígenes de la agricultura en el Nuevo Mundo, el proceso es no solamente similar al observado en Asia Menor, sino incluso coetáneo. La arqueología señala prácticamente las mismas etapas de experimentación independiente y la misma substitución paulatina de las antiguas formas de subsistencia. También fueron análogos sus efectos.

Fue el maíz (*Zea mays*) uno de los cultivos más importantes de toda América y parece provenir de ciertas especies silvestres oriundas tanto de Mesoamérica cuanto de las áreas norte y central andinas. Su nombre deriva de la palabra arawak *marise*, que después en las Antillas se transformó en *mahiz*. Los informes arqueológicos señalan que se cultivaba en México durante el quinto milenio a.C., pero los depósitos de granos de esa época son tan exigüos que debe inferirse que el maíz solo contribuía a la alimentación de manera muy parcial. Lo mismo ocurre con algunas especies de frijoles y cucurbitáceas que

junto con el maíz conformaron la base de las dietas arcaicas. Estas plantas estaban siendo cultivadas alrededor de los 7000 a.C.

En Bat Cave, Nuevo México, se halló maíz muy primitivo cuyo desarrollo se manifiesta en los estratos superiores de la cueva y evoluciona hasta los tipos modernos como resultado de su hibridación con otras especies como el teocinte y el *tripsacum*. Los yacimientos de La Perra, Tamaulipas y Ocampo, en México, representan niveles de agricultura incipiente con economías mixtas de relación caza y cultivo. En Ocampo hay evidencias del cultivo de calabaza y frijoles, pero con fechados bastante tardíos que caen entre los 2630 y 3700 a.C. Sin embargo, los hallazgos de Norte y Mesoamérica se han realizado en tierras altas, por lo que hay que tener en cuenta que las tierras bajas de Mesoamérica son tropicales y muy húmedas por lo que no permiten la conservación de los vestigios. Es muy posible que hayan existido lugares más tempranos de experimentación agrícola que no se pueden reconocer por haber desaparecido los restos. Tenemos noticias de maíz en México con 7000 a.C. pero no los datos precisos.

### **La Revolución Neolítica en la región central andina**

Como ya se dijo, aquí surgió la agricultura sobre la base de cultígenos originarios que en un principio debieron estar circunscritos a la domesticación de plantas locales pero que poco a poco, al irse incorporando a las dietas de los pobladores de otras zonas, fueron sumándose unas a otras y con el tiempo llegaron a conformar el contexto de plantas autóctonas cultivadas en los andes centrales. Es posible también que llegaran cultígenos de regiones más lejanas, como de Mesoamérica, pero no hay nada seguro al respecto que sepamos por ahora.

Dice Antonio Brack que tal vez no existe en el mundo región como esta, que tenga tal cantidad de plantas utilizadas para tantos fines y tan alto número de plantas cultivadas, muchas de ellas

domesticadas y con decenas de variedades. Brack señala “cerca de 4400 plantas nativas utilizadas para 49 fines distintos; 182 domesticadas y 1700 que se cultivan, pero que también existen en forma silvestre”.<sup>49</sup> En general, estas plantas se clasifican en cuatro grupos: 1. alimenticias, 2. industriales, 3. forrajeras y 4. árboles forestales. Las plantas alimenticias se dividen a su vez en cinco grupos: cereales, leguminosas, tubérculos, hortalizas y frutales. Las plantas industriales son textiles, tintóreas, sacaríferas, aromáticas, condimenticias, narcóticas, medicinales y estimulantes. Las plantas forrajeras comprenden todas las especies que sirven para la alimentación de los animales y los árboles forestales son en general plantas maderables.

Frente al Huascarán, en la base misma de la Cordillera Negra, se halla la Cueva del Guitarrero (a la cual hicimos referencia al hablar de la tradición de cazadores-recolectores). Ha sido en este yacimiento donde se ha recogido los cultígenos más antiguos como son nuestros familiares frijoles (*Phaseolus vulgaris*) y también nuestro bravo condimento, el ají (*Capsicum chinense*) “con claras evidencias de domesticación” como afirma E. Smith Jr. quien analizó los especímenes que datan de 8500 años a.C. y fueron recogidos del Complejo II de la Cueva, de manera que tienen la misma antigüedad. Al respecto, Smith es categórico al afirmar que se trata de formas completamente cultivadas y que se hallan, sin duda, entre los cultígenos más antiguos, tanto del Nuevo como del Viejo Mundo.<sup>50</sup>

Se encontró también pallar (*Phaseolus lunatus*) igualmente temprano, pues los pallares fueron recogidos de los estratos de ocupación más temprana de la cueva, la cual se produjo entre 8800 y 8200 años a.C. En los niveles II y IV se identificó una especie de calabaza (*Cucurbita sp.*), habiéndose observado el uso continuo de esta familia en los demás niveles de ocupación del sitio. Las cucurbitáceas

49 Brack Egg, Antonio: Perú: *Diez mil años de domesticación*. Lima. Bruño, 2003, p. 11.

50 Bonavia, Duccio: *Los Gavilanes*. Corporación Financiera de Desarrollo (COFIDE)-Instituto Arqueológico Alemán. Lima, 1982: p. 326.

corresponden a una familia de plantas que aparecen desde muy temprano en el Perú y son ampliamente difundidas entre los pueblos aborígenes, tanto de la costa cuanto de los valles templados de la sierra. Las más conocidas son: zapallo (*Cucurbita maxima*), chiclayo, llamado también *chipche* (*Cucúrbita fisifolia*), loche (*Cucurbita moschata*), caygua (*Cyclantera pedata*) y mate (*Lagenaria vulgaris*).

En cuanto al maíz, son varios los yacimientos en los que se ha encontrado maíz precerámico: dos sitios en el valle de Casma, las Algas y Culebras; otros dos en los valles de Huarmey, Los Gavilanes y Áspero; y en la sierra en la Cueva del Guitarrero y en Huaricoto, ambos en el Callejón de Huaylas, así como en algunos sitios en la zona de Ayacucho. Hasta hoy los maíces más antiguos han sido hallados por Santiago Uceda en Casma en cerro El Calvario, con fechado radiocarbónico de 6070 años y en Cerro Julia con 6050 años.<sup>51</sup>

Paul Mangelsdorf ha postulado la domesticación independiente de varias razas de maíz, dos en México, dos en Colombia y tres en el Perú, a partir de formas distintas de antecesores silvestres. Según él, las razas primitivas del maíz peruano son *Chullpi*, *Confite morado* y *Kculli*. Por su parte Alexander Grobman replantea el asunto para el Perú proponiendo dos líneas primarias de evolución, la del *Protoconfite morocho* y la del *Confite chavinense*. La línea *Kculli* propuesta por Mangelsdorf sería posterior o secundaria, en tanto que el *Chullpi* es con seguridad resultado de la evolución del *Confite chavinense*. Estos tipos de maíz debieron empezar a cultivarse en altitudes entre 2000 y 2800 metros.<sup>52</sup>

Así, pues, todo parece indicar que el maíz peruano (*sara* en quechua) se desarrolló de manera independiente de los maíces mexicano

51 Bonavia, Duccio y Grobman Alexander: "Revisión de las pruebas de la existencia del maíz precerámico de los andes centrales" En: *Boletín de Arqueología de la Pontificia Universidad Católica del Perú*. N° 3. 239-261. Lima, 1999.

52 Bonavia, Duccio y Alex Grobman: "El origen del maíz andino" En: *Amerikanistische Studien*. R. Hartman y U. Oberem, editores. Festschrift für H. Trinborn. I Collectanea Instituti Anthropos, Vol. 20 Haus Völker und Kulturen, 1978, pp. 82-91.

y colombiano. Piensa Bonavia que debió existir un foco originario de domesticación de esta gramínea en algún lugar de los departamentos de Áncash o de Huánuco y que de allí se difundió por la sierra hacia la costa, a través de algunos valles como el de Huarmey, para seguir después a lo largo del litoral. Ha revelado también que en el lugar denominado Los Gavilanes, en el valle de Huarmey, los pobladores de la costa peruana cultivaron hace 4700 años sistemáticamente tres tipos de maíz que no tienen relación con las variedades cultivadas en Mesoamérica y después de examinar las relaciones entre las tierras altas y las bajas lo mismo que las diferentes etapas a las que parece haber estado sujeto el fenómeno, Bonavia llega a la muy significativa conclusión de que es inútil buscar los antecedentes tempranos de los cultígenos andinos en la costa, puesto que hay aquí un límite de antigüedad que no podrá ser superado. Serán los valles interandinos los que habrán de depararnos las más grandes sorpresas.<sup>53</sup>

Hasta antes de los hallazgos de la Cueva del Guitarrero era en la costa donde se había concentrado el interés de las investigaciones sobre el origen de la agricultura y las revelaciones se sucedieron cada cual más importante. En 1946 Junius Bird, Duncan Strong y Clifford Evans, destacados arqueólogos norteamericanos, lograron ubicar por primera vez, debajo de los estratos de la cerámica más antigua hasta entonces conocida, los vestigios de grupos humanos que mostraban haberse sustentado con un sistema de agricultura incipiente complementado con la pesca y la recolección de mariscos. El yacimiento más notable es el de Huaca Prieta, en el valle de Chicama, donde Junius Bird aplicó por primera vez en el Perú la técnica de fechar el pasado a través de la degradación de la radioactividad del carbono, esto es del comúnmente llamado carbono 14. Antes de este descubrimiento la arqueología peruana estaba sustentada casi exclusivamente en la presencia de la cerámica, tanto como elemento de aproximada referencia cronológica como de filiación cultural.

---

53 Bonavia, Duccio: *Los Gavilanes ...*, p. 413.

De esta manera, las manifestaciones más antiguas de las culturas en las que no se encontraban asociaciones con cerámica fueron ubicadas dentro del período denominado en general *Precerámico*.

Más tarde, Frédéric Engel encontró que prácticamente toda la costa peruana había estado poblada por diversos grupos que combinaban la pesca, la caza y la recolección de mariscos con el aprovechamiento de algunas plantas cultivadas. Así, en Santo Domingo de Paracas descubrió restos de un conjunto de viviendas en forma circular que constituían verdaderas aldeas. Calcula Engel que en estas aldeas incipientes vivían alrededor de cincuenta personas, cuyos restos bien conservados sugieren que se trataba de grupos de tradición cazadora que estaban adaptándose a la obtención de nuevos recursos, pero cuya vida se sustentaba en gran medida en los productos del mar. Halló algunos dardos con puntas de obsidiana que eran impulsados por estólicas y una punta foliácea de la tradición Lauricocha. Encontró así mismo pieles de camélidos que la gente de estos grupos usaba como parte de su vestimenta, redes de pesca confeccionadas con fibras de pencas, cuencos de lagenaria (“mates”) y restos de vegetales como guayaba (*Psidium guajaba*) y otras plantas; raíces, tubérculos y semillas varias. Los cementerios contenían cadáveres bastante bien conservados que yacían envueltos en esteras de junco y tenían puestas una especie de camisa y un gorro hecho con fibras vegetales. La datación del radiocarbono arrojó para este conjunto 8830, con exceso o defecto de 190 años.<sup>54</sup>

También identificó Engel similares formas de ocupación humana en Chilca y Lurín, con algunas distancias cronológicas pero dentro del mismo período y con análogos patrones de asentamiento. En el sitio Tres Ventanas, en la cuenca alta del río Lurín, halló vestigios de camote (*Ipomea batata*), olluco (*Ollucus tuberosus*) agipa (*Pachyrrizus ahípa*) y otros cultígenos que permiten suponer

---

54 Engel, Frédéric: « Sites et establishments sans céramique de la cote péruvienne » En: *Jornal de la Societé des Américanistes*, 46, p. 67–155. Paris, 1957.

que se hallaban en proceso de domesticación hace ocho mil años. Estos hallazgos permitieron comprender y comparar el proceso de domesticación de plantas en el Perú con los de los otros centros universales de domesticación. Así mismo, teniendo en cuenta que en otros yacimientos más o menos contemporáneos no había evidencias de cultígenos, Engel dedujo que el cultivo incipiente solo se había practicado en determinados lugares de la región andina antes de su generalización, mientras en los demás grupos seguían vigentes como formas de sustento la pesca, la recolección y la caza.<sup>55</sup>

Fue la papa (*Solanum tuberosa*), *ashu* en quechua, la más importante contribución del hombre andino a la alimentación universal. Hay indicios de hace 6000 años en la cueva Tres Ventanas, en la sierra de Huarochirí, donde Engel ha identificado tubérculos como papa, camote, yuca (*Manihot esculentum*) y jíquima (*Pachyrrizus tuberosus*) pero sin que se pueda asegurar que hayan sido producto de plantas cultivadas.<sup>56</sup> La noticia del hallazgo más temprano de papa que tenemos procede del sitio de Huaynuná, en el valle de Casma y su antigüedad estimada es de 2000 años a.C.<sup>57</sup>

Sin la papa, como dice Ugent, no habría sido posible la existencia de una población numerosa en las tierras altas de los andes centrales. La tecnología desarrollada en su cultivo permitió ampliar la producción aprovechando eficazmente los pobres recursos naturales de las más altas regiones de los andes. Fue la extraordinaria capacidad de observación de los incipientes agricultores andinos lo que llevó a la domesticación de este tubérculo y sobre todo lo que condujo a su gran desarrollo posterior como cultivo alimenticio,

55 Engel, Frédéric: *Geografía humana prehistórica y agricultura precolombina de la quebrada de Chilca*. Universidad Nacional Agraria. La Molina. Lima, 1966.

56 Engel, Frédéric André: *De las begonias al maíz*. Centro de Investigaciones de Zonas Áridas. Universidad Agraria La Molina, Lima, 1987, p. 41.

57 Ugent, Donald: "The Potato" en *Science*, 1970. N° 170, pp. 1161-1166.- Ugent, Donald y otros: "Archaeological Potato tuber remains for Casma valley Peru". En *Economy Botany*. Vol. 32, n° 2, pp. 182-192. Nueva York, 1982.

puesto que la selección original de la papa no habría tenido éxito si no se hubiese reconocido el principio de propagación vegetativa (por tubérculos) que permite mantener inmutables las variedades seleccionadas. Como para el maíz, las lenguas nativas peruanas tienen alrededor de 200 palabras para calificar especies, tamaños, colores, formas, sabores, texturas y productos de las 625 variedades de papas peruanas.

No podemos hacer aquí el inventario de las plantas domesticadas por los antiguos peruanos,<sup>58</sup> solo señalamos unas pocas de las más conocidas. Así, además de las mencionadas, tenemos entre las frutas la chirimoya (*Annona cherimolia*) que aparece en el Perú en la época II de Los Gavilanes y crece en forma silvestre en los valles cálidos; la palta (*Persea americana*), que aparece en las Haldas en la época de la cerámica inicial, alrededor de 2000 a.C.; el paca o guaba (*Inga reticulata*) que aparece en los Gavilanes, en el nivel 1 y otra variedad mucho más antigua (*Inga adenophila*) que ha sido identificada en todos los niveles del Guitarrero, sin que pueda asegurarse que haya sido cultivada; la lúcuma (*Lucuma bifera*), que aparece ya en el Guitarrero con antigüedad de 8000 años; la granadilla (*Pasiflora ligularis*); la guayaba (*Psidium guajava*) una de las plantas mejor domesticadas a lo largo del Precerámico Tardío, pues de ella se conocen once especies, crece en la costa, en los valles cálidos de la sierra y su origen parece estar al lado oriental de los andes; el pepino (*Solanum muricatus*) y el tomate de árbol mal llamado berenjena (*Cypomandra betacea*); la maca (*Lepidium meyenii*) aparece en Panau-lauca alrededor de 1600 a.C.; la papaya (*Carica papaya*) aparece en la costa entre 1200 a 800 a.C.; la piña (*Anana comosus*) aparece en

---

58 Para información más cabal, además de los autores citados, véase: Ferreira Ramón: "Flora y vegetación del Perú" en: *Gran Geografía del Perú. Naturaleza y Hombre*. Vol. II. Manfer-Juan Mejía Baca, Editores. Lima, 1986. Lo mismo que *Lost Crops of the Incas* (Report of Ad Hoc Panel of the Advisory Committee of Technology Innovation Board on Science and Technology for International Development National Research Council). National Academy Press. Washington D.C. 1989.

la costa entre 1300 y 800 a.C. conjuntamente con el llacón (*Sma-llanthus sochifolius*).

La domesticación del algodón (*Gossypium barbadense*) señala el comienzo de un nuevo período en el proceso del desarrollo de la cultura que ha sido denominado Arcaico Superior y en el cual se consolida por lo menos un 50% del contexto en la domesticación de las plantas cultivadas en la región andina. El algodón domesticado resolvió muchos problemas determinados por la exigencia de fibras, sobre todo para la vestimenta. Además multiplicó la capacidad de los artefactos para aprovechar los recursos naturales, lo mismo que la confección de cordeles y redes para pescar con fibras retorcidas de algodón, lo que aumentó enormemente la efectividad de estos implementos. Cumplió después un papel importantísimo, conjuntamente con la lana de los camélidos, al hacer de la andina una cultura de tejedores por excelencia. Cuando en su camino a Cajamarca las huestes de Pizarro atravesaron los valles de la costa, los españoles se sorprendieron al ver los cultivos de algodón nativo de variados colores naturales, blanco, pardo, marrón, azul violáceo creyendo que los copos habían sido teñidos y puestos a secar sobre las matas.

Entre las plantas medicinales y psicotrópicas son oriundas del Perú la quinina o cascarilla (*Chinchona officinales*) y la coca (*Eritroxylum coca*) como las más señaladas. Pero son muchas las plantas nativas a las que se les ha encontrado propiedades curativas y psicotrópicas. Lo mismo puede decirse de las varias plantas tintóreas y de otras industrializables.

## **La domesticación de animales**

La domesticación de animales potencializó de muchas maneras el desarrollo de la producción. Su carne significó una fuente controlada de alimento proteínico, incluso almacenable en forma de charqui. La lana de los camélidos incrementó substancialmente la producción textil y su estiércol constituyó un fertilizante eficaz para

el cultivo y, una vez seco, un combustible de alto poder calorífico para la metalurgia.

La incertidumbre que se tenía de si la domesticación de los animales fue anterior o posterior a las de las plantas, fue despejada con las investigaciones de la misión dirigida por Danièle Lavallée en la sierra de Junín. Allí, cerca de la laguna de Parparcocha, en San Pedro de Cajas, a una altitud de 4120 metros, en el abrigo rocoso de Telarmachay, encontró una secuencia de ocupación de ocho mil años a través de la cual fue posible reconstruir los patrones de vida de quienes se refugiaron en las diferentes épocas que conforman los estratos de la mencionada secuencia. El primer cambio significativo que se observó fue la transición de la caza generalizada a la caza especializada, cambio que empieza alrededor de 7000 años a.C. y se manifiesta, entre otros indicios, por los porcentajes de restos de camélidos que aumentaron en tanto que disminuyeron los de cérvidos. Esto está indicando la utilización cada vez mayor de camélidos silvestres y su convivencia más cercana con el hombre. Luego, lo más importante, la aparición de animales domesticados entre los 6000 y 5000 años B.P. (antes del presente) que se advierte entre otros elementos de juicio por los cambios en la morfología dentaria de ciertos especímenes y el aumento de camélidos recién nacidos y, lo que es más elocuente, por la presencia de corrales que van a ser construidos cada vez más sistemáticamente para el manejo y crianza de dos especies de estos animales, presumiblemente antecesores de llamas y alpacas.<sup>59</sup> Después, la economía pastoril de estos como de otros grupos de las regiones altoandinas aparece certificada por la presencia de abundantes huesos de camélidos en la basura de sitios excavados, por los restos de corrales, por el estiércol acumulado y por su asociación con los instrumentos líticos.

---

59 Lávallée, Danièle (Directora): *Telarmachay. Chasseurs et Pasteurs Préhispaniques des Andes*. Editions Recherche sur les Civilisations. T.I. Paris, 1985. «Synthèse» n.º 20.

Las investigaciones de Lavallée y su equipo confirmaron el planteamiento que hicieramos hace más de treinta años en el sentido de que la domesticación de las dos especies de camélidos, llamas y alpacas, se produjo como consecuencia del perfeccionamiento de los métodos cinegéticos, la caza selectiva y el chaco, y que la llama se inició como el animal favorito sobre los demás camélidos capturados por sus condiciones de docilidad.

La llama representa un elemento de la mayor importancia en la vida de muchas comunidades y, contrariamente a lo que suele creerse, fue utilizada en la costa donde parece encontrarse las evidencias más tempranas de su presencia en la región central andina. La utilidad e importancia que tuvieron los camélidos andinos en las sociedades del Perú antiguo ha sido explicada por diversas investigaciones. Bonavia revela su presencia en Paracas hace por lo menos cuatro mil años<sup>60</sup> y para la costa norte Shimada demostró su aprovechamiento desde el Horizonte Temprano.

La llama (*Lama glama*) fue la compañera por excelencia del hombre andino, su carne le sirvió de alimento, su lana para tejer sus vestidos, su cuero para fabricar hojotas, con sus huesos hizo herramientas para tejer e instrumentos musicales como es el caso de la quena. Utilizó su grasa como lubricante y como remedio para golpes y contusiones, lo mismo que para hacer mecheros y alumbrarse; su estiércol sirvió de abono y una vez seco de combustible de alto poder calorífico. Fue la llama objeto de destacada significación ritual como ofrenda en ceremonias importantes. Los sacerdotes interpretaban los designios de los dioses en las entrañas de las llamas sacrificadas. Aunque no puede llevar más de tres arrobas (unos 35 kg) es capaz de transitar por terrenos escabrosos y soportar el hambre y la sed en largas jornadas, por lo cual se constituyó en elemento fundamental en la redistribución de bienes.

---

60 Para una información completa sobre los orígenes y domesticación de los camélidos en los andes centrales véase su libro *Los camélidos sudamericanos. Una introducción a su estudio*. Instituto Francés de Estudios Andinos. Lima, 1996.

La alpaca (*Lama paco*) no resiste carga alguna, pero su lana es más fina y apreciada. Mejor aún es la lana de la vicuña (*Lama vicugna*), inigualada por su calidad y textura, pero este animal no fue domesticado lo mismo que el guanaco (*Lama guanicoe*) que es uno de los animales más ariscos que se conoce. A ambos se los cazaba con trampas o con sistemas de rodeo (*chaco*). No se utilizó la lana del guanaco pero su carne sirvió de alimento.

En la época de los incas los camélidos tuvieron enorme importancia tanto en la economía cuanto en el culto religioso. El incremento o disminución de los rebaños produjo cambios significativos en la estructura económica y social de los ayllus, sobre todo en las regiones de pastoreo. Para los sacrificios religiosos existían rebaños especialmente señalados, como también para la economía de las guacas. Entre los quechuas los animales rituales de más valor eran las llamas negras o de color oscuro y entre los collas las llamas blancas. Refiere Tshudi que cada mañana se sacrificaba una llama blanca en el Templo del Sol en el Coricancha, que en cada fiesta se sacrificaban por lo menos cien y en las grandes festividades del Cusco hasta mil y más animales. Dice Murra que en tiempo de los incas los rebaños de la iglesia estaban cuidadosamente divididos por colores, que cada divinidad o cada circunstancia tenían sus particularidades que se reflejaban en el calendario ceremonial: cien llamas de color pardo eran sacrificadas para asegurar el crecimiento de los maizales, para propiciar las lluvias se sacrificaban cien llamas blancas, color favorito del Sol.<sup>61</sup>

La importancia socioeconómica de los rebaños de camélidos se trasunta en multitud de formas y en todos los aspectos de la vida social del imperio. Los rebaños, como la tierra, eran del Estado, de las guacas y de la comunidad y entre los grupos de pastores eran también asignados al núcleo familiar. Los animales poseídos individualmente

---

61 Murra, John, V.: *Formaciones económicas y políticas del mundo andino. Rebaños y pastores en la economía del Tahuantinsuyu*. Lima. Instituto de Estudios Peruanos. 1975.

parece que fueron resultado de dádivas o dones concedidos por los señores, pero debieron ser tan pocos que no se hallan mayores datos en las crónicas que se refieren a la reglamentación de este tipo de posesión.

La llama tomó parte importante en la mitología andina, siempre como animal benefactor y compañero de los humanos. En varios mitos interviene anunciando las catástrofes que se aproximan. Gracias a la llama, un hombre escogido y predestinado se salva él y su familia de la destrucción total que marca el comienzo de cada nueva era y cumple el papel que le cabe en la regeneración que sucede al cataclismo mítico. Tal es el caso, por ejemplo, en la mitología de Huarochirí recogida por el padre Ávila.

La domesticación del cobayo o cuy (*Cavia porcellus*) significó la posesión de otra fuente de alimento proteínico valiosa para el hombre andino y su carne se convirtió después en potaje ritual y vianda festiva. En algunos sitios de la sierra central, por debajo de los 4000 metros de altitud, son abundantes los restos de cuy en los niveles culturales tempranos, es decir, en aquellos que arrojan fechados entre los 9000 y 6000 años, pero se trata de restos de las especies *Cavia tschudi* y *Cavia aperea*, es decir de especies silvestres, la situación no ha sido definida con respecto al cuy doméstico (*Cavia porcellus*). Parece que el cuy fue domesticado en los valles interandinos con altitudes inferiores a las punas, hace 6000 años. De época más tardía, está presente en los niveles precerámicos de Kotosh, como en el Templo de las Manos Cruzadas cuando ya estaba domesticado.

El cuy sigue teniendo importancia en la alimentación como en la medicina mágica de los peruanos. Su carne es tradicionalmente apreciada desde los tiempos más remotos. Dice Bernabé Cobo que los aborígenes estiman la carne de cuy como un potaje “más que otro alguno de los delicados que los españoles tienen”. También fue animal ritual muy usado en las ofrendas y sacrificios menores y es todavía elemento valioso en las prácticas de diagnóstico de enfermedades. Pasando al animal por el cuerpo de un paciente y examinando

sus entrañas los curanderos aborígenes dicen ver en ellas –como en la aruspicina de los romanos– el mal que lo aqueja. Su grasa es utilizada de distintas maneras como apósitos o pomadas que sirven solas o combinadas con otros elementos para curar diversos males. La única referencia que hemos hallado con respecto a una divinidad protectora de los cuyes está consignada en la *Relación de los Agustinos* de 1560, la cual nos informa que se llamaba *Paiguinoc* y era guaca de los indios caxamarcas y huamachucos.

El perro –en quechua *allco* y en aymara *anokaro*– no fue animal comestible entre las culturas del área cotradicional andina. En todo caso su carne fue tenida como remedio entre algunos grupos como los guancas, a quienes los quechuas les llamaban despectivamente “comedores de perros”. Fue animal importante como amigo, compañero y auxiliar de los humanos en los afanes de buscar sustento en la cacería, pero de manera especial en la esfera simbólica. En cuanto a su antigüedad, el perro (*Canis familiaris*) aparece en Ayacucho, en Jayhuamachay, en la fase puente, con una antigüedad de entre 11000 y 9000 años y con mayor seguridad en los yacimientos de Lauricocha, Panaulauca y Uchumachay, encontrados por Cardich, Matos y Kaulicke, respectivamente, con una antigüedad promedio de unos 5500 años a.C. Piensan algunos autores que el perro arribó al área andina ya domesticado acompañando a los primeros pobladores, pero también es posible que su domesticación haya tenido lugar repetidas veces teniendo en cuenta que los antecesores de lobos y perros se hallaron distribuidos por todo el mundo, incluyendo Sudamérica, y que se conoce tantos tipos que la progenie de las distintas familias y especies no ha sido aclarada. La aparición de las diversas razas y tipos de perros es producto de procesos de domesticación en los cuales ha intervenido el hombre de diversas maneras. El perro americano más antiguo del que tenemos noticias es el de Idaho con unos 20000 años de antigüedad.

En el Perú Antiguo se conocieron por lo menos seis tipos de perros, entre ellos el *Canis ingae pecuarius* un tipo de perro pastor; otro es el zorrero de tipo más bien largo, el *Canis ingae vertagus Nebrin*;

otro parecido al dogo, el *Canis ingae molloseidos*, dentro de los que se encuentran el “perro amarillo de Parakas”, el “perro mudo” encontrado y descrito por los españoles, y el perro *viringo* o *calato* mal llamado “perro chino” por corrupción del apelativo que le dieron los hispanos, “perro chimo” (de Chimú) –donde lo vieron por primera vez–, identificado después como perro peruano sin pelo.

El clásico estudio de Pedro Weiss, *El perro peruano sin pelo*,<sup>62</sup> nos hace saber que este tipo de cánido no es una raza en el sentido zoológico, sino una variedad teratológica y que la falta de pelo, así como sus demás características, son síntomas de un síndrome de *hippoplacia ectodérmica* familiar. La persistencia de estas características es genéticamente dominante y se mantiene en los especímenes actuales a pesar de los cruzamientos y del tiempo transcurrido. Los ejemplos de perros prehispánicos en las representaciones de la cerámica muestran los mismos caracteres, prueba con que cuenta la ciencia de la rigidez genética de una mutación y sus asociaciones alélicas.

Otra cosa que despierta curiosidad es la relativa a las referencias de los cronistas más tempranos que insisten en que los perros americanos no ladraban, tratándose especialmente del perro sin pelo mexicano. Parece que la facultad de ladrar no es connatural al *Canis familiaris*, sino más bien aprendida. En este caso, como advierte Weiss, se trataría de una adquisición cultural: “Los perros de los esquimales –dice en una nota de su libro– lanzan gruñidos y aúllan pero no ladran, lo mismo ocurre con los perros africanos basangui, que por no ladrar se pusieron de moda en Europa”.

Las agudas facultades sensitivas del perro han servido de base para considerarlo como intermediario entre el mundo conocido y el mundo ignoto de la imaginación, por ello se le atribuye el presentimiento de hechos futuros, pero sobre todo sus posibilidades de penetrar en el “más allá”. Según patrones de creencia extendidos en

62 Weiss, Pedro: *El perro peruano sin pelo*. Publicaciones del Museo Nacional de Antropología y Arqueología. Lima, 1936.

toda América, el perro es el guía de los muertos en el camino hacia su destino definitivo. Refiere el padre Arriaga que los indígenas piensan que “los muertos van a la tierra del silencio pasando por un puente y conducidos por perros negros, que en algunas partes los crían para este fin”. Por nuestra parte, hemos sido testigos de la preocupación de una persona por encontrar y sacrificar un perro para guiar el alma de un difunto en el camino al más allá. Es costumbre vigente en muchas comunidades andinas que debe ser el yerno quien provea este animal como guía cuando muere su suegro. De esta manera, el perro tuvo para los antiguos andinos una importancia especial tanto en la vida cuanto en la muerte y los atributos con los que lo identificaban y lo ligaban con él fueron incorporados en el orden simbólico como realidades de gran trascendencia.

### **Rojo y negro: el prestigio mágico de los *guayruros***

Las semillas de color rojo y negro intensos de la *Erythrina coralloides*, conocidas con el nombre vernáculo de *guayruros*, siguen gozando de singular prestigio mágico en la extensa región donde se desarrollaron las antiguas culturas del Perú. Se los encuentra en las tumbas y se los aprecia como amuletos que atraen la fortuna y la buena suerte, actualmente se los lleva en los bolsillos, en monederos y en bolsitas especialmente confeccionadas junto con otros objetos simbólicos como granos de trigo, monedas y pequeñas imágenes de santos. También los *guayruros* son usados en collares, en pulseras y engastados en plata como prendedores. Se los halla infaliblemente entre los objetos que conforman la *mesa* de los brujos y curanderos y se los emplea en las tenidas mágicas para curar a los asistentes a quienes la presencia de los espíritus les ocasiona “mareación” o dolor de cabeza.

Hay unas pocas variedades de *guayruros*, unos más grandes como granos de frijol y otros más pequeños como lentejas, pero redondos; los más frecuentes son los rojinegros y los de color rojo entero

llamados “guayrurus machos”. El árbol de la *Erythrina coralloides* es frondoso, bastante elevado y tiene hojas trifoliáceas, crece en algunos valles de la costa, en la selva y en la ceja de selva. Pertenece a la familia de las leguminosas, su nombre vernáculo deriva de las voces quechuas *guayra*, que quiere decir viento, y *ruru* que significa fruto, semilla: “semilla del viento”. Los primeros occidentales que los mencionan son Bernabé Cobo y Polo de Ondegardo, este último dice: “... así adivinan los sucesos, [con] una manera de frisoles colorados llamados guayros y otras diferentes cosas, que hasta el día de hoy los usan para género de suertes”.

Cuando hemos preguntado la razón por la que se usan los guayros, nunca hemos obtenido respuesta concreta, quienes los usan responden simplemente “...traen buena suerte”, “...dicen que es bueno para el mal de ojo”, “...son buenos diz que para el corazón”, “...traen plata”. Sin embargo, es evidente que se hallan inmersos en un contexto simbólico que envuelve todo y que guía consciente o inconscientemente las formas de comportamiento. La estimación de los *guayrurus* data de tiempo muy antiguo y ha tenido enorme amplitud puesto que, como se dijo, se los ha encontrado en enterramientos de diversas épocas y lugares.

Así, pues, encubiertas por el simbolismo que subyace en los planos del comportamiento mágico, son formas de pensamiento que no se expresan concretamente en el plano de la experiencia inmediata. Como hemos visto anteriormente, el color rojo se manifestaba en las prácticas mágico-religiosas de los antiguos peruanos y se sigue manifestando en los herederos de algunas de sus tradiciones como una *significata* dominante que concentra una serie de significados relacionados con la vida y la sangre, con el día, el sexo y otras categorías existenciales; y constituye un elemento irreducible de un contexto ritual, es decir, un componente que sugiere un tipo de comportamiento formal, prescrito para ocasiones relacionadas con seres o poderes sobrenaturales.

Esta cualidad sugestiva del rojo se debe al hecho de que los colores, como las formas o los sonidos, sirven para representar en

patrones relativamente simples o en sus combinaciones, contextos particulares de situaciones en los que tienen lugar experiencias emocionales significativas. Resulta obvio, en cuanto a la naturaleza de este simbolismo, que se trata de un símbolo en el cual, por sus atribuciones analógicas, se concentran las inferencias de un contenido propio y global, es decir, se trata de un símbolo de *condensación*.

El color negro (*yana*, en quechua) en determinados contextos del simbolismo autóctono se presenta como contrapuesto al rojo (*puca*). En términos casi generalizados significa el tiempo indeterminado y lejano que precede a los orígenes, la etapa primordial de las tinieblas, la noche oscura y germinal (como el *nigredo* alquímico) y también la muerte. Es el color de las regiones interiores o subterráneas, del ocultamiento donde yacen los poderes desconocidos. En muchos mitos y leyendas andinas aparecen llamas y cuyes negros, así como otros animales y objetos de este color, con significados bastante elocuentes.

En cada guayruro, en el intenso contraste de los colores fundamentales y primigenios –rojo y negro– se cifran la oposición y a la vez se concentran las categorías básicas de la existencia: vida–muerte, día–noche, luz–oscuridad, aparición–desaparición, arriba–abajo. Como el *ying yang* de los orientales, el guayruro representa la distribución dualista de las fuerzas del mundo. No es otra cosa que una unidad de la medieval *coincidentia oppositorum* del universo, la conjunción de los contrarios.

Los símbolos de condensación están saturados de emotividad y como dice Sapir “golpean” contra las profundas raíces del inconsciente, difundiendo sus cualidades emocionales hasta formas de conducta y situaciones que, aparentemente, se hallan muy lejos del significado original del símbolo. En los símbolos rituales dominantes –los colores rojo y negro– se concentran todos aquellos aspectos del comportamiento asociados con las cualidades y patrones culturales que sugieren su analogía y que, las más de las veces, no pueden ser interpretados por los actores o usuarios, quienes no se percatan de su significado si se les pide que interpreten al símbolo fuera del

contexto de su actividad inmediata. Si bien, como decimos líneas atrás, cuando en diferentes lugares y oportunidades hemos preguntado por su naturaleza y funciones mágicas, hemos obtenido respuestas vagas y en ciertos aspectos contradictorias. Pero en todas partes, como característica común y fundamental, los *guayruros* gozan de cualidades propiciatorias y protectoras que se insertan en el contexto numinoso de cada grupo.

### El *mullu*, la concha sagrada

Un elemento de importancia excepcional por su significado simbólico a través del cual se explican en gran medida determinados mecanismos del control ideológico, político y económico en las sociedades andinas, fue el *mullu*, así llamada en quechua la concha del *Spondylus*, molusco de concha bivalva espinosa de borde rojo, que era tenido como la ofrenda predilecta de dioses y huacas e indispensable para hacer llover. Se encuentra *mullu* en casi todos los yacimientos arqueológicos desde los tiempos precerámicos. El *mullu* cumplía tres funciones fundamentales: 1) como ofrenda en las peticiones a los dioses, entera o en pedazos; 2) como ofrenda funeraria de la élite; y 3) como adorno y ornamento representativo de la nobleza.

Sin embargo, el *mullu* no es producto del mar peruano, solo se halla en mares del Pacífico tropical, a los que no llega la fría corriente del Perú, entre la península de Santa Elena, en Ecuador, y el golfo de California, y su extracción requiere de gran esfuerzo porque se halla entre 25 y 50 metros de profundidad. Los especialistas han reconocido seis subespecies de *Spondylus*, dos de las cuales, el *Spondylus calcifer*, grande y con el borde interno de color púrpura rojizo, y el *Spondylus princeps*, algo más pequeño y con el borde granate, fueron los más usados por los antiguos peruanos.

El *mullu* era tenido en el Perú antiguo como alimento preferido de las divinidades especialmente del Rayo, que enviaba la lluvia, y a quien se le ofrecía como tributo. Se lo encuentra en contextos

rituales en los yacimientos arqueológicos desde los tiempos precerámicos hasta la época de los incas. Su presencia como objeto de “comercio” exótico se ha documentado en la sierra sur de Ecuador en fecha tan temprana como 3000 a.C.<sup>63</sup> y en el segundo milenio antes de nuestra era fueron los pueblos de los andes centrales los que más *mullu* consumían. Aparece en Paloma, Los Gavilanes, Áspero, Caral, La Galgada, Kotosh y otros yacimientos de finales del Precerámico y comienzos del Formativo.

Donde ya se presenta con atributos de gran contenido simbólico es en el Obelisco Tello, donde la concha del *Spondylus* se muestra delante del Gran Caimán y es como la interpreta Lathrap no solo un emblema femenino, sino que se ha convertido ya en el símbolo de la lluvia y del agua en conjunción con el pez de cola marcada con franjas anulares.<sup>64</sup>

Desde el Formativo la región central andina se convirtió en el área de mayor demanda de *mullu*, hasta la época de los incas. Dice Murra:

Millones de seres humanos, agricultores andinos necesitaban cantidades que podríamos considerar industriales [de *mullu*] ya que en forma de pedazos triturados o en polvo le ofrecían a sus dioses para evitar la sequía que siempre amenazaba a los cultivos altoandinos.<sup>65</sup>

Así, pues, el *mullu* se tornó en objeto del más alto valor simbólico redistribuido por las jefaturas y estados, y lógicamente en una

---

63 Marcos, Jorge: “De ida y vuelta a Acapulco con mercadería de *mullu*”. En *Arqueología de la Costa Ecuatoriana*. Nuevos enfoques. Vol. 1. 1986. Escuela Politécnica del Litoral, p. 167.

64 Lathrap, Donal P.: “Gifts of the Caiman: some thoughts on the subsistence basis of Chavín”. En: *Variations in Anthropology*. Urbana. Donald W. Lathrap and Jody Douglas, editors. Illinois Archaeology Survey. 1973.

65 Murra, John V.: *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1975, pp. 255–267.

de las formas más eficaces de control social, puesto que los ritos de la religión estaban controlados por los grupos de poder político. El *mullu* fue monopolio de estos grupos, como lo fue la coca en tiempo de los incas. No sabemos exactamente como eran redistribuidas estas conchas y a cambio de qué, pero sí que eran sumamente estimadas “más que el oro y que las perlas”, como dicen los cronistas, por encima de cualquier otro objeto de valor y destinadas principalmente como ofrendas. En los ritos y tradiciones de Huarochirí, recogidas por Francisco de Ávila a principios del siglo XVII, se menciona un hecho que se refiere a la ofrenda de un hombre que iba cerca a la laguna de Mullucocha a ofrecer un sacrificio al huaca Huallallo, divinidad que había hecho llover fuego y se hallaba en lucha contra Pariacaca, el otro huaca que triunfó en la lucha entre ambos dioses según la mitología de Huarochirí. Es un mito muy sugestivo y hay que leerlo también entre renglones:

... Entonces llegó un hombre llorando. Llevaba en brazos a uno de sus hijos; traía también ofrendas de mullo, de coca y de ticti que iba a sacrificar a Huallallo. / Uno de los hermanos de Pariacaca le preguntó: “Hijo, ¿a dónde vas llorando así?” / El hombre le contestó: “Padre, llevo a mi hijo querido para dárselo de comer a Huallallo” “Hijo, ¡no lo hagas! Llévalo de nuevo a tu comunidad; dame a mi ese mullo, esa coca y ese ticti y después regresa a tu casa, llevándote a tu hijo”. “Después de cinco días vas a volver aquí para ser testigo de mi lucha [contra Huallallo]. Si lo venzo, gracias a la cantidad de agua que dispongo, me dirás: “Es nuestro padre el que triunfa...”<sup>66</sup>

En otra parte de esta misma relación, cuenta Ávila que cuando el Inca, agradecido por el triunfo que le hizo tener en una batalla, fue a reconocerlo ante Macahuisa, hijo de Pariacaca, y mandó que se le ofrendara comida, Macahuisa le dijo: “Yo no suelo comer estas cosas” y le pidió que le trajera *mullu* (p. 347).

66 Tylor, Gerard: *Ritos y tradiciones de Huarochirí del siglo XVIII*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1987, p. 147.

Las conchas enteras se echaban en las lagunas, ríos y puquios para propiciar la lluvia; enteras o en pedazos se depositaban como ofrendas funerarias en las tumbas de personajes importantes y como joyas y ornamentos eran usadas por la nobleza. Con el *mullu* se fabricaban petos y collares, pendientes, orejeras, etc. engastado en plata y otros metales, así como chaquira que se combinaba con finos tejidos, se enchapaba en esculturas de madera y fabricaban brazaletes combinándolo con turquesa y lapislázuli. Se ha encontrado talleres desde épocas tan tempranas como Chavín, en los que se trabajaba *mullu* en figurillas, chaquiras y otras formas. En los yacimientos del norte donde se labraba el *mullu* junto con otras conchas de nácar, perlas y delicadas gemas en talleres especiales. Hockengheim describe un taller en Tumbes donde se trabajaba el *mullu* en la época prehispánica.<sup>67</sup> En la actualidad sigue siendo usado en la elaboración de bellos adornos.

Dice Marcos que el intercambio de *Spondylus* unió dos regiones de la América nuclear en la que se habían desarrollado dos sistemas de control económico, el sistema mesoamericano, que era un sistema de mercado establecido desde el Período Clásico, en el cual “comerciantes profesionales” privilegiados se encargaban de los artículos de distribución y de intercambio de objetos exóticos, y el sistema de intercambio de la región andina, que consistía en la red de distribución y asignación de productos y señala qué funcionarios de las burocracias de los andes centrales estaban a cargo de la distribución de bienes y servicios, entre ellos del *mullu*.

Como escribe Hocquengheim es posible pensar que en el Horizonte Temprano fue Chongoyape, en el valle de Lambayeque, el “puerto de intercambio” desde el cual los cupisniques controlaban la entrada de las conchas a los andes centrales. Durante el Período

---

67 Hocquengheim. Anne-Marie: “En torno al *mullu*, manjar predilecto de los poderosos inmortales”. En: *Spondylus: ofrenda sagrada y símbolo de paz*. Fundación Telefónica del Perú. Lima, 1999.

Intermedio Temprano fueron los mochicas quienes controlaron la entrada del *Spondylus* desde el valle del Alto Piura, funcionando Vicos como “puerto de entrada”. En el Horizonte Medio la red de intercambio estuvo tal vez controlada desde Pachacamac, en la costa central. En el Período Intermedio Tardío los chimús, desde Chan Chan controlaban la entrada del mullo por Tumbes, que funcionaba hasta la conquista española como “puerto de entrada” del *mullu*.

Los incas, desde el Cusco, ejercieron el control de las redes de intercambio establecidas desde épocas anteriores.<sup>68</sup> Parece que en la costa funcionaba otro centro de intercambio controlado por los chinchas. María Rostworowski hace referencia a un funcionario denominado *Mollo Chasqui Camayoc*, el cual debió controlar la redistribución del *mullu*.<sup>69</sup> Cuando venían los conquistadores españoles en la nave que comandaba el piloto Bartolomé Ruiz se toparon con una balsa nativa que se dirigía al norte para intercambiar productos peruanos por *mullu*, su puerto de salida era Salango.

A la llegada de los españoles se consumían enormes cantidades de *Spondylus* en la región andina, por lo que algunos de ellos no perdieron tiempo en dedicarse a su comercio. Cien años más tarde, pese a la labor de los extirpadores de idolatrías y a su prohibición por la Iglesia, el tráfico continuaba.

En la iconografía mochica se encuentra al *Spondylus* asociado con el mar, la mujer, el agua, la sangre, la plata y la Luna porque el *mullu* es al mismo tiempo símbolo de la feminidad y del origen. Con la sangre la analogía es por el rojo, color del “mas allá”. Con el mar porque representa su medio mismo, con la Luna (*Si*, en lengua yunga o mochica) había enorme afinidad por el hecho de ser femenina y la mayor divinidad. A la Luna se le atribuía el crecimiento

68 Hocquengheim, Anne-Marie: “Rutas de entrada del *mullu* en el extremo norte del Perú” En: *Bulletin de l’Institute Français d’Etudes Andines*, 1993 (3): 701-719.

69 Rostworowski, María: “Pescadores, artesanos y mercaderes del Perú prehispánico”. En: *Revista del Museo Nacional* t. XLI Lima, 1975, pp. 309-349.

de las cosechas y se la consideraba más poderosa que el Sol porque aparecía de día y de noche. El mar (*Ni*) era otra divinidad de las más importantes a la que se le ofrecía harina de maíz blanco, plata y *mullu*. La plata fue el metal simbólico de la Luna, también de la mujer. Cordy-Collins hace un interesante análisis de la presencia del *mullu* en representaciones ceremoniales en huacos mochica.<sup>70</sup>

La pregunta que nos queda es entonces: ¿En virtud de qué propiedades adquiere el *mullu* tal fuerza simbólica? o, desde la perspectiva de Turner, ¿qué *significata* (conjunto de significados) determinan el intenso carácter simbólico del *mullu*? La concha del *Spondylus*, como símbolo de condensación, se ubica evidentemente en el polo sensorial y sus significados son “franca y escandalosamente fisiológicos”. En efecto, la concha o venera es símbolo universal del mar y en especial del nacimiento y la aparición porque representa la puerta por donde todos venimos a este mundo. El nacimiento de Venus en la mitología occidental tiene una evidente conexión. Así mismo, Jesucristo fue bautizado con una concha y en la arquitectura cristiana la venera labrada sobre las portadas de sacristías y bautisterios es símbolo objetivo de nacimiento al cristianismo. Según Eliade, la concha tiene relación con la Luna y la mujer. En su sentido favorable relacionado con el agua fue en el Perú Antiguo consecuencia obvia de la necesidad de la lluvia para la agricultura y la vida. Este sentido favorable procede de hallarse la concha asociada a la mujer y al mar como fuentes de fertilidad. El color rojo acentuaba su simbolismo por estar directamente relacionado con el *más allá*.

---

70 Cordy-Collins, Alana: “La sacerdotisa y la ostra: ¿queda resuelto el enigma del *Spondylus*?”. En: *Spondylus: ofrenda sagrada y símbolo de paz*. Lima, Fundación Telefónica. 1999.

### III. RECIPROCIDAD Y REDISTRIBUCIÓN: BASES DEL ESTADO ANDINO

#### **¿Qué tipo de entidad es el Estado?**

Pese a que frecuentemente suele ser cosificado, el Estado no tiene existencia material, ni siquiera fue abstraído —que sepamos— hasta el siglo XV. Sin embargo, ha sido la base en el desarrollo de todas las civilizaciones. Como el parentesco, como la religión y como muchas otras entidades incorpóreas, el Estado, como quiera que se le haya denominado, es un sistema político de convivencia social inducido por los grupos de poder cuando ha crecido la población, se ha desarrollado la tecnología, ha surgido la especialización en el trabajo y se han logrado significativos excedentes en la producción.

Todas las definiciones son relativas, puesto que dependen del énfasis que se ponga en los atributos de lo definido, pero desde el punto de vista de la antropología política se puede definir al Estado como *la organización política de una sociedad compleja, cualesquiera que sean su momento histórico, su lugar de formación y sus particularidades culturales y cuyo rasgo distintivo es la regulación coactiva del orden social a través de un sistema normativo*. Es conveniente subrayar que es la complejidad de las formas de vida social lo que determina la aparición del Estado, que a su vez exige la concentración, acumulación y monopolio del poder y de la fuerza para la institucionalización del orden público.

Pero no fue la sola coacción la argamasa del Estado: el Estado es una necesaria forma de vivir de las sociedades complejas cuyos mecanismos de interacción social se extienden más allá de los vínculos del parentesco. Los autores coinciden en que todas las sociedades complejas se presentan estratificadas. En consecuencia, entendemos por *sociedad compleja* la sociedad en la que se da una verdadera división del trabajo, esto quiere decir que la producción se lleva a cabo por especialistas que logran excedentes controlables y redistribuibles de los bienes producidos y que los grupos sociales se hallan conformados por estratos (castas o clases) bien definidos.

La existencia del Estado requiere de tres componentes fundamentales: 1) sociedad, 2) dominio territorial y 3) aparato de gobierno. Pero como factores o requisitos que intervienen necesariamente en la formación, así como en las funciones y el mantenimiento del Estado, consideramos los siguientes:

- 1) Instauración de un poder que entraña todas las instituciones de la sociedad (soberanía)
- 2) Estratificación social
- 3) Manipulación de la ideología (mito y religión)
- 4) Control de la producción
- 5) Manejo de la reciprocidad y de la redistribución
- 6) Manejo y control de la tecnología
- 7) Sistemas de cuenta y registro
- 8) Contexto normativo
- 9) Burocracia
- 10) Aparato de represión o fuerza militar, eventual o permanente.

Estos factores o requisitos para marcar la existencia de un Estado son concomitantes, de manera que si la coexistencia de alguno de ellos no es revelada por la arqueología lo confirma la presencia de

cualquiera de los otros, porque son partes necesariamente articuladas en la estructura del Estado.

Robert Carneiro, uno de los más notables estudiosos de los orígenes y formación del Estado, propone una teoría en la que incorpora tres factores que concurren a la formación del Estado:

- 1) Circunscripción ambiental,
- 2) Incremento de la población y
- 3) La guerra.

La circunscripción ambiental puede ser física o social y los entornos circunscritos pueden ser “islas o nichos ecológicos” de recursos en terrenos áridos, en las llanuras de los ríos, en los oasis y valles con arroyos. La circunscripción social existe cuando las sociedades vecinas bloquean la expansión, la emigración o el acceso a los recursos.

Carneiro toma la faja costera del Perú –una de las regiones más áridas del planeta– para ilustrar la formación del Estado a través de la interacción de las circunscripciones medioambientales, del incremento de la población y de la guerra. Señala que los primeros cultivos se hallaban limitados a los valles de los ríos, cada uno de los cuales estaba circunscrito por el desierto al norte y al sur, al este por las montañas y al oeste por el océano Pacífico. La transición a la producción de alimentos a través de la agricultura fomentó el incremento de la población, se construyeron nuevas aldeas y se produjeron agresiones y saqueos entre los pobladores del mismo valle y la tierra se volvía escasa en la medida que crecía la población y proliferaban las aldeas. La presión de la población y la escasez de la tierra se volvieron comunes en todos los valles ya que estaban circunscritos y cuando un poblado conquistaba a otro los vencidos eran sometidos a los vencedores debido a que no tenían a donde ir. Los pueblos conquistados solo podían mantenerse en sus tierras si aceptaban pagar tributo a sus conquistadores, para lo cual tuvieron que intensificar la producción haciendo uso de nuevas tierras para producir más alimentos. Con mayor esfuerzo y una mayor cuota

de trabajo pudieron cubrir sus necesidades de subsistencia y pagar tributo a los conquistadores que se convirtieron en clase dominante. Los habitantes de los poblados lograron mayores áreas de cultivo a través de nuevas tecnologías como el regadío y aterrazamiento.

Aquellos peruanos súbditos de los primeros Estados fueron forzados a pagar tributo, a aceptar la dominación política y a intensificar la producción por factores que escapaban a su control y una vez establecidas estas formas de dominación se desarrollaron con mayor incidencia todas esas tendencias. Aumentó la población, se intensificó la guerra y con el tiempo los poblados se unieron bajo jefaturas. Los primeros Estados se desarrollaron cuando la jefatura de un valle conquistó a las otras. Con el paso del tiempo creció la capacidad política de los valles que comenzaron a luchar y los vencedores sometieron a los vencidos dando origen a nacientes imperios.

La secuencia de Carneiro muestra los siguientes quince pasos: 1) se inicia el cultivo de los valles de los ríos, 2) aumenta la población, 3) nacen nuevos asentamientos, 4) surge la guerra entre los poblados del mismo valle, 5) se produce un nuevo aumento de las poblaciones, 6) conflictos por la tierra dentro del mismo valle, 7) los pueblos conquistados pagan tributos, 8) técnicas agrícolas permiten el cultivo más intensivo, 9) continúa el aumento de la población, 10) se intensifica la guerra, 11) se forman unidades políticas más amplias (jefaturas), 12) entran en guerra las jefaturas, 13) se forman Estados en los valles a medida que una jefatura conquista a las restantes, 14) surge la guerra entre los Estados de los valles y 15) los vencedores crean grandes imperios.<sup>71</sup>

---

71 Carneiro, R.L.: « A theory of the origin of the state » En: *Cience* 169. 1970, pp. 722-738.

Carneiro, R.L. : « The chiefdom: Precursor of state » En: G.D, Jones y R.R Kautz (comps.) *The Transition of Statehood in the New World*. Cambridge University Press. 1981, pp. 37-79.

No es solamente razonable, sino plausible la teoría de Carneiro y una guía útil para entender este proceso. En términos generales, parece haber sido así la secuencia como se desarrolló el Estado en el Perú antiguo. Sin embargo, pudo no haber sido condición universal la asociación entre densidad de población y organización estatal. Como advierte Stevenson, los Estados tienden a ser poblaciones grandes y densas, pero el aumento de la población y la guerra, dentro de determinadas circunscripciones, no han sido suficientes para explicar su formación en algunos lugares bien observados como en Nueva Guinea, en las tierras altas de Papúa, donde algunos valles tienen densidades de población similares a las de muchos Estados y donde también la guerra está presente, pero no emergieron Estados.<sup>72</sup> Por su parte, manifiesta Kottak: “En la teoría de Carneiro tenemos una propuesta importante que explica la formación del Estado, pero no en todos los casos”.<sup>73</sup>

### **Reciprocidad y redistribución en el Perú Antiguo**

La institución fundamental y la más significativa que tipifica a la Civilización Andina y la diferencia de las otras civilizaciones universales, fue el uso riguroso de la reciprocidad y la forma como ésta funcionaba en las sociedades y en todos los niveles sociales, tanto en las etnias y jefaturas cuanto en los estados e imperios.

Como punto de partida para comprender la dimensión de la reciprocidad empecemos preguntándonos ¿qué hace que se junten los hombres en sociedad? Para Simmel la sociedad es “una unidad objetiva que se expresa en las relaciones *recíprocas* entre sus elementos

72 Stevenson R.F.: *Population and Political Systems in Tropical Africa*. Columbia University Press. 1956.

73 Kottak, Conrad Phillip: *Antropología. Una exploración de la diversidad humana*. McGraw-Hill Inc. 1996.

humanos”.<sup>74</sup> Explica que la reciprocidad entre los hombres nace de impulsos específicos que pueden ser, por ejemplo, eróticos, religiosos o asociativos, o de fines humanos especiales, tales como la defensa o el juego, y señala:

Hasta ahora las ciencias sociales solo han estudiado unos pocos tipos de relaciones recíprocas, principalmente económicas y políticas; pero en realidad existen innumerables variedades de relaciones interactivas, entre las que cuentan fenómenos tan habituales como el mirarse el uno al otro, el comer juntos, el escribirse cartas, el ayudar a otros y recibir expresiones de agradecimiento por ello. *La sociedad, pues, se refiere a los individuos en sus múltiples relaciones recíprocas*, y el comprenderla exige el análisis de la interacción psíquica.<sup>75</sup>

Por su parte Emile Durkheim analizó el problema refiriendo la unidad social a determinadas fuerzas coercitivas como la *conciencia colectiva*, las *representaciones colectivas*, las *corrientes sociales* y la *mente grupal*.

El conjunto de creencias y sentimientos comunes al término medio de los miembros de una misma sociedad, forma un sistema determinado que tiene vida propia: podemos llamarlo *conciencia colectiva* o *común* ... Es pues algo completamente distinto a las conciencias particulares aunque solo se realice en los individuos.<sup>76</sup>

Pero el mismo Durkheim no llega a alcanzarnos una respuesta que explique la cuestión sobre bases epistemológicas más razonables, puesto que, según él, la integración se logra por medio del sistema de valores en el cual los individuos participan de sentimientos

---

74 Georg Simmel: *Sociología. Estudio sobre las formas de socialización*. Espasa-Calpe Argentina. Buenos Aires, 1939.

75 George Simmel: En Nicolás Timasheff: *La teoría sociológica*. Fondo de Cultura Económica. México, 1961, p. 132.

76 Emile Durkheim: *La división del trabajo social* (1893). Ed. Shapire. Buenos Aires, 1964, pp. 79-80.

comunes mediante la *conciencia colectiva*. La contrapregunta sería entonces ¿cuál es la razón de ser del sistema de valores y cuáles los fundamentos de la conciencia colectiva? Y es que Durkheim establecía una dicotomía rígida entre individuo y sociedad; para él la sociedad tenía existencia y autonomía específicas, afirmaba que los hechos sociales eran externos a los individuos y que solo podían ser explicados por otros hechos sociales. La cuestión nos lleva entonces a la base misma del problema: la naturaleza de la sociedad y aún más allá, a la razón de ser de la estructura social humana misma. Gracias al desarrollo de la genética y de la etología, hoy podemos explicarlo.

En el Perú antiguo no se conocieron la escritura ni la moneda, tampoco el comercio ni el mercado, como los entendemos ahora, aunque algunos autores aún no quieren convencerse de ello. En lo que se refiere al mercado, cualquiera que sea la manera que se lo entienda, este no existió en el Perú antiguo por la simple razón de que no hubo ámbito económico alguno en el que pudieran haberse confrontado la oferta y la demanda para fijar un precio, consecuentemente tampoco el comercio. Esto no quiere decir que no existieran formas de intercambio e, incluso, lugares donde se realizaba. El intercambio es una forma de reciprocidad económica (trueque), pero no se agota en él, ni mucho menos, el principio general y absoluto de la *reciprocidad* como se piensa comúnmente.

¿Cómo entonces se desarrolló la civilización andina, sin moneda ni mercado, con los Estados e imperios que surgieron en ella, como fueron Chavín, Moche, Nasca, Tiahuanaco, Wari, Chimú y el imperio de los Incas, que alcanzaron notables niveles de organización política y económica sin emplear la escritura, la moneda ni la economía de mercado? Empleando otros sistemas. Evidentemente, la escritura como la moneda y el mercado son instrumentos muy importantes y los mejor logrados que se conocen para el registro, la evaluación de las cosas y servicios así como la mecánica del intercambio, pero no son los únicos medios para alcanzar la

civilización, como es evidente por el desarrollo mismo de la civilización andina.

Se desarrollaron otros sistemas, siempre subestimados por los prejuicios etnocéntricos occidentales, pero que fueron tan funcionales, o más, como cualesquiera de los que se emplearon en el Viejo Mundo. El *quipu* cumplió una función muy importante como sistema de registro, lo mismo que la *yupana* como instrumento de cuenta. Pero lo fundamental es que las estructuras políticas y económicas estuvieron sustentadas en la obligación que tenía el Estado de reciprocitar con la redistribución de bienes y servicios el trabajo y las especies que recibía como tributo de sus vasallos.

Como bien se sabe, una cultura es un modo de vida socialmente aprendido con el cual la sociedad se enfrenta al medio para transformarlo y asegurar su adaptación y supervivencia. Cada cultura es causa y efecto de la interacción dialéctica tanto entre los individuos cuanto entre los grupos humanos con la naturaleza exterior y son las formas de satisfacer las necesidades individuales y sociales las que originan su *ethos* y su dinamismo. De manera, pues, que las instituciones, los patrones culturales o los sistemas de valores de una cultura no pueden ser calificados fuera de su contexto, ni comparados en cuanto a su funcionalidad con los de otras culturas con experiencias diferentes, puesto que se han desarrollado por causas diversas y en medios diferentes.

En cuanto a los principios y mecanismos con los que se estructuraron la economía y la política en la civilización andina, sin moneda ni economía de mercado, fue John V. Murra quien al aplicar al imperio Inca las categorías de reciprocidad y redistribución en su tesis *The economic organization of the Inca State* (Chicago, 1956) nos alcanzó un concepto clave para entender la naturaleza específica de las culturas que integraron esta civilización. Refiere Murra que el término *redistribución* le debe a Karl Polanyi “a quien escuché usarlo en 1951, pero el entendimiento y la aplicación del concepto a los andes se deriva de su experiencia africana, donde

el fenómeno es común y bien estudiado desde mucho antes de 1950".<sup>77</sup> En realidad, *el principio de reciprocidad* es usado por todas las sociedades, solo que de muy diferentes maneras. Pero en ninguna otra cultura con la organización, la eficacia y la funcionalidad que fue usada en los Estados del Perú antiguo. Las estructuras económicas y sociales del imperio Inca, como advirtió Polanyi y analizaron después Nathan Wachtel<sup>78</sup> y Maurice Godelier,<sup>79</sup> se pueden explicar con más claridad por la combinación de los principios de *reciprocidad* y *redistribución*.

En realidad, las formas denominadas reciprocidad y redistribución son dos momentos de un único y general *principio de reciprocidad*, solo que en un nivel más amplio de jerarquías entre las que median distintas instituciones. Así, en un primer nivel de interacción recíproca, llamada comúnmente *reciprocidad simétrica*, tenemos el *ayni* o forma de prestación de trabajo que se daba y aún se da en el ámbito de las unidades familiares en las que unas trabajan para los otros en las tareas del campo y en vías de reciprocidad directa; es decir, que el trabajo de unos en las tierras asignadas a los otros se recompensaba de la misma manera (el término *ayni* se entiende hasta ahora en lengua quechua como ayudarse mutuamente en el trabajo).

Un segundo nivel de reciprocidad, denominado *asimétrico*, está representado por la *minka*, en la lengua de los Incas, como forma de trabajo colectivo que se prestaba a las *huacas* y al curaca por los miembros del *ayllu* (linajes) o de las *llactas* (pueblos) para realizar las faenas del campo en las tierras de las huacas (deidades), del curaca o de los *mallkus* (antepasados de la nobleza) y también para construir

77 John V. Murra: *La organización económica del Estado Inca*. Siglo Veintiuno. México, 1978, p. 14.

78 Nathan Wachtel: *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española* (1530-1570). Alianza Universidad. Madrid, 1976, p. 96 passim.

79 Maurice Godelier: *Instituciones económicas*. Editorial Anagrama. Barcelona, 1981, p. 81 y ss.

caminos, puentes o adoratorios y obras de utilidad comunal. En este caso las *huacas* como el curaca no podían reciprocarse de la misma manera y lo hacían mediante dones.<sup>80</sup> En muchas comunidades andinas quedan remanentes de esta forma de reciprocidad para con las *huacas* en las tradiciones andinas del “pago a la Tierra” (*Pacha-Mama*), como en la actualidad al *Wamani* y a los otros los *apus*. El *pagapu*, *pampaku* o *kutichi* es un pago en retribución a los dones recibidos. La *minka*, en gran manera modificada, sigue siendo en muchas comunidades una prestación de trabajo para obras de bien común. Las tareas eran asignadas a las unidades domésticas, no a los individuos.

En el tiempo de los Incas el tercer nivel de reciprocidad asimétrica estaba representado por la *mita* (*mitachanacuy*), la forma de trabajo por turnos que prestaban al Estado inca los miembros de una determinada *llacta* (etnia, pueblo) como retribución por los dones y servicios recibidos, fundamentalmente por la redistribución de bienes y productos, así como por la protección y ayuda que les ofrecía. La *mita* era una suerte de tributo y base de la redistribución porque los bienes circulaban a través del imperio tanto porque eran obtenidos con el trabajo de los *hatunruna*, esto es de los tributarios, ya sea en las faenas agrícolas como en la fabricación de tejidos, cerámica, objetos de metal, etc. cuanto por el servicio que prestaban en su traslado, en la construcción de *collicas* (depósitos), tambos y caminos y en el cuidado y manejo de las recuas de llamas que servían para acarrear los productos. El carácter esencial de la *mita* consistía en que los *hatunruna* (tributarios) debían al Estado su fuerza de trabajo y no el producto de las tierras de los *ayllus*.

Por lo general, es el tributo debido al Inca lo que asegura la circulación de los bienes a través de todo el Imperio; ya sea que el producto de las tierras del Inca llegue directamente al Cusco o

---

80 Del modo en que lo explica Marcel Mauss en su famoso trabajo “Essai sur le Don, forme archaïque de l’en change” En: *Année Sociologique*, t. 1. Paris, 1923.

que el Inca transfiera de una región a otra los bienes acumulados en sus graneros.<sup>81</sup>

No conocemos aún mayores detalles acerca de las diferentes maneras en las que se resolvieron las formas de reciprocidad y redistribución en el Perú antiguo en los tiempos preincaicos, sin embargo no cabe duda que se elaboraron complejos y minuciosos procedimientos para regular estos principios, como se desprende de la arqueología y del hecho mismo de cómo se desarrollaron progresivamente las sociedades andinas hasta el Imperio Incaico, cuyas instituciones fueron acondicionadas a sus exigencias y necesidades, en el fondo heredadas de las culturas que les precedieron.

El término y concepto de reciprocidad es usado por etnólogos e historiadores de la economía referente y circunscrito al intercambio de bienes o de trabajo en las sociedades con economías no monetarias. Pero la reciprocidad es un principio universal pertinente a todo fenómeno de interacción social. Algo mucho más categórico, puesto que es la condición fundamental de la existencia y naturaleza de la sociedad humana.

## **El poder político**

Es inherente a la naturaleza de toda actividad humana el hecho de que algunos individuos pueden controlar el comportamiento de los otros, puesto que ningún grupo social puede funcionar en forma efectiva al menos que un individuo desempeñe las tareas de coordinar, dirigir e integrar los esfuerzos de los demás en las acciones colectivas, asumiendo con ello la responsabilidad de tales actividades. Los medios empleados en el control y conducción de las colectividades son de distinta naturaleza y varían desde la influencia implícita hasta

---

81 Wachtel, op. cit., p. 107.

la fuerza física y la coacción, pasando por la influencia sutil, la sugestión y la persuasión.

El ejercicio del poder, cualquiera que sean sus formas, es señal de prestigio y refleja la existencia de superioridad e inferioridad. No obstante, la posición social que da acceso al poder solamente puede convertirse en base de la estratificación si el poder es permanente y si está institucionalizado. En la práctica el grado de poder depende de la capacidad de un grupo para suministrar o privar.

El poder político, como la estratificación social, en sus bases más profundas reposa en la producción y en el control de un superávit económico, es decir, en la disposición de la cantidad de bienes que resulte superior a la suficiente para asegurar la continuidad de la existencia física de los miembros del grupo. Mientras una sociedad mantenga el nivel de la mera subsistencia ninguno de sus miembros podrá controlar más de la parte que le corresponde proporcionalmente a los bienes materiales y a los medios de producción, que son propiedad de todos. Pero, tan pronto como los recursos técnicos aumentan para producir más de un mínimo para la subsistencia, el superávit económico tiende a distribuirse desigualmente. Los excedentes son usufructuados y reclamados tanto por los individuos que tienen condiciones especiales sobresalientes para determinadas tareas en la redistribución, cuanto por aquellos que se desempeñan como intermediarios entre el grupo y las divinidades.

Todo orden social es un sistema de relaciones de poder con supraordinación y subordinación jerárquicas y de competencia y colaboración organizadas. El poder del Estado es mayor que el de todas las asociaciones e individuos que se encuentran en el área territorial del que se trate, por su control del sistema legal y porque posee la organización más poderosa y eficaz...<sup>82</sup>

---

82 *Diccionario de Sociología*. Henry Pratt Fairchild. Editor. Fondo de Cultura Económica. México-Buenos Aires, 1960, p. 224.

Las sociedades estatales están organizadas por lo menos en dos castas o clases ordenadas jerárquicamente. No podríamos precisar cómo estaban relacionadas ni organizadas las clases —o más bien las castas— en las diferentes sociedades del Perú antiguo. Sobre los incas algo nos dicen los cronistas, pero sobre las culturas anteriores es la arqueología la que nos revela diversos signos y símbolos del poder, como la forma y calidad de las edificaciones, las naturalezas de los sepulcros y las ofrendas, las características de los adornos y tejidos, el uso de determinados materiales, las representaciones en el arte lítico de los muros y monolitos, en fin, una serie de imágenes a las que nos referiremos en determinados casos.

Lo que es un hecho universal es que el grado de poder de una u otra sociedad, de uno u otro Estado, depende de su capacidad para suministrar o privar a los otros de bienes y servicios esenciales, lo que a su vez obedece al control y acceso a los recursos y a la tecnología, especialmente a las formas de la coerción armada.

## **Religión y Estado**

Es a fines del llamado período precerámico cuando culmina el proceso de neolitización y aumenta la producción con el desarrollo de las tecnologías agrícolas, con la construcción de canales de riego y la producción de excedentes. En el área norcentral del Perú se construyen templos por todas partes, como decía Rowe: prácticamente no hay un solo edificio que parezca haber sido construido para otros fines.

Los ritos y ceremonias se realizaron en forma pública en estas construcciones monumentales cuya edificación demandó millones de días-hombre de trabajo, así como planificación, especialización del trabajo y administración definitivamente complejas. Está claro entonces que fue la creencia religiosa, en tanto ideología unida al poder político, lo que hizo posible la construcción de este tipo de infraestructura, la cual no solo materializó la justificación del poder, sino que facilitó la organización de la sociedad.

La religión y el Estado aparecen juntos, es decir, la separación de la religión de la magia se produce cuando se instituye la creencia ya organizada como ideología para justificar al poder político. El poder político es una fuerza social que responde a la necesidad de orden y se sustenta en distintas fuentes como la fuerza de las armas, el control de los medios de producción, la necesidad de un sistema de redistribución y hasta en el carisma de los líderes, pero ninguna de esas fuentes es tan sólida y permanente como la religión. En este sentido, la religión 1) organiza una concepción acerca de la naturaleza o carácter de la divinidad o divinidades, 2) establece un cuerpo de doctrina sobre las relaciones entre las divinidades y los humanos, 3) elabora un sistema de normas de conducta para conformar la vida a la voluntad de los seres supranaturales e 4) institucionaliza un aparato de símbolos y espacios sagrados para celebrar los ritos y las ceremonias del culto.

A través de la historia se reflejan claramente los vínculos que siempre han existido entre el poder político y el orden de lo sagrado. No obstante, fue desde mucho antes de que se organizara el poder político propiamente dicho que el pensamiento mágico-religioso influyó de modo decisivo en la organización de las colectividades desde los primitivos grupos de parentesco al definir la consanguinidad, lo mismo que la afinidad y el incesto, al establecer una forma mágico-religiosa de parentesco mediante un antepasado común totémico y al corregir y modificar las formas y uniones que contrariaban sus normas.

Las jefaturas, los estados, los reinos y los imperios emergen de los mitos sacros que garantizan los acontecimientos y afirman la doble dependencia de los hombres: del orden establecido por los dioses y del sistema instaurado por los soberanos, quienes son frecuentemente descendientes de los dioses o sus representantes e intermedios por cuanto se atribuye a su mandato alguna forma de origen divino. La veneración y la obediencia total, que la razón no puede justificar, reposan en la sacralidad del poder y en el temor a la rebelión que cobra carácter de transgresión sacrílega. La religión viene a

ser a la vez que una fuente, un instrumento del poder político cuya legitimidad está garantizando.

Sin embargo, no son únicamente las creencias, ni los ritos ni la parafernalia las bases *per se* del poder ideológico de la religión, sino el hecho de que se cumplen las predicciones de los sacerdotes, quienes por la observación de la recurrencia de los fenómenos de la naturaleza tales como la posición de los astros, el paso de las aves migratorias, la presencia o la ausencia de ciertas especies de insectos, de plantas y animales, etc. pueden predecir los cambios de estación, es decir, los tiempos de siembra o de cosecha, de abundancia o escasez de pastos, del crecimiento y maduración de las semillas y de los frutos; en fin, de fenómenos más o menos previsibles por la observación que resultaban fundamentales para el aprovechamiento de los recursos.

De los elementos que constituyen el conjunto de condiciones y posibilidades de la producción, por la naturaleza del hombre y de las facultades con que a través de la cultura se adapta al medio ambiente, hay uno cuyo testimonio proporciona el sustento mismo de la jerarquización: es el conocimiento. Como dice Meillaseaux "...la adquisición de los conocimientos técnicos y científicos, proporciona a quien los posee una autoridad real sobre los profanos porque de ellos depende la supervivencia del grupo".<sup>83</sup> Así, los magos y chamanes al dedicarse a tiempo completo a la observación de la naturaleza llegaron a predecir la llegada de las lluvias y otros fenómenos que para los demás resultaban impredecibles. Entonces adquirieron prestigio y se convirtieron en sacerdotes, es decir en intermediarios entre los poderes sobrenaturales y la comunidad. Pronto acrecentaron sus conocimientos a la vez que aseguraron su sacralidad y prescribieron las bases de la ideología.

---

83 Meillaseaux, Claude: "Essai d'Interpretations du Phenomène Economique dans Societes Traditionnelles d'Auto-Subsistence". En: *Cahier d'Etudes Africaines* 4. 1960.

Tal vez en un principio no fue que los chamanes y sacerdotes engañaran a los demás haciéndoles creer que las fuerzas sobrenaturales les informaban de los cambios del tiempo, quizá ellos mismos debieron creerlo así al comprobar que estos fenómenos les eran señalados por la naturaleza en los signos que llegaron a interpretar. Es así como surge la religión yuxtapuesta a la observación de la realidad, es decir adyacente a la ciencia; es así también como esta se traduce en tecnología y como el conocimiento determina la jerarquización y estratificación social. Como plantea Lévi Strauss, la ciencia como la magia requiere del mismo tipo de operaciones mentales y no difieren tanto en razón de su especie como en cuanto a los tipos de fenómenos a los que pueden ser aplicadas.<sup>84</sup>

Los descubrimientos arqueológicos de las últimas décadas han revelado aspectos muy importantes acerca de la organización política y religiosa de las sociedades que se desarrollaron en las regiones norte y central del Perú, en la etapa que algunos arqueólogos han denominado Precerámico Tardío y otros Arcaico Tardío. Esta etapa, que corresponde a la aparición de los primeros Estados en la región de los andes centrales, se extiende entre los años 3000 y 1800 a.C. Se trata de sociedades que lograron un significativo desarrollo gracias a la agricultura y domesticación de animales, cuyos excedentes permitieron la aparición de otras especialidades así como el control de la producción y la consolidación de los estratos sociales que ejercieron los grupos de poder.

Como resultado de los cambios que suscitaron las nuevas formas de producción, se nota en la región de los andes centrales una interacción cultural más intensa con relación a las etapas anteriores. Estos cambios, que se producen en las últimas épocas del Precerámico, están señalando que el proceso de neolitización había llegado a su culminación y que la finalización de este proceso –debido fundamentalmente al conocimiento y a las prácticas de la agricultura– significó

---

84 Lévi-Staruss, Claude: *El pensamiento salvaje*. Fondo de Cultura Económica. México, 1964, p. 30.

la emergencia de sociedades complejas y con ellas la aparición del Estado. Aunque no podemos precisar cuál de estos yacimientos correspondió a qué Estado, ni cuál fue o cuáles fueron los Estados más tempranos, como tampoco si algunos de ellos formaban parte de un mismo Estado, no cabe duda que se trata de asentamientos estatales.

### Los Estados prístinos en los andes centrales

Como sucedió en otras partes del mundo, en la región de los andes centrales se formaron varios pequeños Estados *prístinos*, *protoestados* o *Estados-valle*, algunos de los cuales se constituyeron después en Estados expansivos. Los Estados que surgieron y se desarrollaron en la región de los andes centrales fueron Estados agrarios de base campesina, por tanto sus centros de poder no fueron grandes concentraciones urbanas, sino complejos asentamientos ceremoniales y residenciales de las castas gobernantes, con funciones esencialmente redistributivas y muchos depósitos. Estos centros ceremoniales y administrativos estuvieron rodeados por pequeñas aldeas en los que habitaba la gente de servicio.

Son claros y están bien definidos los elementos de juicio que nos ofrecen algunos de estos yacimientos para identificarlos como centros estatales: las edificaciones, tanto en su forma cuanto en el tratamiento de los espacios y las superficies expresan muchas connotaciones culturales. Es así que, como dice Carlos Williams, una obra arquitectónica puede leerse como: a) *infraestructura*, en la medida en que responde a requerimientos funcionales, b) como *estructura*, en tanto es parte de complejos vinculados y c) como *superestructura* en cuanto da cuenta de cualidades y condiciones así como de modos de ver y valorar el mundo.<sup>85</sup>

---

85 Williams, Carlos: "Arquitectura y urbanismo en el antiguo Perú" En: *Historia del Perú* t.VIII, p. 399. Ed. Juan Mejía Baca. Lima, 1980.

Así podemos leer en las edificaciones que fehacientemente sirvieron como templos: 1) una ideología religiosa –puesto que ni la magia ni el chamanismo tienen templos– que se manifiesta en la arquitectura monumental y en los recintos y espacios ceremoniales; 2) la existencia de funciones políticas y redistributivas que se advierten en la importancia de las edificaciones así como en la planificación de las estructuras, en las secciones administrativas, en la presencia de grandes almacenes (*callancas* y *collqas*) de alimentos, ropa y otros bienes para la redistribución evidentes con la presencia de productos de otras regiones; 3) la existencia de estratos sociales, claramente observables en los sectores residenciales lo mismo que en las tumbas, en la vestimenta, en los adornos, en los ajuares funerarios y lugares donde se sepultaba a los muertos; y 4) en la existencia de villorrios que rodeaban a los centros ceremoniales y donde vivía la gente de servicio. Bien podemos hablar ya de religión en estos yacimientos, pero se trata de una religión arcaica cuyos dioses son difíciles de identificar. Por la arqueología podemos relacionarlos con los grupos de poder, con reuniones masivas y con el culto al fuego, pero no hay mayores evidencias para describirlos. Sabemos, sin embargo, que los dioses de las religiones arcaicas son conceptualizaciones de las fuerzas cósmicas: los grandes dioses de las religiones más tempranas eran las grandes fuerzas de la naturaleza. Como dice Mosterín, no hacía falta la fe para creer en ellos, era evidente creer en el sol, la lluvia, la luna, el viento, la tempestad, el tiempo, la tierra o el mar.

Era obvio que existían y que ejercían gran influencia en lo que sucedía. Como no se sabía casi nada de esas fuerzas naturales, se las personalizaba de un modo arbitrario, se las imaginaba como figura humana o animal y se inventaban historias que las hacía entrar en relaciones familiares o políticas, que las psicologizaban y les atribuían emociones o intenciones, como si fueran seres humanos.<sup>86</sup>

---

86 Mosterín, Jesús: *La naturaleza humana*. Espasa Calpe S.A, Tercera Edición. Madrid, 2006, p. 393.

## Áspero

Es uno de los más importantes asentamientos precerámicos en el litoral del valle de Supe que se presenta como ejemplo de urbanismo temprano, el más temprano de gran complejidad formal que se conoce. Se trata de un extenso poblado que pudo albergar entre 1000 y 1500 personas. Fue excavado por Robert Feldman<sup>87</sup> entre 1973 y 1974, quien reveló un complejo patrón de recintos y pisos reedificados en medio de un conjunto de depósitos extendidos sobre unas doce hectáreas, con alguna variedad de construcciones grandes que incluyen montículos ceremoniales, seis mayores y once menores, así como plazas y terrazas. Se advierten dos técnicas de construcción, una con bloques de piedras unidos con morteros de arcilla mezclados con yerbas y la otra con grandes bloques irregulares de basalto unidos con arcilla.

Los datos del radiocarbono arrojan 4360 y 3950 a.C. para las últimas fases de su construcción, pero la edificación de Áspero comenzó probablemente 200 o 400 años antes, alrededor de 4500 o 4700 años a.C. Las investigaciones de Feldman revelaron también un sistema de subsistencia basado principalmente en la pesca, especialmente de anchovetas y sardinas, y en un conjunto de plantas cultivadas tales como cucurbitáceas, ají, legumbres y achira, se halló también algodón.

Las estructuras que más destacan son las llamadas Huaca de los Sacrificios y Huaca de los Ídolos, que fueron construidas corporativamente por un grupo de obreros reunidos para este propósito, organizados por una autoridad con poder y habilidad para movilizar gente y dirigir sus acciones. Las estructuras sugieren, tanto por su tamaño cuanto por la amplitud de los recintos, que los ambientes

---

87 Feldman, Robwer A.: "Preceramic Corporate Architecture: Evidence for the Development of Non-Egalitarian Social Systems in Peru". En: *Early Ceremonial Architecture in the Andes*. Dumbarton Oaks Research Library and Collection, pp. 71-92. Washington D.C., 1985.

se van haciendo cada vez más selectivos. El espacio más restringido excavado en la Huaca de los Ídolos solo podía alojar a cinco personas y la pared debajo de un friso es lo suficientemente ancha (40 centímetros) para permitir el ingreso a la vez de una sola persona. El nombre de la huaca se debe a que se encontraron entre dos pisos de la construcción estatuillas de arcilla sin cocer. La Huaca de los Sacrificios tenía en uno de los recintos de la plataforma superior el enterramiento muy elaborado de un niño y en otro cuarto la tumba de un adulto, ambos sacrificados. Los adornos y los artículos suntuarios, entre ellos *mullu* (*Spondylus*) está señalando la presencia de una élite o de un grupo con funciones o privilegios especiales.

Es pues evidente que se trató de una colectividad en desarrollo con un sistema social ya bastante diferenciado. Feldman, siguiendo la definición de Service, tipifica a Áspero como una jefatura (*Chiefdom*). Para nosotros es el yacimiento más temprano que posee las características de un asentamiento estatal.

## Caral

El complejo arqueológico de Caral, antes conocido como Chupacigarro, se encuentra a 182 kilómetros al norte de Lima en la provincia de Barranca y en el valle medio del río Supe, en cuyas márgenes hay dieciocho complejos arqueológicos monumentales, entre otros: Áspero, El Molino, Limán, Era de Pando, Pando, Pueblo Nuevo, Cerro Colorado, Allpacoto, Huacache, Piedra Parada, Liriohuasi, Miraya, Caral (Chupacigarro), Penco, Cerro Blanco, Capilla y Jaiva.<sup>88</sup> Salvo Áspero y Caral, los otros yacimientos no han sido excavados. Todos ellos parecen compartir las mismas tradiciones, pues su cercanía debió propiciar una interacción sostenida y los mismos patrones de subsistencia. Los complejos de mayor extensión son Caral, Pueblo Nuevo, Miraya y Era de Pando.

88 Williams, Carlos y Francisco Merino: *Inventario, catastro y delimitación del patrimonio arqueológico del Valle de Supe*. Instituto Nacional de Cultura. Lima, 1979.

Hasta no hace mucho apenas si se podía reconocer en Caral algunas de sus estructuras, pero después de las excavaciones que se vienen efectuando bajo la dirección de la arqueóloga Ruth Shady, es este el yacimiento que mejor representa los vestigios de un Estado prístino en la región de los andes centrales. Fue fotografiado desde el aire por Paul Kosok,<sup>89</sup> quien le prestó especial atención, y poco después estudiado, aunque de paso, por Carlos Williams, quien considera algunas de sus estructuras como ejemplos de las fases *b* y *e* en la evolución de las plazas circulares. Debemos señalar que en el valle de Supe se pueden contar unos veinte sitios con patio circular hundido. Otro de los arqueólogos al que interesó este yacimiento (lo menciona como Chupacigarro) fue Frédéric Engel, quien publicó el plano de uno de sus sectores<sup>90</sup> y refiere que además de las estructuras de las viviendas se puede ver “anfiteatros” (así denomina a las grandes estructuras circulares que tienen de 50 a 80 m de diámetro) rodeados por graderías de piedra a las que se llegaba por una rampa que daba a otra gradería poco profunda.

Dice Engel, quien ha levantado el plano de tres de estos anfiteatros, que se encuentran cada uno en un barrio distinto, rodeado de huacas-vivienda, que quizá se trate de *kiwas*, nombre dado a estas estructuras semisubterráneas que construían los aborígenes del sudoeste de Estados Unidos para sus reuniones tribales, especie de anfiteatros donde se realizaban festividades con carácter teatral y religioso. En los “anfiteatros” de Caral, dice Engel, vio monolitos plantados de hasta tres metros de largo, con dibujos grabados y frotados con pigmento rojo que el tiempo los había vuelto indescifrables.

Si bien es cierto que Chupacigarro fue objeto del interés por parte de algunos arqueólogos, aquí no se llevó a cabo trabajo sistemático

89 Kosok, Paul: *Life, Land and Water in Ancient Peru*. New York: Long Island University Press, 1965, pp. 219-225.

90 Engel, Frédéric: *De las begonias al maíz. Vida y producción en el Perú antiguo*. Universidad Agraria La Molina. Centro de Investigaciones de Zonas Áridas. Lima, 1987, pp. 81-83.

alguno hasta 1996 cuando, después de haber efectuado una prospección arqueológica, Ruth Shady al frente de un grupo de arqueólogos de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos comenzó los trabajos descubriendo sorprendentes estructuras que evidencian el establecimiento de un complejo urbano-religioso y administrativo realmente impresionante. Nos informa Shady que el yacimiento ocupa unas 50 hectáreas y contiene más de 32 conjuntos arquitectónicos de diversa magnitud y función entre los cuales ha identificado seis edificaciones piramidales y una serie de construcciones medianas y pequeñas entre templos, sectores residenciales, plazas, anfiteatro, almacenes, altares, calles y otras edificaciones, gran parte de las cuales se halla todavía cubierta con los escombros de paredes derribadas por el tiempo y por los materiales de las inhumaciones rituales con que se cubrían periódicamente los lugares ceremoniales.

Sobre la base de la información recuperada dice Shady que la ciudad sagrada de Caral puede ser asignada al Período Arcaico Tardío, entre 3000 y 1500 años a.C. La ocupación de Caral habría empezado hacia el tercer milenio antes de Cristo y continuó durante varios siglos. Se han observado cambios significativos a través del tiempo tanto en el diseño y la concepción de la ciudad cuanto en la tecnología constructiva y en el volumen del trabajo invertido.

La economía de Caral estuvo sustentada en la pesca y la agricultura, seguramente impulsadas por el intercambio que se extendió entre la costa, la sierra y, al parecer, hasta la selva. Shady ha encontrado restos de productos alimenticios como frejol, ají, camote, guayaba, también achiote, totumo y huarumo, lo mismo que redes de pescar y restos de anchovetas.

En los planos del conjunto arquitectónico principal que publica Shady, se destaca una gran plaza circular hundida (el “Anfiteatro”) asociada a una estructura alargada y escalonada que se eleva sucesivamente “a modo de zigurat”. Los componentes de este conjunto se hallan alineados en el mismo eje a diferentes alturas. Este complejo está separado del resto de la ciudad por una muralla perimetral y las

estructuras levantadas en el interior de este cerco que cumplieron diversas funciones, principalmente religiosas, y recibieron un tratamiento especial. En las construcciones ceremoniales se emplearon bolsas de fibra vegetal en forma de redes y rellenas de piedras, denominadas *shicras*.

En uno de los recintos de la estructura mayor, que podemos llamar el Templo Principal, hay un ambiente muy especial (número 7 en el plano de Shady), el cual estuvo resguardado en la entrada por tres paredes anchas sucesivamente adosadas. El interior de este recinto, en tres de sus lados, está conformado por terrazas a modo de graderías y en el centro el fogón ceremonial, cerca del cual se encontró una piedra o *huanca* que posiblemente estuvo hincada. Este fogón, de 0.46 por 0.45 m de lado y 0.41 de profundidad, tiene las paredes enlucidas por capas sucesivas de arcilla como resultado de continuas remodelaciones. Al excavar el fogón se recuperaron restos carbonizados de ofrendas. Las paredes externas del conjunto tienen un grueso revoque de arcilla color blanco-crema y los ambientes del interior pintados de amarillo, rojo y negro.

En el exterior, algo alejado de la estructura principal, al lado izquierdo y adosado al gran muro cuadrangular, hay un espacio rectangular cercado (número 14 en el plano de Shady), que está hecho con piedras cortadas y encierra a un edificio circular pequeño que tiene un acceso discreto por un costado del muro norte. Se ingresa rodeando al edificio circular hasta encontrar la entrada a un recinto del lado oeste. Cruzando un peldaño trapezoidal se llega a un vano estrecho el cual conduce a un fogón ceremonial central que es todo lo que contiene esta construcción circular. Este fogón es de forma oval (0.22 por 0.29 m), tiene doble nivel y dos ductos de ventilación que cruzan el edificio y están ubicados en la dirección de los vientos norte-sur. El ducto norte sale por un orificio desde la pared hacia una canaleta de 0.18 m de ancho por 1.40 de largo. Las paredes y pisos llevaron revoque de pinturas crema, amarilla y gris, según las sucesivas refacciones que se hicieron. El interior del recinto circular donde está el fogón muestra las paredes así como el piso cubierto por una capa roja de pintura, la

cual como las demás que cubrieron las paredes y el piso está calcinado como si hubiera ocurrido un incendio.

Explica Shady que los gestores y conductores de Caral reforzaron su poder con las prácticas rituales llevadas a acabo en estas estructuras y que todas las actividades efectuadas en la ciudad estuvieron imbuidas de religiosidad. Cada ambiente tuvo un fogón central donde se incineraron alimentos y otras ofrendas. Los habitantes de Caral se desplazaban por el valle y cultivaban en las estrechas márgenes del río Supe, de tierras fértiles e irrigables, con facilidad mediante cortos canales que sacaban agua del río o de los abundantes *puquiales* por los que afloraba la napa freática. Aprovecharon los recursos del mar que llegaban ya sea por el valle de Supe o directamente por una vía natural que sale por entre los cerros al valle de Huaura, a la altura del actual pueblo de pescadores de Végueta. Extrajeron de preferencia anchovetas, moluscos y algas.

Shady ha recogido en Caral una serie de instrumentos de labranza y otros artefactos de madera, piedra y hueso, puntas de proyectil labradas en andesita, cuarcita y jaspe, cestas de junco y petates, restos de vestidos elaborados con fibras de algodón, collares de conchas, estatuillas de piedra y arcilla cruda, fragmentos de cuarzo, un significativo conjunto de flautas hechas de huesos de animales y adornadas con motivos antropomorfos y una serie de artefactos que bien dicen de las formas de vida y desarrollo cultural de sus pobladores.

Aparte de sus propios recursos naturales, el sector medio de este valle tiene tres buenas rutas para comunicarse con los sectores vecinos cuya población parece haber estado bajo el control ideológico de los conductores de los templos de Caral. Así parece sugerirlo la amplia distribución que alcanzó en el área el patrón arquitectónico de plataforma y plaza-circular hundida, peculiar de los asentamientos de Supe.<sup>91</sup>

---

91 Shady Solís, Ruth: *La ciudad sagrada de Caral-Supe en los albores de la civilización en el Perú*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, 1997.

Se trata, pues, del sitio precerámico con las características monumentales y arquitectónicas más grandes que se haya encontrado en el Perú y que representa con más claridad al Estado más temprano del continente.<sup>92</sup>

## Patrones arquitectónicos y tradición religiosa

Lo primero que se advierte al visitar estos yacimientos son los restos de grandes estructuras de carácter monumental hechas de barro y piedra que, en términos generales, siguen dos patrones o paradigmas arquitectónicos con evidentes funciones ceremoniales y que, como lo ha señalado Richard Burger<sup>93</sup>, se afilian a dos tradiciones religiosas. Una denominada *Tradición religiosa Kotosh*, que se extiende por un área que va por la sierra desde Huánuco hasta Cajamarca y algunos asentamientos costeros, como veremos luego. La otra, a la que se identifica con los *Templos con planta en U*, poco más tardía, se presenta en la costa en un área que va desde Lambayeque hasta Mala.

## La tradición religiosa Kotosh

Los centros ceremoniales de la tradición religiosa Kotosh se caracterizan porque su estructura está definida por un recinto central que tiene un fogón en el piso con canales subterráneos de ventilación. En ellos se practicaron las mismas formas de ritual que en toda el área en la que se hallan estos templos, puesto que la infraestructura

---

Shady et al.: *La ciudad sagrada de Caral-Supe. Los orígenes de la civilización andina y la formación del Estado prístino en el antiguo Perú*. Instituto Nacional de Cultura. Lima, 2003. Shady y colaboradores ofrecen mayor y más nutrida información sobre este importante yacimiento.

92 Para una información más actualizada véase: Ruth Shady Solís: *Caral, la ciudad del fuego sagrado*. Interbank. Centura Sap. Lima, 2004.

93 Burger, Richard: *Emergencia de la civilización en los andes. Ensayos de interpretación*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, 1992.

tiene como elemento característico común el fogón central, por lo que se deduce que la naturaleza de los ritos debió ser prácticamente la misma, pese a las distancias que hay entre unos y otros de estos templos.

El yacimiento más representativo y del cual deriva la denominación de esta tradición religiosa es Kotosh, en Huánuco, donde se han encontrado once templos de los cuales el más caracterizado es el Templo de las Manos Cruzadas de la fase Kotosh-Mito, lo que no significa que haya sido el más temprano. Según lo describe Yoshio Onuki,<sup>94</sup> se trata de un conjunto de recintos independientes de la fase más antigua del yacimiento el cual tiene dataciones radiocarbónicas que oscilan entre 2000 a 1500 años a.C., y aunque no se ha excavado toda el área se supone que el conjunto consiste en un templo principal y varios templos de menor categoría a su alrededor. Parece que, como piensa Burger, los templos excavados son solo una fracción de decenas de estructuras similares. Los once templos de Kotosh comparten todo un conjunto de características como son: 1) construcción subrectangular de piedra, 2) un único acceso, 3) doble piso, 4) fogón central semisubterráneo con uno o dos ductos de ventilación que se proyectan por debajo del piso al exterior de la estructura.<sup>95</sup>

El Templo de las Manos Cruzadas se levanta sobre una plataforma elevada, los otros se encuentran al norte en una terraza más baja. El recinto principal tuvo la superficie interior muy bien enlucida con barro de color blanco-crema, los nichos de la pared hechos en orden simétrico, el piso central hundido, más bajo que el piso cuadrangular periférico y un fogón en el centro con dos ductos de ventilación en direcciones opuestas debajo del piso. La única entrada al recinto

94 Onuki, Yoshio: "Las actividades ceremoniales tempranas en la cuenca del Alto Huallaga y algunos problemas generales". En: *El mundo ceremonial andino*. Senri Ethnological Studies, nº. 37. National Museum of Ethnology. Osaka, 1993, pp. 69-96.

95 Burger, op. cit, p. 67.

se halla en medio de una pared. El motivo principal lo constituían dos pares de manos cruzadas, desde los antebrazos, que se hallaban a los lados de un gran nicho de la pared central, frente a la entrada. A cada lado de este nicho hay otros dos nichos menores y debajo de estos las representaciones de los pares de manos hechas de barro en alto relieve, de los que solo queda uno. Cada mano tiene cinco dedos elementalmente plasmados. Una de las representaciones tenía la mano derecha sobre la izquierda y la otra al contrario. También en uno de los pares las manos eran algo más grandes y toscas que las del otro y por esta diferencia se ha pensado que uno correspondería a manos de hombre y el otro de mujer, puede ser sin embargo que solo haya sido por diferencias en su ejecución.

Desconocemos el simbolismo de estos motivos, no obstante el emblema de las manos cruzadas tiene un significado frecuente en diferentes culturas, expresa ligazón, unión fraternal ante el peligro. En opinión de Jung la mano posee significación generadora. La diferencia en la posición, una sobre la otra, debió significar algo más que su sola colocación. Uno de los pares fue destruido en el lugar por visitantes inescrupulosos y el otro fue traído al Museo Nacional de Antropología y Arqueología, habiendo quedado una réplica en el lugar.

En el mismo emplazamiento de este templo se han hallado, unos sobre otros, los restos de tres templos que corresponden a tres subfases de la fase Kotosh-Mito, que según los arqueólogos japoneses data del Período Precerámico Final. Se trata de una secuencia de edificaciones superpuestas que han sido denominadas Templo Blanco, Templo de las Manos Cruzadas y Templo de los Nichitos. Son construcciones de forma cuadrangular hechas de piedra con paredes enlucidas con fino barro y grandes hornacinas trapezoidales y en medio de ellas otras hornacinas más pequeñas. Los pisos fueron contruidos a dos niveles, de modo que el piso del cuadrángulo central parece estar rodeado por una banqueta. En el centro del recinto se halla el fogón característico con sus ductos de ventilación debajo del piso.

Estos conjuntos ceremoniales de la fase Kotosh-Mito, en la cuenca del Alto Huallaga, son contemporáneos y comparten analogías con los de Piruro (2515–1990 a.C.) en el Alto Marañón<sup>96</sup>; Huaricoto, en el Callejón de Huaylas<sup>97</sup>; La Galgada, en el valle del Santa<sup>98</sup> y, en la costa, con Los Gavilanes en el valle de Huarmey<sup>99</sup>; Caral en el valle de Supe<sup>100</sup>; Huaynuná en el valle de este nombre 13 km al norte de Casma<sup>101</sup>; Pampa de las Llamas-Moxeque y Bahía Seca en el mismo valle de Casma.<sup>102</sup> De época algo más tardía es Huacaloma en el valle de Cajamarca, a escasos tres kilómetros de la ciudad.<sup>103</sup> Todos se hallan en las áreas central y norte del Perú, en regiones de la costa y la sierra, en pisos ecológicos algunos semejantes otros diferentes.

Como ya se dijo, en estos centros ceremoniales se advierte los mismos elementos estructurales como son los recintos con piso rebajado y sobre todo el fogón central con ductos de ventilación.

- 
- 96 Bonnier, Elisabeth: “Piruro, nuevas evidencias de ocupación temprana en Tanta-mayo, Perú”. En: *Gaceta arqueológica andina*, 8–89. Lima, 1983; “Un ejemplo de crono-estratigrafía en un sitio con superposición arquitectónica: Piruro-Unidad I/II”. En: *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, 14 (3–4): 80–101. Lima, 1985 y “Les architectures précéramiques dans la cordillère des Andes. Piruro face a, la diversité des données”. En: *L’Anthropologie*, 91(4):889–904. Paris, 1987.
- 97 Burger, Richard y Lucy Salazar-Burger: “The early ceremonial center of Huaricoto”. En: *Early ceremonial architecture in the andes*. (C. Donnan Edit.) Dumbarton Oaks Research Library and Collection. Washington, D.C.1985.
- 98 Grieder, Terence; Bueno, Alberto; Smith, Earle Jr. y Malina, Rober M.: *La Galgada, Perú: A preceramic culture in transition*. Austin, University of Texas Press, 1988.
- 99 Bonavía, Duccio: *Los Gavilanes, mar, desierto y oasis en la historia del hombre*. Corporación Financiera de Desarrollo (COFIDE). Lima, 1982.
- 100 Shady, Ruth: *La ciudad sagrada de Caral-Supe en los albores de la civilización en el Perú*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, 1997.
- 101 Pozorski, Thomas y Pozorski, Shelia: “Early complex society and ceremonialism on the peruvian north coast”. En: *El mundo ceremonial andino*. Senri Ethnological Studies N° 37. Eds. Millones, Onuki. National Museum of Ethnology. Osaka, 1993.
- 102 Pozorski, Ibídem.
- 103 Terada, Kazuo y Onuki, Yoshio: *Excavations at Huacaloma in the Cajamarca Valley, Perú, 1979: Report 2 of the Japanese Scientific Expedition to Nuclear America*. University of Tokio Press, 1982.

También tenemos noticias de otros centros ceremoniales de la Tradición Kotosh en Taucachi-Kondan<sup>104</sup> y en Montegrando,<sup>105</sup> en el valle del río Jequetepeque.

Fue en el recinto central de estos centros ceremoniales donde se desarrollaron las fases más significativas del ritual que debió culminar en torno al hogar o fogón en el cual se quemaban los objetos sacrificados. Si no el fuego mismo, fue su acción el elemento sustantivo en el rito sacrificial, pues el fuego cumplió las funciones de *agente transformador* de los objetos sacrificados: de *lo crudo a lo cocido*, de lo profano a lo sagrado. En todas las culturas el fuego está asociado a la idea de la vida, de la salud y a la vez de superioridad o mando; es el poder de la luz que ahuyenta a las sombras como al frío, a las bestias y a las alimañas; es la terrible fuerza de lo sagrado, quema y acaba, pero ayuda al hombre a transformar las cosas; la ceniza como producto de la acción del fuego es símbolo de la consumación, del dolor y la muerte. En las culturas antiguas el fuego es un principio activo del mundo y procede del Sol, es su representación sobre la Tierra y estuvo relacionado de un lado con el rayo y de otro con el oro, que fueron sus atributos. Refieren algunos cronistas que los indios peruanos “mochaban” –del quechua *muchay*, adorar, venerar– a sus divinidades quemando coca para que les llegue el olor.

En cuanto al origen de los fogones rituales, quizá si pueda remontarse hasta los antiquísimos hogares de Telarmachay, descubiertos por el equipo de investigaciones arqueológicas del Instituto Francés de Estudios Andinos dirigido por Daniëlle Lavallée, quien también encontró las evidencias más tempranas de la domesticación de los camélidos en los andes centrales. Allí, en el sitio y abrigo de Telarmachay en las punas de Junín, cerca al pueblo de

104 Pozorski Shelia y Thomas: “Ventilated hearth structures in the Casma Valley, Perú” En: *Latin American Antiquity*, 7 (4) pp. 341–353. 1996.

105 Tellembach, Michael: *Las excavaciones en el asentamiento formativo de Monte Grande, valle de Jequetepeque en el norte del Perú*. Munich: Meterialen zur Allgemeinen und Vergleichenden Archäologie 39. Verlag C.H.Beck. 1986.

Santiago de Cajas, en una depresión que se extiende entre 4200 y 4400 m s.n.m., el equipo de Lavallée descubrió varios fogones que parecen haber sido utilizados durante una larga ocupación, entre 4780 y 3700 años a.C., algunos de los cuales fueron “reacondicionados varias veces”. Uno de ellos, señalado como el más notable, corresponde al período de ocupación más intensa del lugar y se trata de “una verdadera cubeta de 80 cm de diámetro cavada en 8 cm de profundidad”.<sup>106</sup>

## Huaricoto

El centro ceremonial de Huaricoto, en el distrito de Marcará, en el Callejón de Huaylas, fue descubierto por Gary Vescelius en la década de los cincuenta y gracias a las investigaciones de Burger es el yacimiento que más información ofrece sobre las prácticas religiosas tempranas que se conocen en la región de los andes centrales. La ocupación de Huaricoto data desde el cuarto milenio a.C. hasta aproximadamente 600 años d.C. En este lapso el sitio creció de media hectárea a tres hectáreas de extensión y la acumulación de restos culturales alcanzó una profundidad de 6 m de altura en el sector occidental. El pequeño centro ceremonial –informan Burger y Salazar– funcionó entre los años 2200 y 200 a.C. y las excavaciones realizadas entre 1978 y 1980 evidenciaron un centro religioso que prosperó allá por los años 2000 a.C. con relativamente pocos cambios y que, como ya se dijo, se afilia a la corriente que los Burger han denominado *Tradición religiosa Kotosh*, que no fue interrumpida en Huaricoto, ni reemplazada con la aparición del culto Chavín, más bien coexistió con este.

Los restos culturales de la primera época de Huaricoto son escasos, solo consisten en algunas lascas, un núcleo de cuarcita y un

---

106 Danièle Lavallée et al.: *Telarmachay. Cazadores y pastores en los andes*. Instituto Francés de Estudios Andinos. Lima, 1995, p. 288, *pássim*.

simple fogón abierto con restos de carbón. Los fechados radiocarbónicos de 3290 y 2820 años a.C. nos aclaran su antigüedad. Después Huaricoto se convirtió en un centro religioso, con dos estructuras y sendos fogones en los cuales se incineraron las ofrendas. El fogón de mayor tamaño se halla en medio de un recinto de forma rectangular y hundido medio metro debajo del piso de tierra arcillosa de color rojizo que estuvo enlucido con una delgada capa de arcilla amarillenta. En el centro de este recinto se halló un pozo circular revestido con piedras en el cual se incineraban las ofrendas. El fogón contenía ceniza y residuos carbonizados de huesos calcinados de un mamífero de regular tamaño, venado o camélido, que fue parte de las ofrendas conjuntamente con cuatro lascas de cuarzo transparente que fueron también incineradas quizá sí, como señala Burger, debido al significado sobrenatural que tenía el cuarzo en las sociedades prehispanicas de América, tradición que se mantiene hasta hoy, pues el cuarzo sigue siendo usado por los chamanes.

Las excavaciones en Huaricoto pusieron al descubierto ocho cámaras rituales, otras cuatro se pueden inferir de los muros y pisos semihundidos y parcialmente expuestos. Tentativamente tres de estas estructuras pertenecieron al Período Precerámico Tardío, tres al Período Inicial y cinco a los tiempos del Horizonte Temprano. Pese a que la finalidad de los ritos aquí practicados permanece desconocida, de acuerdo con Burger es posible determinar algunas conclusiones generales: 1) la zona sagrada en la cual se ejecutaron los ritos fue delimitada físicamente y cualquier otra actividad parece haber sido excluida si es que no se han desvanecido sus huellas en el proceso de limpieza; 2) fueron incineradas y reducidas a cenizas ofrendas seleccionadas de carne, moluscos y pescado; fueron también quemados artefactos líticos; y 3) las cámaras rituales así como el fogón con las ofrendas incineradas y los ductos de ventilación fueron cubiertos con otros pisos y nuevos enlucidos.

La variabilidad en las estructuras de Huaricoto difiere con los otros centros ceremoniales de la tradición religiosa Kotosh en los cuales se nota un mayor grado de uniformidad. Esta continuidad en

el diseño arquitectónico podría ser explicada, manifiesta Burger, por la presencia de especialistas religiosos, quienes habrían dirigido las renovaciones cíclicas de los templos para asegurar la reproducción de un patrón ritual divinamente inspirado. Pero de algún modo el aspecto más notable de Huaricoto es la continuidad de la tradición religiosa Kotosh durante el Horizonte Temprano, lo cual:

... no concuerda con algunas de las concepciones acerca de la sólida expansión del culto Chavín en el área. En realidad, Chavín de Huántar habría tenido muy poco en común con los centros ceremoniales de la Tradición religiosa Kotosh, aunque ambos cultos religiosos coexistieron en la misma región.<sup>107</sup>

Otro aspecto que se advierte en Huaricoto es que a pesar de su continuidad religiosa no hubo continuidad arquitectónica como en Kotosh y es porque en el lugar no hubo residencia de grupos humanos. Así, Huaricoto –como lo fueron después Garagay y Cardal– pertenece al tipo de templos que se ha denominado “vacíos”, esto es, que no tuvieron cerca centros poblados.

## La Galgada

El yacimiento arqueológico de La Galgada se halla al margen del río Tablachaca, tributario del río Santa, a 1000 m s.n.m. en un árido cañón que corta la vertiente occidental de la cordillera de los Andes. Según Grieder y Bueno, quienes han trabajado en este yacimiento, La Galgada solo tuvo un período de ocupación entre el Precerámico Tardío y el Periodo Inicial, con un rango radiocarbónico que va de 2400 a 1900 años a.C. Se trata de un gran complejo ceremonial compuesto por cuatro tipos de construcciones: 1) un patio circular, 2) un montículo con templo cerrado, 3) cámaras rituales y 4) varias tumbas. Aquí aparecen las primeras representaciones de aves, serpientes y felinos en el Perú antiguo, probablemente como símbolos de sus fundadores clánicos.

---

107 Burger, op. cit., pp. 43–49.

En La Galgada gran parte de la energía humana fue aprovechada para construir canales de riego –los primeros que se conocen en los andes centrales– lo que a su vez aumentó la energía potencial alimentaria, puesto que la canalización del agua contribuyó a la producción de alimentos. Se ha encontrado también en La Galgada un canal evidentemente ritual, porque no tenía bocatoma y estaba levantado sobre el nivel del suelo, para que corriera el agua había que verterla en el canal.

Uno de los principales productos de La Galgada fue el algodón, a cuya fibra se acudió para elaborar tejidos, se utilizaron también sus semillas para la alimentación. Parece que la gente de La Galgada vestía con escasa ropa, sin embargo la fibra del algodón era usada en la confección de mantos, alfombras y bolsos. Estos productos –de la más notable factura entre los textiles peruanos hechos con fibra de algodón– debieron servir, según Grieder y Bueno, como objeto de intercambio, posiblemente como material ritual. Nos inclinamos a pensar que fueron productos muy estimados en la redistribución, probablemente monopolio del Estado como lo fueron más tarde los tejidos de lana, pues su obtención solo era posible a través del aparato estatal.

Grieder y Bueno sugieren que La Galgada convirtió su creciente energía en el intercambio y fue así que se desarrolló como “centro eje” de una red de “intercambio comercial” entre las tres regiones naturales del Perú. Conchas marinas del Pacífico y plumas de aves amazónicas en los enterramientos y en las paredes de las cámaras ceremoniales dejan en claro que el poblado estaba en contacto con gente de otras regiones.

Informan los autores<sup>108</sup> que la arquitectura ceremonial tuvo rápido desarrollo y que la ocupación del complejo duró cinco siglos.

---

108 Grieder, Terence y Bueno, Alberto: “La Galgada: Peru before pottery”, en: *Archaeology* 34 (2) 44–51. 1981; “Ceremonial architecture of La Galgada” En: *Ceremonial architecture in the andes*. Dumbarton Oaks, Washington D.C., 1985.

Las paredes, revocadas con barro, recibieron un fino acabado con pintura de color blanco perla. Una cámara temprana construida con piedras del río fue pintada de negro en el interior. No hay pintura decorativa, solo fueron encontradas manos impresas de color negro en una pared blanca al interior de otra cámara. Los fogones cumplieron funciones muy importantes, tres redondos en medio de las cámaras laterales y uno cuadrado –el más grande– en el recinto principal. Todos tienen conductos de ventilación horizontal debajo del piso, los cuales pasan directamente por debajo de la puerta que se halla al este del fogón. Alrededor de cada fogón había un piso llano de color blanco que en las cámaras pequeñas se extendía a las paredes exteriores. El piso de los recintos alrededor de los fogones era cuadrado y estaba enmarcado por un poyo o sobrenivel a manera de banqueta, de 20 a 60 cm de alto, y de 130 a 90 cm de ancho. Las esquinas de las cámaras fueron redondeadas y las paredes interiores estaban ornamentadas con hornacinas distribuidas simétricamente. Además de servir para los ritos y ceremonias las cámaras fueron convertidas en tumbas que también eran construidas en un montículo fuera del templo, en algún lugar dentro del muro circundante. Los entierros incluyen hombres, mujeres y niños con variedad de ofrendas. El fuego de los fogones rituales era mantenido por un canal de aire que provenía de afuera, similar al canal de agua que hacía crecer las plantas en las tierras de cultivo. Es un hecho que el agua y el fuego fueron los elementos más importantes en el ritual de estos grupos.

## **Huaynuná**

Vinculado a los comienzos de la monumentalidad y a las ceremonias públicas se halla el yacimiento de Huaynuná, en la ladera de una colina frente a la bahía de este nombre, a unos 13 km de Casma. El yacimiento presenta características semejantes a Caral, como son los fogones ventilados y las estructuras circulares hundidas. Es la estructura más grande y compleja conocida en el valle de Casma y data de una época anterior a 1860 años a.C. Parece, sin embargo, como

advierten los arqueólogos Shelia y Thomas Pozorski, que los sitios de Huaynuná, como los de Salaverry y Salinas de Chao, pueden ser descartados como precursores potenciales de desarrollos más complejos, ya que los tres han sido definidos como acerámicos por su rechazo al uso de la cerámica o por su desinterés a las innovaciones que tuvo que ofrecer el Formativo Temprano.<sup>109</sup>

Así, todo parece indicar que Huaricoto y Kotosh en la sierra, Áspero, Caral y Huaynuná en la costa, son los centros ceremoniales más tempranos de la Tradición religiosa Kotosh y de todos los que se hallan en la región de los andes centrales, mientras Pampa de las Llamas-Moxeque y Bahía Seca en la costa, datan del Período Inicial, lo mismo que Huacaloma en Cajamarca. Taucahi-Kondán y Tembladera pertenecen ya al Horizonte Formativo.

## Centros ceremoniales con planta en U

Este tipo de estructuras, generalmente compuestas por un edificio frontal y dos laterales que encierran una gran plaza o espacio central, representan a la otra tradición religiosa cuyo patrón arquitectónico se extiende desde Jequetepeque y Batán Grande, en el departamento de Lambayeque, hasta Mala en el departamento de Lima. En este tipo de estructuras el edificio central que forma la base de la U es el más grande e importante y presenta un atrio o gran recinto que conduce a la primera plataforma del edificio. El tamaño de estos conjuntos, así como de las plazas que encierran, es muy variable y va desde media hectárea en lugares como Cuyo (Chancay) hasta 30 hectáreas en otros sitios como en San Jacinto (Huaral). No hay edificaciones en la plaza central, pero en algunos yacimientos

---

109 Pozorski, Shelia Griffiths y Thomas George: "Sociedades complejas Tempranas y el universo ceremonial en la costa nor peruana". En: *El mundo ceremonial andino*. Luis Millones y Yoshio Onuki, compiladores. Pp. 47-70. Editorial Horizonte. Lima, 1994.

como en Cardal (Lurín), la plaza tiene varios niveles. Las diferencias formales en los complejos en U, dice Williams, quien ha identificado veinte de ellos en la costa, obedecen tanto a diferencias jerárquicas cuanto al desarrollo histórico o a necesarias adaptaciones locales.<sup>110</sup> Así, pues, es la estructura arquitectónica –base de la liturgia y la parafernalia– la que está señalando las diferencias entre lo que se ha establecido como las dos corrientes o tradiciones tempranas de pensamiento religioso en los andes centrales.

Las edificaciones con planta en U corresponden evidentemente a una tradición religiosa que solo podría explicarse por una base política establecida fundamentalmente en la costa. Sin embargo, el Templo Viejo de Chavín que tiene planta en U, encierra un recinto circular semihundido que mide 20 m de diámetro y está indicando el paso de una a otra tradición religiosa, que parece representar también un cambio político.

Los componentes de mayor significación en las estructuras en U se hallan en el edificio central, particularmente en el atrio o recinto que está situado en el segundo plano después de la escalera que sube del “vestíbulo”, que es un espacio intermedio entre la plaza pública –abierta y visible– y el atrio, al cual seguramente solo accedían quienes celebraban el ritual y los personajes más importantes de la élite teocrática. En la dinámica ritual debió darse una participación selectiva de los asistentes. La plaza fue la zona más amplia donde se congregaban las clases o los sectores de menor categoría social. Para acceder al atrio era necesario pasar por el vestíbulo, donde probablemente debieron ubicarse oficiantes de otro *estatus*. Las plataformas, lo mismo que los edificios laterales, debieron reservarse para personajes del grupo gobernante. De manera, pues, que este patrón en U presenta tres áreas ceremoniales determinadas, según el rango social: la plaza, el vestíbulo y las plataformas tanto del edificio central

---

110 Williams, Carlos: “Arquitectura y urbanismo en el antiguo Perú”. En: *Historia del Perú*, t. XII, pp. 369–585. Ed. Juan Mejía Baca. Lima, 1980.

cuanto de los edificios laterales, seguramente con preeminencia de la plataforma central.

De una treintena de centros ceremoniales que se extienden en la costa desde Lambayeque hasta Lima, los más señalados son: *Huaca de los Reyes*, *Las Aldas*, *Garagay*, *Cardal* y en la sierra el *Templo Viejo* de Chavín de Huántar.

## Las Aldas

El famoso sitio de Las Aldas, al sur de Casma, con su masiva pirámide truncada y sus plazas semisubterráneas, es uno de los yacimientos más impresionantes del litoral. Comenzó a construirse a fines del Precerámico y su edificación continuó sin interrupción en el Período Inicial. Tiene gran similitud con Chavín de Huántar, que se halla tras dos ramales de la cordillera a 100 kilómetros al este. Por las investigaciones que han realizado en el lugar Rosa Fung<sup>111</sup>, Terence Grieder<sup>112</sup> y Tsugio Matsuzawa<sup>113</sup> se tiene una clara y coherente secuencia de la construcción del sitio.

Las excavaciones han permitido conocer el sistema estructural utilizado por sus constructores y según la descripción de Williams la estructura principal es un rectángulo casi cuadrado y varios sistemas de depresiones le confieren a esta estructura una disposición general en U. En la primera época de la edificación se construyeron muros reticulados de mampostería de piedra los cuales conformaban una especie de emparrillado relleno cuidadosamente con capas de piedra y barro. Más adelante, cuando fue necesario acelerar los trabajos,

---

111 Fung, Rosa: "Las Aldas, su ubicación dentro del proceso histórico del Perú antiguo". En: *Dédalo* 5:9-10. Sao Paulo, 1972.

112 Grieder, Terence: "A date sequence of building and pottery of Las Haldas". En *Ñaupá Pacha* 13. 1975, pp. 99-112.

113 Matsuzawa, Tsugio: "The formative site of Las Haldas, Peru: architecture, chronology and economy". En *American Antiquity* 43: 652-6673. 1978.

estos emparrillados fueron hechos con bolsas de junco rellenas con piedras angulares (*shicras*). De este modo, observa Williams, se solucionaron problemas de transporte y se hizo más expeditiva la construcción<sup>114</sup>.

En la composición hay un “pozo” ceremonial situado en el eje del patio frontal y la estructura central está flanqueada por pirámides laterales o templos secundarios que tienen el mismo diseño de la pirámide principal. Como en el caso de Sechín Alto, donde la disposición es lineal y alargada, hay una secuencia de patios que se extiende al N.O. de la pirámide principal en cuya plataforma superior hay una estructura formada por tres paredes y una U abierta hacia el este que albergaba a los elementos principales del culto. A manera de antesala a esta plataforma superior hay patios y terrazas a distintos niveles que permitían diferenciar los accesos y cribar la entrada hacia los puntos principales del templo.

En la construcción de estas estructuras se han identificado tres etapas: en la primera, que va de 1300 a 900 años a.C. se utilizó el barro tanto como mortero cuanto para los pisos; la segunda es un corto período entre 900 y 890 años a.C. en el que se empleó como mortero para los pisos una especie de “concreto” gris; y en la tercera etapa, que va de 850 al 500 a.C., se construyeron pequeñas paredes sobre el templo. El “pozo” ceremonial en el que se ha encontrado ceniza parece haber funcionado después del año 1900 a.C., en tanto que la escalera que conecta la plataforma donde está el “pozo” con la plaza ligeramente hundida del nivel superior fue construida en el año 880 a.C. Las últimas épocas de construcción muestran que las viviendas edificadas sobre la plataforma eran de “pobres sobrevivientes que ocuparon una ruina famosa”. Así, se presume que el edificio fue ocupado desde el año 1200 hasta el 900 a.C.

---

114 Williams: Op. cit., p. 431.

No sabemos cómo eran los ritos ni a cuáles divinidades estaba dirigido el culto, pero sí se puede observar que era más complejo y organizado que en los yacimientos anteriores, participaba un mayor número de gente, los diferentes estratos sociales tenían ubicación especial, a los lugares de más alta sacralidad solo ingresaban los más altos oficiantes y la edificación de los centros ceremoniales era de mayor preocupación para los gobernantes. Por otra parte, los fechados radiocarbónicos señalan —como lo han sugerido Lanning y Rosa Fung— que el centro ceremonial de Las Aldas antecede al de Chavín de Huántar con el cual comparte varias similitudes.

## **Garagay**

Lo que queda del centro ceremonial de Garagay en el distrito de San Martín de Porres, en Lima, son cinco montículos pedregosos de dimensiones variadas dispuestos en U que encierran una gran plaza que tiene 415 m de uno a otro brazo de la U y 215 m de frente. El sitio que antes de las excavaciones era tenido por un cerro natural, después de su identificación por Jorge C. Muelle en 1959 resultó ser un repositorio de notables frisos, elaborados en estilo chavinoide y pintados con colores vivos y brillantes.

El complejo arqueológico de Garagay cubre una superficie de más de 150000 metros cuadrados y un volumen que supera al medio millón de metros cúbicos. Lo más impresionante es su tamaño y en particular la singularidad de sus frisos, elaborados con las formas del estilo Chavín. Como los fechados radiocarbónicos, tanto de Garagay cuanto de Ancón —de estilos muy similares—, arrojan cifras más tempranas, algunos especialistas han propuesto a esta área y en general a la costa central peruana como el centro de difusión del estilo Chavín durante el Horizonte Temprano. Por la evaluación de los fechados radiocarbónicos disponibles se observa que los centros ceremoniales de Caballo Muerto, Las Aldas y Garagay estuvieron en auge entre 1200 y 900 a.C. En discordancia, dos grupos de análisis

radiocarbónicos señalan para la fase de mayor antigüedad de Chavín de Huántar una edad promedio de 850 a 460 años a.C.<sup>115</sup>

Como señalan los arqueólogos Rogger Ravines y William Isbell que han estudiado este yacimiento<sup>116</sup>: “El carácter ceremonial de la estructura es evidente y en cierta manera semejante al denominado Templo Viejo de Chavín de Huántar”. Las excavaciones –que se limitaron a un atrio del edificio principal– dejaron al descubierto una serie de muros y pisos superpuestos que parecen corresponder a tres fases de construcción. La fase más temprana es apenas conocida, si se considera la necesidad de destruir construcciones posteriores para revelar tales restos. En tanto que el atrio del Templo Medio, expuesto parcialmente por las excavaciones, se halla casi en la superficie y en él se han encontrado los famosos frisos.

Nos hacen saber Ravines e Isbell que las figuras modeladas de los frisos fueron enlucidas con arcilla fina y pintada de colores negro, blanco, amarillo, azul grisáceo, rojo y rosado; este último usado como color de fondo en todo el muro. Entre los fragmentos de otros murales se ha encontrado color verde. Los pigmentos son de origen mineral (aluminio, calcio, silicio y sodio) no habiéndose determinado la naturaleza del mordiente con el que fueron fijados. Se sospecha que fue sumo de “sanpedro” (*Trichocereus panchanoi*), cactus alucinógeno que contiene mescalina como principal agente activo y es un buen fijador de tintes. Espinas de este cacto se han recogido entre los materiales de construcción asociados a los pisos, así como en los adobes. Los frisos policromados fueron repintados varias veces con los mismos colores y en algunos casos se han contado hasta diez capas de pintura. Una de las imágenes aparece tan remodelada y repintada que se hace difícil reconocerla.

115 Burger, op. cit., p. 114.

116 Ravines, Rogger e Isbell, William: “Garagay: sitio ceremonial temprano en el valle de Lima”. En: *Revista del Museo Nacional* t. XLI, pp. 253–274. Lima, 1975.

Si bien se han perdido muchas imágenes y de otras apenas quedan rastros, se advierte que las figuras aparecen desde la entrada al atrio rodeando al recinto como si se representara una procesión que se dirige de adelante hacia atrás o quizá a la plataforma superior. Se pueden identificar una cabeza antropomorfa de perfil cuyos rasgos son una gran boca felínica con tres enormes colmillos superiores salientes, un ojo alado aparentemente cuadrangular con uno de sus extremos terminado en voluta, un apéndice nasal fantástico y una franja amarilla que rodea la cabeza. Siguiendo la cabeza hay una división geométrica y luego un ser zoomorfo cuyo aspecto general es el de un insecto o molusco mítico de cuatro patas, con cola de pez y cabeza felínica. Siguen otras imágenes mal conservadas, una de las cuales rompe el ritmo de la procesión y cumple la función de pilastra lateral de la escalera. Se repiten dos cabezas antropomorfas con los rasgos de la primera. La conservación de las figuras que quedan se debe a la remodelación del templo y al relleno que se hizo para formar el piso y la plataforma del Templo Tardío.

Otro aspecto importante se refiere a las ofrendas votivas encontradas en el relleno que sirvió para construir el Templo Tardío, entre las paredes de los pozos circulares que contenían las columnas de madera enlucida con barro que unían el techo y los murales del Templo Medio. Una de las ofrendas consiste en una pequeña imagen hecha en una laja de piedra y una chaquirá roja de *spondylus*, se trata de la imagen de un ser mítico que fue diseñada sobre una capa de yeso que, según dicen los autores, puede reconocerse parcialmente como el personaje denominado el Dios Sonriente, representado completo después en el Lanzón de Chavín de Huántar. A cada lado de la figura se encontraron sujetas por un hilo dos ramitas espinosas como si se estuviese representando los dos bastones de esta imagen.

Asociados también a los pozos circulares los autores descubrieron dos pequeños muñecos modelados en yeso. Ambas figuras tienen la cabeza y las manos modeladas y pintadas, destacándose algunos rasgos anatómicos como los dedos y las uñas de la mano.

Ambas figuras están vestidas con prendas tejidas y una de ellas tiene el cabello confeccionado con fibras vegetales y ceñido con una vincha hecha de una delgada tira de piel. Uno de los muñecos tenía los brazos fuertemente atados al cuerpo con un hilo que le daba varias vueltas y en la mano sujetaba un palito espinoso. El segundo muñeco estaba envuelto en un tejido burdo y al desenvolverlo se encontró que la figura se hallaba completamente vestida y junto a ella había una pequeña piedra en la que se había devanado hilo y tenía en la espalda dos palitos de espino que conservaban sus púas, semejantes a los bastones de la figura del *Dios Sonriente* de Chavín.

Rowe ha explicado que el *Dios Sonriente*, la principal imagen de culto en el Templo Viejo de Chavín de Huántar, fue eclipsado por el *Dios de las Varas*. Así, la asociación de las representaciones del *Dios Sonriente* en el atrio del Templo Tardío de Garagay sugiere que su construcción es contemporánea con la parte temprana de la secuencia de Chavín de Huántar, aunque es posible que las varas (¿cetros?, ¿bastones?) estén indicando que la deidad era objeto ya de una reinterpretación o que los cetros o bastones son viejos atributos de los dioses andinos de la costa central.

Los frisos del atrio del *Templo Medio* de Garagay tienen elementos comunes con la iconografía de Chavín: ojos alados cuya comisura externa termina en voluta; ojos rectangulares con elaborados dobleces encima de la nariz, colmillos en forma de sable; cabezas de serpiente; apéndices nasales; caras opuestas generalmente de perfil y diversos rasgos felínicos. Sin embargo, no aparecen las convenciones iconográficas distintivas del estilo Chavín, tales como culebras para significar cabellos, figuras en forma de ocho para las marcas del felino, bandas dentadas para denotar las líneas estructurales mayores del cuerpo o la proyección del cuerpo de apéndices con bocas estilizadas.

Consecuentemente, escriben Ravines e Isbell:

...creemos que los frisos del atrio del Templo Medio anteceden a la aparición del estilo Chavín en la costa central. Además, suponemos que la remodelación del atrio tardío refleja la primera reforma ideológica bajo influencia Chavín. Si nuestra interpretación cronológica es correcta podemos descartar a Garagay como la línea divisoria del estilo artístico Chavín entre sur y norte, pero tampoco podemos negar el importante papel que ha tenido y su contribución a la formación misma del estilo. Proponemos una fecha de 1000 años a.C. para la construcción del atrio del Templo Tardío y solo unos dos siglos antes para el atrio del Templo Medio y sus frisos.<sup>117</sup>

## Cardal

Este centro ceremonial en forma de U ha sido estudiado por Richard Burger y es el mejor conservado del valle de Lurín. Ocupa 20 hectáreas y está conformado por un complejo arquitectónico de 130 m de longitud que tiene una plataforma central de 45 m de ancho y 12 de altura y otra plataforma occidental, parcialmente destruida, de 120 m de longitud, 55 de ancho y 8 de alto. La plataforma central está separada de la occidental por un espacio de 75 m. Todas las plataformas muestran terrazas, así como recintos, y encierran una plaza con terrazas en la que actualmente se siembra algodón. Hay diez estructuras circulares hundidas rodeando el sitio. Su ocupación corresponde al período inicial y data de entre 1030 y 900 años a.C.

Algunas estructuras de Cardal son semejantes a las plazas circulares de otros yacimientos del Perú, en particular a los de la costa central-norte. Se asemejan a las de los valles de Supe, Casma, Huar-mey, Pativilca y probablemente sirvieron para llevar a cabo ceremonias muy semejantes. Las excavaciones en algunos sectores revelaron factores concordantes con la interpretación de pequeñas plazas. Así

---

117 Ravines e Isbell, op. cit., p. 266.

mismo han sido ubicados fogones rituales similares a los del Período Inicial de otras regiones, pero este es el primer caso documentado para esa latitud de la costa central. Dice Burger que estos fogones “probablemente sirvieron para actividades cívico-ceremoniales” y que esta interpretación se refuerza por una ofrenda votiva que consiste en fragmentos del cráneo de un niño, el fogón central y los pisos limpios de las estructuras.<sup>118</sup>

En un recinto rectangular, cercano a la plataforma central, se descubrió un atrio decorado con un friso policromo de arcilla no cocida. La escultura en bajo relieve estuvo pintada con los colores crema, amarillo y rosado y al parecer fue remodelada por lo menos cuatro veces. La imagen representada en la pared muestra una banda gigante en forma de boca con dientes triangulares entrelazados y grandes caninos. Esta enorme boca se halla a 0.80 m sobre el piso y cada canino tiene casi 1 m de largo. El atrio está abierto hacia el oriente y habría sido visto desde la plaza. Al centro hay un espacio que correspondería a un acceso que conduce a un cuarto rectangular interior, luego de pasar la pared con la mandíbula policroma.

Se encontró también un muro de mayor antigüedad decorado con un friso de arcilla de por lo menos unos cien años más antiguo que el friso del atrio al que nos hemos referido. La representación, anota Burger, estaba delineada con incisiones anchas y pintada con pigmentos brillantes. Solo se conserva una pequeña parte de este friso temprano, pero la comparación con otros ejemplos de la antigua iconografía andina permiten identificar al fragmento como la pata de una araña.

Las arañas, dice Burger, fueron importantes en el sistema de creencias pre Chavín de la costa central y norte, siendo una de ellas la imagen principal representada en el centro del atrio de Garagay. No se ha podido identificar su especie, como tampoco la

---

118 Burger, *Emergencia de la civilización...*, pp. 93-94.

de las arañas de Cupisnique. Es posible que se trate de la migala conocida también como tarántula, por ser la más impresionante. El descubrimiento del friso de Cardal en los niveles inferiores de la edificación es la más notable muestra de los sistemas de creencias en la costa central y de la naturaleza religiosa del complejo arqueológico de Cardal, antes de la construcción de las plazas circulares y del atrio.

### **Águila, serpiente, felino y linajes**

Parece que el símbolo de la falcónida con una serpiente en el vientre, como en el hermoso tejido de Huaca Prieta, estuviera representando el triunfo del linaje o los linajes de la falcónida y la fusión con los que representaba la serpiente. El águila y la serpiente aparecen casi siempre en contienda en la iconografía universal y en el mundo andino son símbolos complementarios, pues la primera representa las cualidades del mundo de arriba, del aire (*Hanaq Pacha* en lengua quechua) y la serpiente las cualidades del mundo de adentro (*Uku Pacha*). El felino, el más poderoso de estos animales, está identificado con el mundo de la superficie (*Kay Pacha*), donde moran los hombres. El mayor felino que existe en el mundo andino es el jaguar (*Panthera onça*) –*otoronko* en quechua– y el más frecuente el puma (*Puma concolor*). En el imperio incaico ambos eran emblemas de la fuerza y del valor militar. Los apellidos Poma, Huamán, Condori y Amaru, que significan puma, halcón, cóndor y serpiente se derivan de estos linajes ancestrales y están ahora muy extendidos en las poblaciones de raíces andinas.

Poco después, sobre las representaciones de estos animales se impusieron representaciones antropomorfas, como la figura bípeda erguida de Huaca de los Reyes, las cabezas antropomorfas con atributos felínicos, el ser mítico semejante al *Dios Sonriente* de Chavín y las ofrendas del Templo Tardío encontrados en Garagay con los atributos del *Dios de los Cetros*.

## La inhumación de templos

Un hecho que parece tener gran significado en las relaciones entre la religión y la política es la inhumación de los templos. Onuki, quien ha estudiado este aspecto,<sup>119</sup> le ha llamado la renovación del templo porque después de inhumar a un centro ceremonial se construía otro encima. Como refiere este arqueólogo, en Kotosh hay por lo menos tres subfases para la actividad de construir el conjunto ceremonial. Así, el Templo de las Manos Cruzadas está edificado sobre el relleno que cubre el templo anterior y el Templo de los Nitchitos se halla exactamente sobre el relleno que cubre el Templo de las Manos Cruzadas. Tal fenómeno se observa también en el caso de los templos subsidiarios que se hallan en la terraza baja al norte de los templos mencionados.

La forma de cubrir el viejo templo y construir el nuevo, dice Onuki, era la siguiente: el primer paso consistía en cubrir con tierra fina y arenisca del río el piso y la parte inferior de las paredes del templo de las Manos Cruzadas, parece que la tierra fina fue escogida para proteger los relieves de las manos cruzadas; después de amontonar la tierra hasta casi la mitad de la altura de la pared norte del templo que tiene 2.40 m fueron rellenos con cantos rodados de tamaño medio. Cuando este relleno llegaba a la altura del techo, tanto los espacios interiores cuanto los exteriores, fueron cubiertos con una capa de tierra roja de 0.60 m. Así, totalmente sepultado y con un nuevo muro de contención se le dio una mayor elevación a la nueva plataforma. Al mismo tiempo se construyó el conducto de ventilación del fogón de 0.40 m de diámetro del piso del templo nuevo y se colocaron las piedras en forma cuadrangular de 4 x 4 m. Se procedió luego a derramar ceniza en el área cuadrangular y a cubrir con tierra roja todas las estructuras para preparar el piso

---

119 Onuki, Yoshio: "Las actividades ceremoniales en la cuenca del Alto Huallaga y algunos problemas generales". En: *El mundo ceremonial andino*. Senri Ethnological Studies n° 37. Editado por Luis Millones y Yoshio Onuki. National Museum of Ethnology. Osaka, Japan, 1993, pp. 69-96.

total del Templo de los Nichitos. Después se construyeron cuatro muros de 8.5 x 8.5 m con nichos y cuatro muros bajos con nichitos que delimitaron el nuevo piso de 4 x 4 m con el fogón en el centro. Finalmente fue enlucida toda la cara del muro lo mismo que el piso.

Este rito de la inhumación del templo se llevó a cabo no solamente en Kotosh-Mito, Sillacoto y Huayrajirca, en Huánuco, sino también en La Galgada, Piruro y Cardal y continuó en la mayoría de los centros ceremoniales del Período Inicial y del Horizonte Temprano, como son Huacaloma, Kuntur Huasi y otros centros ceremoniales. En Batán Grande, en la huaca Lucía Cholope, llamada también el Templo de las Columnas, un conjunto en forma de U, orientado de norte a sur, Izumi Shimada encontró que el templo había sido objeto de un “entierro ceremonial”:

...las columnas fueron parcialmente desmanteladas, luego el área fue sellada y rellenada con arena. Sobre esta se apoyaron nuevas columnas “flotantes” y un receptáculo para el fuego que aparentemente fue encendido cuando se terminó el entierro de la escalera. Después, cuando el fuego se apagó, todo fue cubierto con arena.<sup>120</sup>

La inhumación del templo fue evidentemente un rito de transición de una a otra fase, de uno a otro tiempo sagrado. No sabemos por qué se lo ejecutaba pero tuvo una muy amplia difusión y, como ya lo hemos dicho en otro lugar, en este rito es muy significativo el uso del color rojo y de la ceniza como símbolos del más allá y del acabamiento.

Como manifiesta Onuki, la inhumación y renovación del templo:

Es la característica más notable de la vida ceremonial temprana del Perú. Es de suponer que la renovación del templo es el primer

---

120 Shimada, Izumi: “Temples of time: The ancient burial and religious center of Batan Grande, Peru”. En: *Archaeology* 34 (5), pp. 37-45.

móvil para el desarrollo socio-cultural, que promovió el proceso dinámico durante el precerámico tardío y el formativo.<sup>121</sup>

Puesto que la religión se hallaba estrechamente vinculada al Estado.

### **¿A cuáles Estados correspondieron estos centros ceremoniales?**

Dice Burger que frente a la postulación de la existencia del Estado para explicar la construcción de grandes complejos ceremoniales, las investigaciones en el valle de Lurín contradicen tal propuesta, pues existían tres o cuatro centros similares a fines del Período Inicial en una faja de 5 km en la parte baja del río Lurín que tuvieron las mismas o semejantes funciones, sin que existan evidencias de una capital con su propio territorio.<sup>122</sup> No sabemos, en efecto, a qué Estado pertenecían estos centros ceremoniales, ni dónde estaba la capital, si la hubo, ni si Cardal era realmente un centro independiente, parece que no. Tal vez sí fue una jefatura anexada a un Estado más grande que había impuesto centros ceremoniales en los demás lugares de Lurín a los que se refiere Burger. De lo que no cabe duda es que si existen centros de ritos o ceremonias masivos hay religión, porque la magia o el chamanismo no tienen templos, no efectúan rituales públicos abiertos ni festivos, ni están organizados social, política ni tecnológicamente para construirlos. En consecuencia, si hay religión hay Estado. Pero el cuestionamiento de Burger plantea otros problemas aún más significativos: ¿a qué Estado, o Estados, correspondían todos estos centros ceremoniales? ¿Acaso algunos eran pequeñas ciudades-Estados, o Estados-valles, como los hubo en otros lugares del planeta? En algunos casos parece que sí, en otros no. ¿Eran, tal vez, enclaves de lejanos centros de poder político? ¿No sería que la

121 Onuki, op. cit., pp. 81-82.

122 Burger: *Emergencia de la civilización...*, p. 100.

tradición religiosa Kotosh representó a un gran Estado serrano con colonias costeñas y la tradición de los templos en U a otro gran Estado costeño con colonias serranas? Lo que está claro es que se trata de centros estatales, pero no tenemos por qué sujetarnos a las premisas y modelos occidentales de Estado.

Con la información que contamos por ahora sería muy aventurado establecer conclusiones al respecto, pero resultan muy significativas las proposiciones de Thomas y Sheila Pozorski sobre la distinta trayectoria del desarrollo social que se hacen evidentes en el Formativo Temprano. Si se comparan el valle de Casma con el de Moche, a pesar de los patrones comunes que comparten ambos sitios, estos arqueólogos manifiestan que hay suficientes datos para sostener la hipótesis de que en cada lugar se formaron dos sistemas de gobierno particulares que pusieron énfasis en distintos aspectos sociales, económicos, políticos y religiosos.<sup>123</sup>

### **Antecedentes de Chavín: Cupisnique y Kuntur Wasi**

Hasta no hace mucho se creía que Chavín era el centro originario del estilo que caracterizó al llamado Horizonte Temprano y también Formativo, así como de las manifestaciones arquitectónicas, estilísticas e iconográficas que se extendieron prácticamente por toda la región de los andes centrales. Con los datos de la arqueología que ahora se tiene, aunque aún no se ha aclarado la naturaleza de la difusión del *fenómeno Chavín*, es un hecho que las formas que caracterizan a este estilo no se originaron en el sitio de Chavín de Huántar como se pensaba y la casi totalidad de las grandes construcciones de

---

123 Pozorski, Thomas y Pozorski Shelia: "Sociedades complejas tempranas y el universo ceremonial en la costa nor-peruana". En: *El mundo ceremonial andino*. Compiladores Luis Millones y Yoshio Onuki. Editorial Horizonte. Lima, 1994, p. 53.

esta época son centros ceremoniales edificados siguiendo patrones con antecedentes precerámicos.

Dos de los yacimientos que muestran con más claridad su precedencia al denominado estilo Chavín son Cupisnique (Caballo Muerto y Huaca de los Reyes), que se extiende desde Virú hasta Lambayeque y Kuntur Wasi en la cuenca del río Jequetepeque.

### *Cupisnique*

En 1939 Rafael Larco descubrió en los cementerios de Cupisnique, provincia de Ascope, un tipo de cerámica que la consideró distinta de la de Chavín, rebatiendo entonces la tesis de Tello, que Cupisnique fue influido por Chavín, y definiendo Cupisnique como una tradición que se asentó en un área que va desde Virú hasta Lambayeque, con una serie de yacimientos como Palenque, Salinar, Sausal, Guañape, Roma; Salamanca, Casa Grande y Mocollope y otros yacimientos. Para Larco se trataba de una cultura costeña del Período Formativo del valle de Nepeña y la dividió en cuatro fases o períodos: Pre Cupisnique, Cupisnique, Cupisnique Transitorio y Cupisnique Santa Ana.<sup>124</sup>

Carlos Elera considera que los orígenes de la cultura Cupisnique se hallan en Monte Grande, en la zona de Tembladera, en el valle del Jequetepeque Medio, donde se halló en la cerámica asociada una pieza escultórica con asa de estribo y la representación de un rostro humano en cuyos pómulos se muestra incisa la cabeza de una serpiente, que pertenecería al Pre Cupisnique de Larco.<sup>125</sup>

---

124 Larco Hoyle, Rafael: *Los cupisniques*. Casa Editora La Crónica y Variedades. Lima, 1941.

125 Citado por Silva Sifuentes, Jorge E.T. En "Culturas prehispánicas. Origen de las civilizaciones andinas" En: *Historia del Perú*. Lexus Edts. Lima, 2000, p. 103.

La cerámica de Cupisnique está conformada por huacos escultóricos de asa estribo redondeada y decoración geométrica e incisa con motivos antropomorfos, zoomorfos y fitomorfos, destacándose con más frecuencia las figuras estilizadas del felino y la araña que se combinan con rasgos antropomorfos.

En el valle de Moche, dentro del complejo llamado Caballo Muerto, se halla la Huaca de los Reyes la cual, según Williams, es una de las obras arquitectónicas más importantes que se construyó en los Andes centrales al promediar el segundo milenio antes de Cristo. Ocupa un área de unas 65 hectáreas y se compone de dos plataformas principales elevadas con simetría. Cada montículo principal tiene dos alas laterales abiertas hacia el este y formando una U. El montículo más alto encierra una plaza central entre las dos alas, en cuya base hay un montículo menor con dos brazos al frente, también en forma de U con su respectiva plaza. Luego una serie de pequeños conjuntos laterales adosados que forman otra U. Al frente, hacia el este, se halla una gran plaza exterior cuyas alas laterales conformaban cuartos que tuvieron columnas y pilastras, que también las hubo entre las dos plazas y en algunos edificios laterales. Lo más notable de este edificio son tres elementos arquitectónicos: la planta en U, la composición en niveles y el uso de pintura policroma.

El tema fue desarrollado ampliamente por los arquitectos cupisnique con las variaciones que las restricciones de función o de composición que les sugirieron. El resultado fue una poderosa obra arquitectónica que reúne magistralmente la unidad del diseño, el designio superior de la obra y la riqueza de lo ameno y lo variado.<sup>126</sup>

Según Porzorki, otro de sus más notables estudiosos, las fechas absolutas en la edificación de la Huaca de los Reyes han sido datadas

---

126 Williams, Carlos: "Arquitectura y urbanismo en el antiguo Perú". En: *Historia del Perú*, t. XII, pp. 425-426. Ed. Juan Mejía Baca. Lima, 1980.

en 1190, 1360 y 1730 a.C. con márgenes de error, en exceso o en defecto, de 60, 70 y 80 años respectivamente. Señala también que la cantidad de cerámica utilitaria hallada en el sitio y en otros monumentos de Caballo Muerto indica que fue algo más que un centro ceremonial. La Huaca de los Reyes fue proyectada para lograr el máximo efecto desde dentro.

Todos los frisos, salvo uno, dan frente a la plaza, buscando una mejor visión... la combinación de una arquitectura finamente enlucida y sus frisos –posiblemente pintados con varios colores– de más de dos metros de alto debe haber sido impresionante.<sup>127</sup>

Nos informa Luis Watanabe, otro arqueólogo que ha trabajado en este monumento, que en Huaca de los Reyes se han encontrado 58 frisos hechos de barro arcilloso sobre una base de cantos rodados y argamasa de barro y que estos frisos responden a remodelaciones diferentes, pues la datación radiocarbónica señala variaciones cronológicas, todas dentro de la misma tradición. Watanabe propone cinco remodelaciones.<sup>128</sup>

En cuanto a los temas y motivos representados, ya en el estilo posteriormente denominado “Chavín”, el motivo más común, dice Pozorski, es una figura humana bípeda erguida con los pies dirigidos hacia fuera y expuesta en el frente que da a los dos montículos principales. Los pies son sencillos, a veces presentan dedos y están circuitados por tobilleras. El personaje lleva una faja o cinturón que termina en dos cabezas de serpientes. Otras figuras comunes son las cabezas de perfil con colmillos que se presentan en todos los montículos y en las alas principales, siempre subordinadas a la figura bípeda principal. Estas cabezas, casi invariablemente asociadas a motivos

127 Pozorski, Tomás: “Complejo Caballo Muerto, los frisos de barro de la Huaca de los Reyes”. En: *Revista del Museo Nacional* t. XLI. Lima, 1975.

128 Watanabe, Luis: “Arquitectura de la Huaca de los Reyes”. En *Arqueología Peruana. Investigaciones arqueológicas en el Perú*. Ramiro Matos compilador. Universidad Mayor de San Marcos-Comisión de Intercambio Educativo entre Estados Unidos y el Perú. Lima, 1979.

de plumas, se caracterizan por una boca con colmillos, nariz roma, nariguera y ojo cóncavo o rectangular con pupila pendiente.

Es indudable que Caballo Muerto fue sede de un complejo sistema político que se extendió más allá del valle de Moche y como lo advierte Pozorski su ubicación no es casual, se halla en un área ideal para la agricultura de riego, pues Caballo Muerto controlaba varios asentamientos en la parte baja y media del río Moche y el valle del Jequetepeque medio, en lo que hasta ahora sabemos.

En cuanto a sus relaciones con Chavín de Huántar, si se comparan los fechados radiocarbónicos se tiene que los dos períodos más prominentes de Caballo Muerto, que incluyen los murales chavinoides y el patio rectangular de la Huaca de los Reyes, son bastante anteriores al establecimiento de Chavín de Huántar.

### *Kuntur Wasi*

En 1946, Julio C. Tello, al frente de la Misión del Museo Nacional de Antropología y Arqueología, inició el reconocimiento arqueológico del yacimiento del cerro La Copa al que bautizó con el nombre de Kuntur Wasi (Casa del Cóndor) en la provincia de San Pablo de Cajamarca, junto al pueblo del mismo nombre. En la cúspide de este cerro Tello identificó un templo levantado sobre tres plataformas superpuestas construidas con piedras irregulares que le sirven de basamento y cuya altura es de 12 metros, aproximadamente. En la amplia plataforma superior se hallaban los escombros de las “capillas” y edificios del culto, lo mismo que monolitos, estelas, columnas y losas que servían de adorno y se encontraban semiseptados en los desmontes e infinidad de fragmentos de cerámica. Objetos todos que fueron relacionados por Rebeca Carrión Cachot con la cultura Chavín.<sup>129</sup>

129 Carrión Cachot, Rebeca: “La cultura Chavín: dos nuevas colonias Kuntur Wasi y Ancón”. En: *Revista del Museo Nacional de Antropología y Arqueología*. T.II, N° 1, pp. 99-172.

Fue en 1989 cuando la Misión Científica de la Universidad de Tokio, dirigida por Yoshio Onuki, realizó los hallazgos más sorprendentes y precisó la cronología de los contextos funerarios, determinando así la secuencia de las diferentes fases arqueológicas (Ídolo, Kuntur Wasi, Sangal, La Copa y Sotera) con fechados radiocarbónicos que se extienden desde 1100 hasta 250 años a.C. con lo que quedó definida la mayor antigüedad de este yacimiento en relación con Chavín. Así se advirtió que la lítica de Kuntur Wasi, con algunas diferencias y notablemente más rústica, correspondía al estilo que más tarde se definió en Chavín. Uno de los monolitos más característicos representaba en uno de sus lados a un personaje con las formas clásicas del estilo Chavín y, en el otro, a una figura muy semejante a las de San Agustín de Colombia. Esto estaría indicando que Kuntur Wasi antes que colonia de Chavín fue un puente entre dos culturas originales como son San Agustín y Chavín.

En las tumbas excavadas en Kuntur Wasi por los arqueólogos de la misión japonesa, se ha rescatado un conjunto muy significativo de piezas de oro que incluye collares, coronas, orejeras, cuentas y pectorales repujados y calados con figuras de cabezas trofeo y personajes de la iconografía mítica de la región, que no solo sorprenden por su belleza y maestría en el arte de trabajar el oro, sino y sobre todo porque representan la más antigua orfebrería encontrada en América (700 a 400 años a.C.).

## IV. ESTADOS EXPANSIVOS

Chavín de Huántar es uno de los yacimientos arqueológicos más famosos del Perú y de los más notables de América. Está situado en las escarpadas laderas de la vertiente oriental de la Cordillera Blanca, a 3177 m de altitud, en el cono de deyección del río Huachecsa que confluye con el Mosna, cuyas aguas afluyen al Marañón. Chavín emerge cuando se había desarrollado ya la agricultura en la región de los andes centrales y se habían difundido las tecnologías de riego. Hacía mil años que se fabricaba cerámica, se había incrementado la emoción estética, se estaba desarrollando el tejido y se conocían las metalurgias del oro y la plata. En consecuencia, era muy significativa la producción artesanal tanto utilitaria cuanto suntuaria y ceremonial.

En los órdenes social y político habían aparecido los primeros Estados, se habían consolidado estratos bien diferenciados en la estructura social y tenía enorme predicamento la religión. Así, pues, Chavín aparece cuando había echado sus raíces la civilización en la región de los andes centrales y aprovechó de todos estos logros para edificar las bases de su organización social y política con los materiales más sólidos y duraderos como son la religión y la piedra.

Actualmente las edificaciones del yacimiento están muy deterioradas, han venido siendo objeto de depredación por los buscadores

de tesoros desde la época colonial, pero sobre todo han sido destruidas por acción de los *huaycos* y derrumbes naturales. El último gran aluvión tuvo lugar en 1945 y cubrió con fango la totalidad del centro ceremonial, pese a ello no ha dejado de ser un lugar impresionante y debió ser realmente grandioso en sus épocas de apogeo. El lugar fue visitado, admirado y descrito en el siglo XVI por el cronista Pedro Cieza de León y más tarde motivo de preocupación de notables estudiosos de la realidad histórica del Perú, así como de algunos viajeros, todos quienes han dejado importantes testimonios del estado en que encontraron las ruinas, algunos de ellos fueron Mariano Eduardo de Rivero, Antonio Raimondi, Charles Wiener, José Toribio Polo, Ernest Middendorf, entre los más destacados.

Pero fue el arqueólogo peruano Julio C. Tello quien planteó en 1919 que Chavín no solo constituía los restos de una gran cultura, sino que se trataba de la principal expresión de la cultura matriz de todas las que se desarrollaron posteriormente en el Perú antiguo.

## **Julio C. Tello**

Es considerado con toda justicia como el padre de la arqueología peruana no solo por sus múltiples descubrimientos arqueológicos, sino por su preocupación en la búsqueda de nuestra identidad y su inquietud por la defensa del patrimonio arqueológico. Julio C. Tello es el arqueólogo que más ha trabajado e influido en la conformación y desarrollo de la arqueología del Perú. Dotado de un dinamismo excepcional, recorrió prácticamente todo el territorio peruano buscando y estudiando cada yacimiento arqueológico que lograba encontrar.

Nacido en Huarochirí en 1880, al concluir sus estudios iniciales en su tierra natal se trasladó a Lima para estudiar en el colegio Nuestra Señora de Guadalupe dirigido por Pedro A. Labarthe. Ingresó después a la Facultad de Ciencias de la Universidad de San Marcos y pasó a la Facultad de Medicina donde se recibió como

médico-cirujano (1909) con la tesis *La antigüedad de la sífilis en el Perú*. Viajó a Estados Unidos con una beca otorgada por el gobierno peruano e ingresó a la Universidad de Harvard donde recibió lecciones de Franz Boas y Alex Hrdlicka y optó los grados de Master of Arts y Master of Anthropology (1911). A mérito de sus estudios obtuvo una nueva beca que le permitió ir a Londres al XVIII Congreso Internacional de Americanistas y seguir estudios de especialización en el Seminario de Antropología de la Universidad de Berlín (1912). De regreso al Perú (1913) acompañó a Hrdlicka en sus exploraciones por los valles de la costa central.

Fue nombrado Director de la sección Arqueología del Museo de Historia Nacional y creó el Museo de Arqueología y Antropología. Integró la expedición enviada al Maraón por la Universidad de Harvard (1916) y fue elegido diputado por la provincia de Huarochirí (1917). Optó el grado de bachiller en la Facultad de Ciencias Naturales en la Universidad de San Marcos con la tesis *El uso de las cabezas humanas artificialmente momificadas y su representación en el antiguo arte peruano* (1918) y luego se graduó de doctor. Con el auspicio de esta misma universidad efectuó una expedición arqueológica al departamento de Áncash (1919) y con las especies obtenidas fundó el Museo de Antropología y Arqueología de la universidad, cuya dirección ejerció hasta su muerte.

A partir del estudio de las ruinas de Chavín, Tello propuso que estas no eran solamente los restos de una gran cultura, sino que se trataba de la principal expresión de la cultura “matriz” de todas las que se desarrollaron posteriormente en el Perú. Fue así que, en 1919, en posición opuesta a las teorías de Hule, formuló la tesis del autoctonismo de la civilización andina. Tello fue también el primero en contrarrestar la idea de la inferioridad racial y cultural de los antiguos aborígenes andinos.

Como resultado de sucesivas expediciones arqueológicas a diferentes regiones del Perú fue el primero en estudiar importantes sitios arqueológicos como Paracas, Cotosh, Cunturhuasi, Cumbe Mayo,

Sechín, Nepeña, Puncurí, Huiñay-Huayna y otros yacimientos que se describen en sus notas de campo. Fundó el Museo Nacional de Arqueología, el Museo de Antropología y Arqueología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y el Museo de la Cultura Peruana. En 1929 consiguió la primera Ley de Defensa del Patrimonio (Ley 6634) y difundió el valor de la cultura peruana en los ámbitos científicos del mundo entero. Murió en Lima en 1947.

Tello escribió numerosas obras entre las cuales figuran: *Introducción a la historia antigua del Perú* (1921); *Wira Kocho* (1923); *Antiguo Perú. Primera época* (1929); *Origen y desarrollo de las civilizaciones prehistóricas andinas* (1942); *Sobre el descubrimiento de la cultura Chavín en el Perú* (1944); *Arqueología del valle de Casma* (1956); *Paracas* (1949); *Chavín, cultura matriz de la civilización andina* (1960). Los tres últimos libros han sido publicados por su discípulo Toribio Mejía Xespe. Tello editó y dirigió las revistas: *Inca* (1923 y 1938); *Wirakocha* (1931) y *Chaski* (1940–41).

## Chavín: Arte y religión

*Al observador que lo ve por primera vez, el arte de Chavín le parece tan enigmático como una escritura no descifrada. Hay tantas complejidades en los dibujos que es difícil reconocer siquiera los detalles, los que comúnmente resultan ser figuras menores cuya conexión con el tema principal no es muy clara. Es posible, pues, dejar de lado el problema del significado representativo de los dibujos y apreciarlos como motivos puramente abstractos; pero es evidente que los artistas que los crearon querían comunicar algo más a sus contemporáneos.*  
John H. Rowe.<sup>130</sup>

El yacimiento epónimo se encuentra en un lugar estratégico para comunicarse con las demás regiones de los andes centrales, lo

130 John H. Rowe: "El arte de Chavín; estudio de su forma y su significado". En: *Historia y cultura*, 6. Instituto Nacional de Cultura. Lima, 1973, p. 249.

mismo que con el norte a lo largo del Callejón de Conchucos, hacia el oeste con el Callejón de Huaylas a través de las abras y valles de la Cordillera Blanca, y hacia las tierras bajas tropicales siguiendo el valle del río Mosna. Así, pues, Chavín se halla en el centro de muchas rutas aunque no todas fáciles de transponer. Como escribe Richard Burger:

Un rasgo característico de la geografía de Chavín es la proximidad de sus zonas de producción. Un agricultor puede caminar desde el fondo irrigado del valle (zona quechua), atravesar sus campos de papa en las laderas superiores (zona suni) y llegar hasta donde se encuentran sus rebaños en el pastizal alto (zona puna) en dos o tres horas. Sin embargo, Chavín no tiene un acceso conveniente a las áreas que se encuentran debajo de la zona quechua. Para llegar a los ambientes calientes del valle donde se cultivan frutos tropicales es necesario hacer un recorrido de siete horas a lo largo del Mosna, hasta que se llega a la comunidad de Huaytuna (2500 m s.n.m.). Los tramos más bajos del bosque tropical están aún más distantes; los residentes de edad avanzada recordaban que el viaje hacia el Marañón tomaba unos seis días a pie y más de una semana de regreso.<sup>131</sup>

El complejo monumental de Chavín cubre una superficie de 40000 metros cuadrados y comprende diversas estructuras, entre ellas dos grandes edificios conocidos como el Templo Viejo y como el Templo Tardío. Hay además terrazas, explanadas, plazas hundidas, galerías, todo lo cual guarda una aparente simetría que parecería revelar un misterioso patrón algorítmico que estaría indicando que las edificaciones debieron haberse hecho siguiendo un plano predefinido, pero el conjunto es producto de construcciones hechas en épocas diferentes con superposiciones, remodelaciones y modificaciones diversas, reutilizando en cada oportunidad algunos de sus elementos escultóricos más antiguos. Lo que sucede es que el patrón

---

131 Burger, Richard: *Excavaciones en Chavín de Huántar*. Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima, 1998, p. 25.

era su modo de ver y aprehender el mundo y las cualidades emocionales diseñadas por el comportamiento social tradicional; es decir, el algoritmo era su propio *ethos*.

## El Templo Viejo

En la construcción de esta obra monumental se advierten tres épocas distintas en las que se añadieron las partes que ahora conforman sus ruinas. El edificio más antiguo, todo construido en piedra y ubicado en el lado este del yacimiento, es el Templo Viejo que tiene forma de U con frente hacia el oriente. Corresponde también a la fase de mayor antigüedad del yacimiento, fase a la que Burger asigna una edad promedio entre 850 y 460 años a.C. Este templo está compuesto por cuatro elementos: dos brazos laterales orientados de norte a sur, una plataforma central y el atrio abierto al exterior, donde hay una plaza circular hundida que tiene 20 m de diámetro. La parte externa del edificio está cubierta por un revestimiento de piedra hecho con lajas de dos tamaños y dispuestas en hileras intercaladas, una hilera con piedras grandes cada dos de menor tamaño.

El borde superior del edificio tiene una cornisa hecha de lajas decoradas con bajorrelieves. Bajo la cornisa había empotradas en el muro una serie de cabezas clavadas antropomorfas talladas en bulto, de las cuales solo queda una junto a la esquina sudoeste del edificio. El cuerpo central tiene más de 10 m de alto y está en su mayor parte destruido. Debajo de estas estructuras hay galerías, recintos y pasajes subterráneos. Cuando se derrumbó la parte frontal del edificio quedó descubierta una escalinata que conducía a un conjunto de pasajes, cuartos llenos de piedras, pasadizos y galerías. En el centro de una galería en cruz, cuyos brazos están orientados hacia los cuatro puntos cardinales, se halla el famoso *Lanzón*, que parece haber sido el elemento central del culto en esta primera época.

A dos y medio metros bajo el nivel del atrio se encontró una plaza circular hundida a la que se baja por dos escaleras que se hallan

en lados opuestos, al este y al oeste. La plaza estaba rodeada por un muro de lajas labradas con motivos en altorrelieve, las que quedan de la parte superior tienen figuras antropomorfas, en tanto que en las de la parte inferior hay imágenes repetidas de felinos dispuestos en fila mirando hacia la escalera del centro. El piso de la plaza estaba cubierto por lozas colocadas en forma radiada.

### **El Templo Tardío**

Posteriormente, en la fase que Burger ha denominado Chakicani, entre los años 460 y 390 a.C., el Templo Viejo sufrió una primera etapa de ampliaciones, al tiempo que el núcleo del lado norte fue abandonado y siguió creciendo la otra parte que estaba cerca del pueblo. Este proceso se aceleró en la época de Janabarriu, entre los años 390 y 250 a.C. cuando el asentamiento se expandió más allá del centro ceremonial, con una pequeña población asociada. El ala sur se convirtió entonces en el edificio principal o Templo Tardío llamado con más frecuencia *Templo Nuevo*. Se trazó después una gran plaza frente a este edificio con construcciones subsidiarias a los lados norte y sur formando otro conjunto en forma de U, abierto hacia el oriente y a una gran plaza cuadrangular hundida que mide 50 metros por lado.

En la fachada oriental del nuevo edificio se construyó una portada de piedra de la cual la mitad del lado sur está hecha de granito blanco rosáceo, mientras que la otra mitad, la del lado norte, es de caliza negra. Por eso se le ha llamado *Portada Blanca y Negra*, la cual conduce a una escalinata construida con los mismos dos colores y sube hacia el oeste para luego dividirse en dos, una que sigue al norte y la otra al sur. En el frontis, sobre el primero de los escalones, se apoyan dos columnas cilíndricas de piedra oscura talladas en plano relieves. Estas columnas sostienen un dintel voladizo con representaciones de aves, por lo que se le ha denominado *Pórtico de las Falcónidas*. Al terminar de construirse esta portada se convirtió

en el eje principal del nuevo templo desplazando en importancia al Lanzón del Templo Viejo, el cual probablemente fue cubierto con material de relleno.

Como el Templo Viejo, el nuevo edificio tuvo en el interior una serie de galerías, escalinatas, cabezas clavadas, estelas, etc. pero no sabemos cuál fue la imagen principal del culto. Hay razones para pensar que fue el llamado *Dios de los Cetros*, representado en la famosa *Piedra de Chavín*. Otra pieza notable del arte Chavín es el *Obelisco Tello*, una especie de menhir hallado en la plaza del Templo Nuevo, el cual representa a un caimán mítico, imagen que debió tener importancia especial porque se repite en otras dos esculturas más. A estas piezas nos referiremos más adelante.

## El simbolismo en Chavín

Escribe Cristóbal Campana:

El arte Chavín, con su notable coherencia, es también un vocabulario cuyos elementos temáticos del terror, como bocas, ojos, colmillos, serpientes y otros, aparecen constante y sistemáticamente, dando origen a una especie de sintaxis para el uso ordenado de estos símbolos representativos, en conjunto, del felino y sus atributos “divinos”. Pero su verdadero valor o sentido, como vocabulario formal, no reside en su parecido a la forma representada, sino en la cuidadosa disociación de las partes de esta, para ordenarlas de acuerdo a un plan preconcebido; colocándolas en combinaciones lógicas por hileras, por filas, desdoblado y confrontando estas imágenes menores, simbólicas, modulares, para estructurar una idea mayor, metafórica y significativa.<sup>132</sup>

---

132 Campana Cristóbal: *Arte Chavín. Análisis estructural de formas e imágenes*. Universidad Nacional Federico Villarreal. Lima, 1995, p. 3.

Las formas y motivos del llamado *Arte Chavín* anteceden con mucho la formación y organización política de Chavín de Huántar, puesto que las primeras formas y motivos de este estilo estaban definidos mil años antes, tanto en La Galgada cuanto en Huaca Prieta. Por otra parte, algunos de sus elementos –los más significativos– continuaron reiterándose quinientos años después de Chavín en las diversas culturas que se sucedieron hasta Tiahuanaco, Huari y mucho más tarde en el propio Imperio de los Incas. Así, pues, si bien no se puede precisar el hecho de si el *estilo Chavín* correspondió a una organización política y a una sola religión –la naturaleza del arte es muy poco explícita en este sentido– todo parece indicar que a esta corriente estética se superpusieron varias organizaciones políticas, desde los últimos tiempos del Precerámico, cuando se afirmó en Cupisnique y tuvo su apogeo en Chavín. Pero son muchos los problemas que falta explicar para tener una idea más cabal del arte Chavín, así como su difusión y sus connotaciones.

El aspecto más espectacular de la estética Chavín se expresa en el arte lítico, pero se manifiesta también en la cerámica, en piezas de metal, en tejidos y en artefactos de madera, de concha y de hueso, tanto en el sitio epónimo cuanto en numerosos lugares de la costa y la sierra a los que se difundió esta corriente. Dice Rowe que el arte Chavín es fundamentalmente representativo, pero que este sentido está oscurecido por las convenciones que rigen en el estilo y en muchos casos porque los detalles no se expresan directamente, sino de manera figurada o metafórica. Señala que las convenciones más importantes son la simetría, la repetición, el “módulo de anchura” y la reducción de los motivos a una combinación de líneas rectas, curvas y volutas.<sup>133</sup>

---

133 Rowe, John: “El arte de Chavín; estudio de su forma y su significado”. En: *Historia y Cultura*. Órgano del Museo Nacional de Historia, N° 6. Instituto Nacional de Cultura. Lima, 1973, p. 257.

La simetría chavineana es por lo general una simetría bilateral con referencia a un eje vertical. Hay motivos cuyas dos mitades son exactamente iguales, pero con mayor frecuencia hay diferencias entre las dos; lo importante es el equilibrio simétrico aunque las figuras no sean iguales. La otra convención señalada por Rowe es la repetición de detalles y aún de figuras completas; los detalles se repiten rítmicamente en fila tan iguales como lo permite el espacio disponible, en tanto que la repetición de figuras completas no es necesariamente mecánica. Los “módulos de anchura” se refieren a los dibujos compuestos por una serie de cintas de aproximadamente el mismo ancho y cuyos rasgos naturales no tienen carácter lineal, como los ojos y la nariz, sino que se acomodan al patrón modular. En el arte Chavín las cintas tienden a ser contiguas y paralelas dando como resultado que algunos sectores de un dibujo tengan el aspecto de haber sido hechos entre líneas rectas y paralelas. La reducción de los motivos a una combinación de líneas rectas, curvas sencillas y volutas tuvo como resultado la representación de los rasgos anatómicos por motivos más o menos geométricos. Así, por ejemplo, las manchas en el pelaje de los jaguares se convierten en cruces y en rosetas de cuatro o cinco lóbulos, pero al mismo tiempo estas rosetas son rodajas del cacto alucinógeno denominado “sanpedro” (*Trichocereus pachanoi*).

De acuerdo con Rowe, el arte de Chavín expresa sus formas a través de un código de metáforas visuales –metáforas y metonimias– y a veces metáforas de metáforas. Es decir, de un sistema de transposición de imágenes algunas de las cuales para mantener el carácter figurado del discurso se sustituyen las más débiles por otras más fuertes. A esta substitución metafórica Rowe la llama “*kenning*”, modelo tomado de la poesía nórdica medieval en la cual la metáfora substituye al objeto representado o a una de sus cualidades, siempre y cuando quienes lo leyesen supieran su sentido. Este mismo proceso –explica Rowe– se produjo en el arte de Chavín.

Es así como un apéndice saliendo del cuerpo puede compararse a una lengua y, por consiguiente, representarse saliendo de la boca de una cara adicional que se inserta en el cuerpo con esta finalidad.

El significado de una lengua se aplica a la cola y a los pies en las representaciones de felinos, a las piernas y pies de figuras antropomorfas y a las colas, alas y patas de las aves. Como la lengua extendida taparía la mandíbula –siempre según Rowe– las caras utilizadas en esta composición son agnáticas, esto es, sin mandíbulas. En algunos casos, cuando se espera encontrar una cara de frente aparecen dos caras de perfil dibujadas nariz con nariz en una variante que combina la simetría con la repetición. El pelo y bigotes de los felinos se representan como culebras y a veces también las orejas. En muchas de las cabezas clavadas que representan seres humanos el cabello aparece en forma de serpientes como a veces en las arrugas largas de la cara. La manera como se utilizan los *kennings* y otras substituciones aparece con más claridad en las esculturas más antiguas, donde los convencionalismos son todavía relativamente sencillos.

Otro *kenning* común, señala Rowe, es el uso de bocas sumamente alargadas (“cintas de boca continua”) para señalar las principales líneas estructurales del cuerpo. En los ejemplares más tempranos se utiliza esta figura únicamente para señalar el eje principal del cuerpo, como el eje de la columna vertebral en representaciones de aves con las alas extendidas. La “cinta de la boca continua” no tiene ojos ni nariz asociados. En el arte más tardío de Chavín la “cinta de la boca continua” es empleada con más libertad, por ejemplo para señalar el eje óseo de las alas de las aves y el eje de la cola, frecuentemente con un ojo y una nariz asociados.

Desgraciadamente desconocemos los mitos a los cuales debió estar referida toda esta complejidad simbólica.

### **Los símbolos del poder: bocas y ojos amenazantes, garras y colmillos**

La forma de expresión figurada más común en el arte de Chavín es la representación de la boca de casi cualquier tipo de seres, como la de un felino gruñendo con los dientes visibles y los colmillos

largos y puntiagudos sobrepasando los labios. El felino que los artistas tuvieron más en mente fue el jaguar (*Panthera onça*), *otoronko* en quechua, animal legendario por su valor y fuerza en toda la América tropical. En la mayoría de las figuras completas en las que aparece tiene las manchas del pelaje que caracterizan a este animal. La boca del felino aparece no solamente en su contexto natural, en las representaciones de felinos, sino también sirviendo de boca para figuras humanas, serpientes y en una combinación especialmente curiosa para aves. Sin embargo, la boca del felino no es universal en el arte de Chavín, existen algunas representaciones de seres humanos que no la tienen. Sugiere Rowe:

Tal vez si la más lógica de las varias explicaciones posibles es que la boca del felino sirve para distinguir los seres divinos y mitológicos de los seres originarios del mundo natural, con la sugerencia de una comparación entre la fuerza del jaguar y el poder sobrenatural.<sup>134</sup>

Esta proposición se apoya también en el hecho de que en el contexto arqueológico se observa que la boca estuvo siempre relacionada a un ritual religioso. Tanto en las esculturas de Chavín como en objetos de otros yacimientos, como son las coronas de oro de Chongoyape, la importancia del personaje principal del dibujo se relaciona con el número de *kennings*, es decir, de bocas de felino que tiene asociadas. En todo caso, resulta siempre enigmático el uso figurado de la boca en el arte de Chavín.

Así, la boca se presenta como uno de los elementos más característicos en la iconografía Chavín: bocas, ojos, garras y colmillos son los rasgos que más se destacan, pero no tenemos asidero como para determinar su significación precisa. Una dimensión elemental del simbolismo anatómico es la identificación del órgano con sus funciones. En el caso del hombre es casi obvio que el sentido de la boca asociada con la lengua u otro símbolo que se le acompañe,

---

134 Ibid, p. 262.

representa la palabra, el habla, el verbo. Pero en el caso del felino o de la serpiente puede representar también la acción de acechar, apresar y devorar. En el caso de un hombre felinizado, o de un felino divinizado, puede significar ambas cosas y armada de colmillos indudablemente tiene mayor referente de agresividad.

Los dientes, en especial los colmillos, son las armas de ataque más primigenias. El collar de dientes, común a todos los primitivos, es símbolo de la fiera vencida. Los dientes son los guardas armados de la boca, como escribe Elías Canetti:

El instrumento más notable del poder, que el hombre como muchísimos animales lleva consigo, son los *dientes*. La hilera en que están dispuestos, su brillante lisura, no puede compararse con ninguna otra parte activa del cuerpo. Se les podría designar como el primer ordenamiento, un ordenamiento que exige formalmente ser reconocido en general; un ordenamiento que actúa como amenaza hacia fuera, no siempre de manera visible pero sí cuando se abre la boca y ello sucede a menudo. El material de los dientes es diferente al de las demás partes del cuerpo. Son lisos, son duros, no ceden; se les puede comprimir sin que cambien de volumen; obran como piedras engastadas y pulidas con esmero.<sup>135</sup>

La boca, además, es representada con la comisura de los labios hacia arriba, como es el caso de las representaciones de la imagen que Rowe denomina el *Dios Sonriente*, tanto en el Lanzón como en el encontrado en una losa del patio delante de la *Portada Negra y Blanca*, y con la comisura hacia abajo, que acentúa su ferocidad, como en la *Estela Raimondi*. De allí el simbolismo polivalente de la boca en la iconografía de Chavín.

Otro de los elementos distintivos de gran fuerza en las representaciones de Chavín son los ojos. Como en todas las culturas, los ojos

---

135 Canetti, Elías: *Masa y poder*. Ed. Muchnik. Barcelona, 1977, p. 203.

son un atributo fundamental de las divinidades y simbolizan vigilancia: la divinidad nos vigila, sabe quiénes somos y qué hacemos. Los ojos son emblema de la observación divina, pero pueden significar también el acecho a la presa en los animales. La posesión de dos ojos representa la normalidad física y su equivalente espiritual; es decir, la semejanza con el hombre y la condición del dios humanizado. En otras culturas el ojo único es el ojo de Dios que cuida y vigila a sus criaturas.

En cambio, los ojos heterotópicos como los de Chavín, es decir desplazados de sus lugares anatómicos y trasladados a otras partes del cuerpo (manos, boca, alas, torso, cola, brazos y distintas lugares) o a otras figuras, aluden al correlato espiritual de la visión, esto es a la clarividencia. Los ojos puestos sobre las garras, por ejemplo, se asocian al simbolismo de estas y expresan la acción de ver y agarrar, originalmente avistar y cazar. Esta expresión simbólica es frecuente en las representaciones de seres míticos y demoníacos y consiste en transformar en rostros las partes del cuerpo que poseen cierta autonomía de carácter y corresponden a funciones muy precisas. En las representaciones de Chavín hay ojos en cantidades desconcertantes. Como precisa Campana, el que menos tiene es el felino y nunca son menos de diez, las figuras de aves sobrepasan los cincuenta, el personaje mítico del *Obelisco Tello* tiene más de sesenta, el *Dios de los Cetros* de la *Estela Raimondi* ochenta y dos y el personaje alado de la columna norte del *Templo Nuevo* tiene nada menos que cien ojos.<sup>136</sup>

Hay diversas variantes en el signo ojo como son la forma y la ubicación de la pupila. Hay ojos de formas redonda, oval, trapezoidal, rectangular, los cuales son también representados con otros signos para modificar su significado. La pupila en el arte Chavín aparece frecuentemente arriba y no al centro del ojo como sería lo normal. Esta posición acentúa la adustez de la imagen y se convierte

---

136 Campana: *Arte Chavín ...*, p. 74.

en fiereza cuando se coloca la pupila a un lado, junto al entrecejo, en las figuras que se muestran de perfil. Lo contrario sucede cuando se invierte la imagen y la pupila queda hacia abajo como sucede en la *Estela Raimoni*, cuando el rostro feroz del *Personaje de los Dos Cetros* se transforma en otro sonriente al quedar las pupilas hacia abajo y las comisuras de los labios vueltas hacia arriba.

En cuanto a los felinos, por las manchas estilizadas de la piel en las figuras del jaguar se puede inferir que son dos los felinos representados, el jaguar y el puma. Además de las tantas figuras de jaguar en una losa de la cornisa en la esquina sudoeste del Templo Nuevo, hay dos figuras de felino que no tienen las referidas manchas, por lo que parecen estar representando pumas.

En lo que se refiere a las aves, los especialistas están de acuerdo en que en Chavín no existen representaciones de cóndores, las figuras que se han tomado por tales son águilas o halcones; los cóndores no tienen plumas en la cabeza ni patas de aves de rapiña. Donald Lathrap afirma que las aves representadas en Chavín debieron ser el águila *harpía* o el águila *oraetus*. La *harpía* es el águila más poderosa de Sudamérica, vive en la cuenca amazónica y es devoradora de monos. En tanto que la *oraetus*, de color negro y castaño, es más pequeña y por sus características se parece más a las representaciones de Chavín.<sup>137</sup>

La serpiente es el animal más representado en la iconografía Chavín, aunque no parece ser una divinidad ni cumplir función divinizante. Sin embargo, como *kenning* su representación es la más frecuente. Prácticamente no hay imagen que de algún modo no esté signada por la serpiente, ni existe faja, cetro, vara que no termine en serpiente o en voluta. Los cabellos están siempre representados por serpientes. Y es que la serpiente es un animal simbólico por antonomasia, no hay cultura en la que no simbolice algo, por lo común la

---

137 Bonavia, Duccio: *Perú, hombre e historia. De: Los orígenes al siglo XV*. T.I, p. 207. Edubanco. Lima, 1991.

energía de fuerzas contrarias como son la peligrosidad, la resurrección (por la muda de su piel) o el aspecto maligno de la naturaleza. La razón fundamental de su diversidad simbólica es la diversidad de sus rasgos dominantes: avance reptante, asociación con la tierra, con el árbol (por analogía con las raíces y las ramas), con el agua, así como su lengua amenazante, su desplazamiento ondulado, la forma de envolver y agredir por el enlazamiento de sus víctimas, etc. Otra razón de su multivalencia simbólica deriva de los lugares en los que vive; hay serpientes que habitan en los bosques, otras en los desiertos, hay serpientes marinas, otras viven en los pantanos, en los estanques y en las fuentes de agua. En muchas culturas la serpiente está vinculada al agua y al mundo subterráneo, como parece estarlo en Chavín.

Otras representaciones notables en el Templo Nuevo son las de seres vinculados a la naturaleza impactante del culto, como las grandes figuras talladas en bajorrelieve en cada una de las columnas de la Portada Blanca y Negra. Son representaciones de seres que tienen cuerpo, brazos y piernas humanos con cabezas, alas y garras de aves de rapiña. Por los atributos que distinguen a una de la otra, las alas y cabeza en la figura de la columna sur dice Rowe que son de águila, mientras que la figura de la columna norte tiene la marca de la cara de un halcón. Las dos figuras están paradas y cada una agarra lo que podría ser una macana en posición horizontal, ambas tienen complicados *kennings*, siendo los del águila más complejos. Dice Rowe:

La posición de las columnas sugiere que estas figuras representan seres sobrenaturales puestos para vigilar la entrada del templo, 'ángeles' en el sentido original de la palabra, es decir, mensajeros sobrenaturales y servidores de los dioses.<sup>138</sup>

El prestigio que entre los hombres gozan los animales de presa, tanto felinos como falcónidos y serpientes, radica fundamentalmente

---

138 Rowe: "El arte de Chavín ...", p. 269.

en su capacidad de cazar. Ellos son los que miran, acechan, agarran y devoran. Desde cualquier punto de vista estos animales representan el poder en su máxima condensación. Las interrogantes que no podemos desentrañar son ¿a qué tipo de seres representaban estos animales? Parece que no fueron divinidades propiamente dichas ¿Seguían siendo emblemas progénicos? Pareciera que en Chavín todo fue hecho para causar terror ¿Cuáles eran los alcances reales o simbólicos de este terror?

Las representaciones de otros animales como figuras principales y reiteradas son muy escasas. En Chavín mismo hay dos serpientes en la piedra de la cornisa, junto a los pumas, pero son muy frecuentes como figuras heterotópicas, es decir, representando cabellos, fajas, cintas, etc. Hay también una representación de mono, otra de murciélago y otra dudosa por la falta de detalles y que Marino González dice ser de viscacha.<sup>139</sup> Los peces, aunque frecuentes, solo aparecen como figuras secundarias. Llama la atención que no hay representaciones de animales cuya carne servían de alimento, como son llama, venado, guanaco o cuy, ni tampoco de animales representados con frecuencia en otros estilos peruanos como zorros, lacértidos y batracios.

### **El Lanzón o Gran Imagen**

Las galerías del Templo Viejo son angostas, frías y forman laberintos sobrecogedores, allí el silencio es total y en una especie de cámara erizada de aristas rocosas se encuentra el famoso *Lanzón*, así bautizado por Tello, el mismo que Rowe llama *La Gran Imagen*, y se trata de un gigantesco cuchillo de piedra de 2.80 m de alto, tallado con la figura de un hombre-felino provisto de dos enormes colmillos, sus uñas son garras y sus cabellos serpientes. La figura

---

139 Marino González, comunicación personal. M.G. era un campesino investigador que conoció a Julio C. Tello y en los años 1957 y 1958 escribió *Diario de campo*.

está parada con el brazo izquierdo pegado al costado y el derecho semilevantado con la palma de la mano hacia delante. Sus manos están abiertas y no agarran nada, lleva gruesos pendientes redondos en las orejas y tiene al parecer una túnica y un cinturón como una cadena de caras. Tiene además un cordón vertical en el dorso y los pies debajo.

El rasgo más curioso de esta figura es su enorme boca con sus extremos vueltos hacia arriba. Mientras en otras representaciones las figuras humanas ordinarias tienen bocas en proporciones más reducidas, con los extremos rectos o vueltos hacia abajo y la boca de felino de uso figurado tiene colmillos, la boca de la *Gran Imagen* no solamente tiene dientes, sino labio y mandíbulas inferiores. Los dientes y el labio inferior parecen estar fuera de contexto.

Es posible que el concepto de la divinidad que el escultor tenía le exigiera esta combinación discordante, pero es también posible que la figura se talló al principio con una boca agnática sin dientes, y que los dientes y la mandíbula inferior fueron agregados posteriormente.<sup>140</sup>

La *Gran Imagen* fue, sin duda, el objeto central del culto y aunque no se pueda identificar con seguridad a qué divinidad corresponde, por su forma de ónfalo colocado con la punta hacia abajo, parece ser uno de los numerosos símbolos del “centro cósmico” donde se produce la comunicación entre el mundo de las divinidades y los mundos de los hombres y de los muertos. Hay considerable cantidad de fuentes que prueban la existencia de este símbolo en los más diversos pueblos.

### **La Piedra de Chavín o *Estela Raimondi***

La *Estela Raimondi* lleva este nombre en homenaje a Antonio Raimondi, por cuya acción fue traída a Lima en 1874. Actualmente

---

140 Rowe, John H.: “El arte de Chavín ...”, p. 267.

se exhibe en el Museo Nacional de Antropología y Arqueología. Llamada también Piedra de Chavín, es una losa de granito que mide 1.98 m de largo por 0.74 de ancho, es la pieza más notable que se ha encontrado en Chavín y representa a un solo personaje. Fue hallada a mediados del siglo XIX pero no se ha precisado el lugar exacto. Está finamente labrada con una figura en talla plana muy elaborada y con diversos *kennings*, por lo que es muy probable que represente a una divinidad principal. Es la misma divinidad que se encuentra también en muchos otros objetos, en láminas de oro, en tejidos y huacos procedentes de distintos lugares del territorio, tanto en la sierra cuanto en la costa.

La figura representada en esta losa formidable tiene forma humana, está de pie y de frente agarrando en cada mano una vara vertical, tal vez un cetro, o quizá mejor un haz de dardos. Rowe le ha llamado el *Dios de las Varas* y asegura que no es el *Dios Sonriente* porque tiene la boca con los extremos vueltos hacia abajo y colmillos inferiores además de los superiores; así mismo, señala que carece de aretes pendientes, aunque este rasgo no es tan diagnóstico como la forma de la boca y la postura de las manos. Esta piedra fue labrada para ser colocada en posición vertical, probablemente incrustada en un muro del Templo Nuevo: “La divinidad adorada en el Templo Nuevo de Chavín es la que se hizo más importante que el *Dios Sonriente*, así que el *Dios de las Varas* debe ser el dios del Templo Nuevo”.<sup>141</sup>

Por su parte, Cristóbal Campana piensa que se trata de una misma deidad:

Cuyas imágenes corresponden a caracterizaciones diferentes y que su contenido ideológico precedía a la construcción del Templo Viejo. Ambas tienen los mismos signos deificantes, son

---

141 *Ibíd.*, p. 269.

antropomorfas, tienen una boca simbólica de la cual salen serpientes en número convencional, etc.<sup>142</sup>

El cuerpo del *Dios de las Varas*, o de los cetros, solo ocupa la parte inferior de la altura total de la piedra, pues las dos terceras partes del lado superior están cubiertas por lo que podría ser su cabellera, la cual sale de un tronco en el que se suceden en extraña y misteriosa correspondencia cinco secciones con símbolos muy difíciles de precisar, volutas, colmillos, ojos y de las cuales salen oblicuamente hacia arriba y a los lados catorce serpientes, siete a cada lado, intercaladas con bastones que terminan en volutas. La simetría es impresionante: si trazamos una línea vertical que divida en dos a esta losa, todos los trazos se contraponen exactamente, las partes del cuerpo del personaje, los pies, las fajas que lleva en la cintura, las manos provistas de garras con las que sostiene los cetros o haces de varas, la forma de los cetros, las serpientes, los ojos, los colmillos, las volutas; en fin, todos los detalles están simétricamente contrapuestos.

## El Obelisco Tello

También en el Museo de Antropología y Arqueología de Lima se exhibe el *Obelisco Tello*, gran monolito que fue encontrado en la plaza del Templo Nuevo. Es una pieza larga de granito de corte rectangular, mide 2.52 m de alto y está labrado en sus cuatro caras. Se trata en realidad de un menhir o betilo —*ónfalo* entre los griegos—, esto es de un monumento megalítico en forma de pilastra hincada verticalmente y cuya colocación sacraliza al lugar convirtiéndolo en “centro del mundo”. Existe considerable cantidad de información que prueba la existencia de este símbolo en los más diversos pueblos. En el Perú antiguo los había en muchos pueblos; en la sierra norte se les denominaba *Guachecoal* en lengua culle. En la *Relación de los*

---

142 Cristóbal Campana: *Arte Chavín ...*, p. 53.

*Agustinos de Huamachuco* [1561] se consigna lo que fue una tradición andina de trascendental raigambre:

... y es que en cada pueblo avía una guaca o ydolo que hera una gran piedra hincada como los pilares que hincan en las partes donde ay nieve para mostrar el camino. Así en cada pueblo avía piedra grande hincada, la qual llaman Guachecoal y a esta tienen por ojo del pueblo y en ningún pueblo dexa de averla. A esta adoran y mochan para que le guarde el pueblo y las chácaras que son sus estancias y sembrados; a esta dan çaco y coyos y chicha para hazer su fiesta. Mas de tresçientas destas se quitaron por los dichos padres [agustinos] y en muchas partes en su ligar pusieron cruces.<sup>143</sup>

En el *Obelisco Tello* hay representados dos animales dispuestos a lo largo de la piedra en forma muy compleja, con la cabeza hacia arriba. Las figuras son similares y solo diferentes en los genitales, en la sección posterior del dorso y en los ornamentos de las extremidades. Uno de ellos está en actitud de devorar a tres animales: un ave, un pez y a un monstruo serpentiforme; el otro tiene cerca de la cara fragmentos de seres que al parecer ya los ha devorado. Ambos tienen complicados *kennings* y están acompañados por figuras menores. Resulta difícil identificarlos, tanto por la estilización de las figuras cuanto por la profusión de elementos simbólicos. Tello los identificó como felinos, pero distan bastante de parecerlo y se asemejan más bien a caimanes. Lathrap piensa que se trata del caimán negro de la floresta amazónica que ataca al hombre. Como son representados con cola de pez, sugiere Rowe que puede tratarse más bien de un error del artista o de los artistas que tuvieron que configurar un animal que no conocían. Lathrap quien llama a este monstruo *El Señor del Pez* no comparte la idea, piensa que pudo haber sido efecto de algún alucinógeno que ingeriría el o los artistas que labraron la

---

143 *Relación de la religión y ritos del Perú hecha por los padres agustinos*. Edición, estudio preliminar y notas de Lucila Castro de Trelles. Pontificia Universidad Católica del Perú. Fondo Editorial. Lima, 1992, pp. 26-27.

piedra, pues en la iconografía Chavín hay varias figuras que se identifican claramente con el cactus alucinógeno vulgarmente llamado *sanpedro*.

Parece que los animales son uno de sexo masculino y el otro femenino. Tello advirtió que tienen atributos diferentes y que uno sería el agente que origina el período seco o caluroso, cuando las plantas dejan de florecer y quedan solo las semillas, el otro generaría el invierno, período oscuro y lluvioso, cuando las plantas germinan y crecen. Entre los muchos íconos y *kennings* se pueden identificar plantas como calabaza, ají, yuca, achira, maní, sargazo, lo mismo que animales como aves, peces y caracoles que según Tello estarían representando los frutos importantes para la humanidad en relación con los sexos, el semen del animal masculino y los genitales que los reproducían; sugirió entonces que se trata de dos aspectos distintos de la misma divinidad. Lathrap no cree en esta interpretación y piensa que se trata de dos deidades diferentes, una relacionada con el agua que representaría al mundo de abajo y la otra estaría simbolizando el cielo, el mundo de arriba, que se contraponen a la primera según las creencias andinas.<sup>144</sup>

Campana sostiene que el *Obelisco Tello*, más que representación de un dios, es la alegorización de un mito que trata de explicar el origen de las plantas, de los animales y los hombres, así como la ligazón de estos con las estructuras sociales. Todo dentro de una ideología en la cual se pone en evidencia que la deidad o *huaca* transfiere sus atributos a otros seres que adquieren caracteres sagrados o divinos; en otros términos, un mito cosmogónico. Dice Campana que el personaje del Obelisco es la representación de una deidad que muestra dos aspectos complementarios y antagónicos de su propia identidad, expresando la dualidad de sus mitades en las dos caras opuestas.<sup>145</sup>

144 Bonavia. Duccho: *Perú, hombre e historia ...*, p. 210.

145 Campana Cristóbal: *Arte Chavín ...*, pp. 94–96.

## Recapitulando

Son muchas las figuras así con las metáforas y metonimias que parecen estar representando las diferentes imágenes, símbolos y trazos en el arte lítico de Chavín y ello naturalmente da cabida a múltiples interpretaciones, teorías, especulaciones y sugerencias acerca de su religión y creencias. Sin embargo, poco es lo que con seguridad se puede sacar en claro de todas estas representaciones. Sin conocer el idioma que hablaba la gente de Chavín, ni sus ideas religiosas y sus mitos, el problema de comprender lo que están representando las imágenes del *Lanzón*, de la *Piedra Raimondi*, del *Obelisco* y demás piezas, lo mismo que sus atributos misteriosos, es como dice Rowe querer descifrar una escritura totalmente desconocida.

Lo que sí se puede aseverar, teniendo en cuenta la gran variedad de sus representaciones en piedra, metal y tejidos encontrados en el área de los andes centrales, es que el *Dios de los Cetros* fue una divinidad panandina –probablemente el rayo– que sobrevivió con variaciones regionales, tanto en sus representaciones cuanto en su mitología y en su culto hasta el Imperio de los Incas.

La religión de Chavín fue una con gran contenido chamánico. No podemos señalar los demás elementos específicos del chamanismo que se advierten en las representaciones del arte Chavín, pero hay uno que no deja dudas y es suficiente. Nos referimos al uso de alucinógenos, en especial del cactus *Trichocereus pachanoi*, llamado vulgarmente “sanpedro”, que se halla claramente representado en una losa en la Plaza Circular, en el *Obelisco Tello* y en varias otras imágenes del arte lítico de Chavín, así como en los tejidos de Carhua y en la cerámica Chavín de la costa norte. También se lo ha encontrado en Las Aldas y Garagay. Este cactus contiene un alcaloide muy activo, la *mezcalina*, que sigue siendo usado por los chamanes nortños como vehículo del trance o vuelo mágico.

Como sabemos, el chamanismo entraña una especialidad mágico-religiosa particular en la cual es el trance o vuelo mágico el

acto que lo caracteriza. No tenemos duda que fue utilizado por los sacerdotes de Chavín y probablemente por los artistas talladores, como piensan algunos arqueólogos. Parece que el jaguar, en especial, lo mismo que las falcónidas y serpientes representadas en Chavín, fueron parte del “complejo de transformación” chamánico, bastante frecuente en la etnografía sudamericana. Es probable también que las representaciones de estos animales estén encarnando a los fundadores clánicos de los grupos que detentaron el poder en Chavín.

Muchos autores consideran al chamanismo como precursor de la religión. Así, para Anthony F.C. Wallace el chamanismo sería una forma rudimentaria de religión, asumida más tarde en niveles de estructuras sociales más complejas por las organizaciones comunales primero y por las eclesiásticas después. De esta manera, el chamanismo dio paso a una burocracia eclesiástica a dedicación exclusiva y apoyada por una teología sistemática, como parece haber sucedido ya en las culturas que precedieron a Chavín. Pero aún así, pueden subsistir algunos elementos de chamanismo en formas religiosas más avanzadas. Parece, sin embargo, como sucedió más tarde en Moche, que algunas prácticas chamánicas convivieron con los ritos religiosos en Chavín.

Respecto a las divinidades de Chavín hay finalmente un aspecto importante que mencionar: tradicionalmente las representaciones de estas deidades eran consideradas como de género masculino, pero después del excelente estudio de Patricia Lyon sabemos que, como en todas las demás culturas y épocas del Perú antiguo, hubo deidades de ambos sexos. Las femeninas nunca aparecen asociadas con armas o quehaceres proverbialmente masculinos, sino siempre asociadas con animales, plantas o agua.

### **Paracas: fardos funerarios, trepanaciones, arte textil**

Mientras Chavín se desarrollaba en la sierra central del Perú, poco más al sur, en la costa, en un período que media entre los años

700 y 200 años a.C. se desarrolló otra tradición cultural que se le ha denominado Paracas, por ser en la árida península de ese nombre donde Julio C. Tello descubrió, en 1925, numerosas tumbas cuya riqueza textil era fabulosa. Basándose principalmente en la cerámica, Tello diferenció dos tipos de una misma tradición que denominó *Paracas Necrópolis* y *Paracas Cavernas*, pero existen otras variantes locales del estilo Paracas distribuidas en la costa desde Cañete hasta Yauca y en la sierra en la región de Huanta, cerca de Ayacucho. No se ha determinado con precisión la extensión de estos subestilos, los cuales pese a constituir una tradición tipológica independiente muestran una profunda influencia chavinoide. Tampoco se ha encontrado esculturas de piedra de los estilos Paracas, pero la influencia de Chavín es muy ostensible tanto en los trazos y decoración de la cerámica cuanto en los tejidos y mates pirograbados.

Los cementerios de *Cavernas* consisten en profundas cámaras funerarias de techo abovedado excavadas en la roca, algunas alcanzan hasta ocho metros por debajo de la superficie y en ellas se han encontrado los famosos *fardos funerarios*, hasta cincuenta en algunos lugares, dentro de los cuales los cadáveres se hallan sentados con las rodillas apoyadas al pecho y envueltos en muchas telas. Los tejidos comparados con los de *Necrópolis* son relativamente sencillos: mallas de unos cuantos colores, excepto dos o tres franjas coloreadas. Frecuentemente los cráneos presentan deformación artificial tabular, aplanados en la frente.

Entre los objetos que constituyen los ricos ajuares funerarios de la fase *Cavernas*, se aprecian dos tipos de cerámica bastante caracterizados: uno con grandes y pesadas vasijas abiertas con sencillos dibujos en negativo sobre fondo de color naranja o marrón oscuro y otro tipo decorado con incisiones en jarrones y tazones pintados en frío, es decir después de la cocción, pero con colores vivos: negro, verde, rojo, amarillo y otros colores preparados con pintura resinosa bastante gruesa, separados por incisiones. Estas son las características más saltantes de los huacos del estilo *Cavernas*. Además, casi todos tienen base redonda, algunos con dos cuellos unidos por un asa de

puente, con gran número de variantes. La decoración incluye motivos zoomorfos, por lo general felinos.

La fase *Necrópolis* tiene también características bien definidas. Las tumbas son comúnmente hoyos rectangulares de variados tamaños, sin techo, y de ellas se han exhumado más de quinientos fardos funerarios. Los cadáveres aparecen también sentados con las rodillas plegadas contra el pecho, a menudo metidos en cestos y envueltos por capas de extraordinarios tejidos; algunos bordados con vivos y hermosos colores y otros elementos decorativos distribuidos con exquisito gusto estético.

Uno de los aspectos más notables del grado de conocimiento científico y dominio de la técnica en la gente de Paracas es la trepanación de cráneos y la momificación de cadáveres. Según Tello, casi el 40% de los cadáveres encontrados en Cerro Colorado mostraban huellas de operaciones quirúrgicas en el cráneo. Los métodos más utilizados fueron incisiones, raspado y barrenado del hueso. Por medio de profundas incisiones practicadas con instrumentos de metal o de obsidiana cortaban una sección cuadrangular del cráneo que la reemplazaban por una lámina de metal o, a veces, por un pedazo de calabaza. También sabían raspar el hueso para quitarle una porción o practicar perforaciones en torno a una sección circular que era extraída. Por la regeneración que se aprecia en los tejidos se observa que la mayoría de los sujetos sometidos a este género de operaciones sobrevivían a ellas.

Todavía no se ha podido averiguar si las trepanaciones se realizaban para aliviar compresiones debidas a fracturas o, como también se cree, para hacer un hueco con el propósito de que saliesen por él los malos humores. Las fracturas craneanas debieron ser muy frecuentes entre quienes hacían la guerra a hondazos, lo mismo que con mazas y macanas contundentes. Para practicar este tipo de operaciones se debió insensibilizar a los pacientes, posiblemente con coca u otras sustancias estupefacientes. Probablemente se les dio también chicha o quizá se les hipnotizó. El campo operatorio

debió limpiarse y desinfectarse, lo mismo que los instrumentos, vendas y apósitos.

Otro aspecto impresionante de la técnica de estos pueblos es la momificación. Después de extraerle el cerebro, las vísceras y los músculos, el cadáver era sometido a un tratamiento mediante el uso del fuego y diversas sustancias químicas a juzgar por las zonas ahumadas que presentan ciertas partes del cuerpo y por las florescencias salinas de las sustancias empleadas. Después, el cadáver era reducido al mínimo de su volumen mediante el plegamiento forzado de las extremidades y de la columna vertebral. Cuando no era decapitado, la cabeza fuertemente flexionada se apoyaba en el abdomen, las piernas muy contraídas se cruzaban en la nuca y los brazos sobre el pecho. Esta posición característica era mantenida con fuertes ligaduras y el cadáver se cubría relleno los espacios vacíos con piezas de tela o con algodón, formando así un bulto redondeado u ovoide que era colocado en un canasto. Las momias eran envueltas con muchas piezas de tela, con ricos mantos bordados, uno sobre otro. Estos son los llamados *fardos funerarios*, confeccionados de tal modo que presentan la forma de un cono cuya cúspide simulaba la cabeza de la momia.

Los materiales en los que se muestra el arte de Paracas fueron muy variados. Los paracas conocían y manejaron las metalurgias, el oro, la plata y el cobre. Trabajaron también el hueso para hacer adornos e instrumentos musicales. Confeccionaron hermosos objetos de conchas y plumas tales como tocados, pectorales y abanicos. Pero en lo que más se destacan es en el arte del tejido.

El arte textil de Paracas no tiene rival en el mundo antiguo. Los peruanos dominaron prácticamente todos los métodos y técnicas conocidos y exceptuando la impresión a rodillo y otras técnicas de reciente invención, muchos tejidos peruanos nunca fueron igualados por medios manuales. Los *mantos de Paracas* son grandes lienzos cuidadosamente bordados con figuras míticas y otros motivos cargados de simbolismo y con gusto realmente exquisito. Estos motivos forman paneles con escaques intercalados como en un tablero

de ajedrez, con temas, colores y técnicas diferentes. Se aprecian dos maneras estéticas principales, una geométrica con figuras que siguen un patrón angular y otra que podría llamarse realista, en la cual el tratamiento de las figuras parte de una concepción naturalista de los personajes, plantas y animales representados.

Algodón, lana de alpaca y vicuña, plumas y hasta cabellos humanos eran los materiales empleados, y entre las telas que se tejían se encuentran paños llanos, telas cruzadas, asargadas, encajes, mallas, bordados y sobrebordados. Igualmente lograron gran perfección en el dominio de los tintes; el color era fijado al frío o al calor, por inmersión y sobre un mordiente de alúmina. Consiguieron tintes indelebles de sustancias minerales o vegetales, así como otras cualidades que hoy mismo son imposibles de reproducir. Las telas que conservan los museos mantienen sus colores tan vivos como si fuesen recién teñidas.

En cuanto a la religión, entre Chavín y Paracas se advierten algunas diferencias sobre todo en los tejidos, en los cuales hay representados seres míticos, monstruos extraños, guerreros con cabezas trofeos y animales como orcas, peces y aves que no figuran en la iconografía de Chavín, pero con el mismo sentido atemorizante: demonios que vomitan serpientes que con sus garras aferran cabezas, haces de flechas o cuchillos para el sacrificio. Pero, aparte del significado de los enterramientos y la permanente idea de la muerte que en ellos se refleja, es muy poco lo que se puede inferir con alguna certeza sobre la religión, lo mismo que sobre la estructura y el orden social de los paraqueños.

## **Moche**

En la costa norte del Perú, en el valle de Moche, se formó un Estado que pronto se anejó a los valles vecinos de Chicama, Chao y Virú. No sabemos cómo se autodenominaron sus integrantes, pero la arqueología evidencia que la después llamada cultura Moche o

Mochica sucedió a la cultura Gallinazo en el valle de Virú. Poco después se extendió por el norte a los valles de Jequetepeque, Lambayeque y la parte alta del departamento de Piura y por el sur hasta los valles del Santa y Huarmey, un área aproximada de 6800 kilómetros cuadrados en el sector más productivo de la costa peruana. La cronología de Moche se extiende desde 200 a.C. hasta 700 d.C. y en cuanto a la población, Richard Schaedel ha estimado que en la época de su apogeo el sitio de Moche debió albergar a unas 10000 personas y que toda la nación estuvo compuesta por unas 250000.<sup>146</sup>

A comienzos de la era cristiana, mientras decaen las tradiciones Chavín y Paracas, surgen en el área central andina diversas manifestaciones regionales con características bien definidas, dando inicio así a un nuevo período arqueológico, el cual es conocido por diversas denominaciones: Período Intermedio Temprano, Desarrollos Regionales, Clásico, Etapa de los Maestros Artesanos, Floreciente; en fin, con estas y otras denominaciones se distingue a esta época en la que los Estados prístinos u originarios se tornan en Estados expansivos o de conquista al ensanchar sus límites y extender su hegemonía política en determinadas regiones.

Fueron el aumento de la población, la comunicación que tuvo lugar entre los diferentes grupos de las mismas regiones, el intercambio de productos, de ideas y técnicas, la selección de elementos eficaces en la solución de los problemas de subsistencia, la fabricación de armas y otros instrumentos de metal, el robustecimiento de los vínculos políticos en los núcleos centrales, entre otros factores, los que produjeron la ruptura de una cierta uniformidad –atavismo e influencias– que se advierte en los estilos de las sociedades del horizonte anterior. Lo primero que sugiere la arqueología es la anexión de ciertos grupos periféricos por Estados más poderosos, con notables evidencias de desarrollo social y más compleja organización

---

146 Schaedel, Richard: Citado por Bonavía en *Perú, hombre e historia*, p. 258.

política. Es así como aparecen Vicús, Moche, Lima, Nasca, Cajamarca, Recuay, Huarpa, Pucará, entre las tradiciones más señaladas.

Moche fue un Estado expansionista que utilizó directamente la fuerza militar para la dominación política de los valles a los que se expandió, hecho que se evidencia claramente en los valles de Virú y Santa donde, como postulan los Topic<sup>147</sup>, su presencia se muestra violenta y no como producto de una dominación progresiva. Teresa Topic piensa que si bien en las primeras épocas nada hay que indique la unificación de un valle, en la época clásica se llegó a establecer una sola autoridad que se mantenía por la fuerza de las armas, es decir un Estado que desarrolló un sistema simple pero eficiente de administración de tributos e impuso un orden que debió garantizar los proyectos estatales. Esto se comprueba por las grandes obras construidas como son las huacas del Sol y de la Luna, los canales de riego y muchos otros monumentos impresionantes que no habrían podido ser ejecutados si no hubiese habido una planificación y una administración bien conducidas. Como expresa Bonavia, hubo una fuerza coercitiva que se refleja en las obras públicas y que nos habla de un gobierno formal con fuerzas institucionalizadas, integrantes de una estructura política que estaba centralizada en Moche. De hecho, las obras no se hicieron con participación voluntaria.<sup>148</sup>

Los mochicas fueron un pueblo guerrero y esclavista con marcadas diferencias sociales. En los dibujos de sus huacos y en las escenas pintadas que se aprecian en los muros de sus edificaciones, se observan representaciones en las cuales los prisioneros son conducidos desnudos y sangrantes, con las manos atadas y sogas al cuello ante los grandes señores quienes los dedicaban a su servicio o a extraer guano de las islas de enfrente para fertilizar las tierras. Es evidente que

---

147 Topic, Jhon R. y Therese Lange de Topic: "The archaeological investigation of andean Militarism: Some cautionary observations". En: *The origin and development of Andean State*. Cambridge University Press, 1987.

148 Bonavia, Duccio: *Perú, hombre e historia. De los orígenes al siglo XV*. Edubanco. Lima, 1991, p. 259.

algunos eran sacrificados. Se muestran también representaciones de hombres brutalmente castigados y de otros que fueron degollados. Como en Nasca, se hallan muchas cabezas trofeo, aunque no puede asegurarse que todas fueran realmente trofeos de guerra.

### Creencias, ritos y sacrificios

Aspecto impresionante de la vida y cultura mochicas es el de los entierros de individuos sacrificados, como los encontrados en las plazas de los grandes centros ceremoniales de la Huaca de la Luna, en Moche, lo mismo que en el complejo El Brujo, en el valle de Chicama. En una de las plazas de la Huaca de la Luna, se hallaron setenta esqueletos con señales de tortura, desmembramiento de brazos y piernas, así como en otra plaza esqueletos con huellas de haber sido degollados y después descarnados. El arqueólogo Santiago Uceda considera que en el gran patio del nivel bajo de la plataforma de esta huaca pudo haberse realizado el degollamiento de víctimas en uno de los ceremoniales más importantes representados en la iconografía mochica, como era la ofrenda de sangre de sacrificados ante los dioses, especialmente en el Templo del Dios de las Montañas. Destaca así mismo la presencia del “Degollador”, un personaje representado en diversos lugares y en distintas formas, pintado y en relieve, de frente y de cuerpo entero, a manera de mascarón, y otras representado con báculos en las manos.<sup>149</sup> La figura del *Degollador*, descrito también como *Decapitador* y *Sacrificador*, es un motivo recurrente en la iconografía andina antigua, se lo representa sujetando un *tumi*, un hacha, o un cuchillo en una mano y una cabeza decapitada en la otra.

---

149 Uceda Castillo, Santiago: “Los ceremoniales en la Huaca de la Luna”. En *Sian. Casa de la Luna*. Revista Arqueológica, 04 / Noviembre 1997. Trujillo, pp. 13–16. Y “El Templo de las Montañas” en la misma revista, año 6. Edición 11, Dic., 2001, pp. 11–17.

En el complejo El Brujo, ubicado en Magdalena de Cao, provincia de Ascope, Trujillo, los arqueólogos Régulo Franco, César Gálvez y Segundo Vásquez hallaron varios entierros de individuos sacrificados en el sector surcentral de la plaza principal de la huaca de Cao Viejo, con claros indicios de desmembramiento y golpes en la cabeza; destacan el hecho de que los individuos enterrados no son de la misma edad y tampoco del mismo sexo y manifiestan que es muy posible que el rito sacrificial estuvo relacionado con un evento del fenómeno El Niño. Así mismo encontraron los esqueletos de una niña y de un hombre adulto mutilados por la mitad, los cuales estuvieron depositados sobre una delgada capa de sedimento causado por la lluvia. Hay también otros dos esqueletos hallados en una tumba en forma de cámara en la plataforma superior, donde se encontró el esqueleto de una adolescente que fue sacrificada y colocada al lado del esqueleto de una anciana que tenía el rostro cubierto con un cuenco de cobre dorado y en la boca varios discos de este metal. Los adornos de la anciana hablan de una mujer importante, pues tenía como adornos un collar de cuentas de cristal de roca, un pectoral de placas de concha rematadas en cabeza de ave, orejeras de madera engastadas en turquesa y bastones de madera. Tenía también un silbato de cobre dorado en forma de sapo, cuentas de cobre, *piruros*, osamentas de camélidos, botellas, cuencos, cántaros y ollas de las fases Moche II/III, III y IV.

Pero el descubrimiento más importante del que dan noticia los medios es, sin duda, el hallazgo de la momia de una joven mujer de unos 30 años de edad, en excepcional estado de conservación, que muestra el cuerpo parcialmente cubierto de tatuajes y reposando en un mausoleo en la parte alta de una pirámide y junto a ella el cuerpo de una adolescente que fue estrangulada, pues tenía una soga atada al cuello. La 'Dama de Cao', como se la ha denominado, se halló envuelta en decenas de metros de tela de algodón lo que significa un alto nivel jerárquico en la sociedad de Moche. La presencia de artesanía de oro y de fina joyería junto a utensilios para el tejido y armas de guerra ha planteado un misterio para los arqueólogos ¿Se trata de

una sacerdotisa, de una mujer guerrera, o simplemente de una mujer de alta jerarquía de la sociedad de Moche? En los centenares de tumbas descubiertas hasta ahora nunca se ha encontrado una guerrera. La Pirámide de Cao, señala Régulo Franco, Director del proyecto arqueológico de la Fundación Augusto N. Wiese, data de aproximadamente 1700 años de antigüedad (300 años d.C.) y en ella se han hallado varias tumbas de importantes personajes y líderes mochicas.

Como en la Huaca de la Luna de Moche, en El Brujo se reproduce la figura del *Degollador* en diferentes sectores, como en el muro norte del recinto ceremonial del edificio D, en la plataforma superior, donde es mostrado de cuerpo entero como un ser antropomorfo con los brazos abiertos, en las manos los dedos rematan en garras, con la mano derecha empuña un objeto alargado a manera de puñal –no es *tumi* como en otras representaciones– y con la mano izquierda sujeta del cabello una cabeza trofeo pintada con colores rojo, blanco y gris. Las extremidades inferiores del Degollador, pintadas de rojo, están abiertas y semiflexionadas y los pies dirigidos a los costados con dedos que rematan en garras de felino.<sup>150</sup>

La decapitación, según opinan Campana y Morales, debió ser un hecho ritual y aleatorio ejecutado en ciertos días del calendario y no un acto punitivo, y “su eventualidad explicaría su transferencia simbólica a otros seres como búhos, peces, zorros o cangrejos que aparecen caracterizados para tal función”.<sup>151</sup>

Las diferencias en los enterramientos, así como los patrones de vivienda y los dibujos de los huacos, indican que hubo clases sociales bastante diferenciadas. Se pueden observar tres tipos de enterramientos, lo que demuestra que hubo por lo menos tres clases o castas

150 Franco Jordán, Régulo; Gálvez Mora, César; Vásquez Sánchez Segundo: “La Huaca Cao Viejo en el complejo El Brujo. Una contribución al estudio de los mochicas en el valle de Chicama”. En: *Arqueológicas* n° 25, pp. 123–173. Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia. Loma, 2001.

151 Campana, Cristóbal y Morales, Ricardo: Historia de una deidad mochica. Editorial A&B S.A. Lima, 1997, pp. 111.

entre los mochicas. Hay claras diferencias en las tumbas, entre las de los personajes de alto rango con muchas ofrendas de cerámica y objetos de oro bellamente trabajados, que contrastan notablemente con los entierros de personajes de más baja condición en los cuales las ofrendas son más pobres y en otras exiguas.

La cultura Moche fue indudablemente uno de los mayores logros alcanzados por el hombre del antiguo Perú. Dice Ravines:

El reino de Moche fue un Estado multivalle que reunió varios centros satélites, representados por valles individuales, que mantenían su unidad debido a alianzas con el centro del poder. En un momento el Reino alcanzó su mayor extensión por el sur hasta el valle de Nepeña, hasta donde los de Moche extendieron posiblemente su ambicioso sistema de riego, destinado a unir varios valles vecinos y construir ciudades a imagen de su capital, como base segura de su administración y dominio.<sup>152</sup>

En Moche la cerámica peruana alcanzó sus más altas y variadas cualidades expresivas. El mundo mochica se conoce especialmente a través de los dibujos y modelados de los huacos como de las escenas pintadas en las paredes de sus centros ceremoniales. Los mochicas representaron imágenes de todo cuanto constituía su mundo real o imaginado y de cuanto se concretó en ideas más o menos definidas. Consignados en sus vasijas hallamos costumbres y modos de vida, oficios individualizados como los de pescador, cazador, guerrero, viajero, sacerdote, etc. Medios de vida, motivos sexuales, enfermedades, vestidos, todo tipo de personajes, seres mitológicos, animales, animales antropomorfos, plantas, frutos, objetos animados y antropomorfizados así como edificaciones (templos, fortalezas, viviendas), ceremonias, creencias, ritos y sacrificios, en fin, todo un mundo de cosas que les pareció dignas de ser representadas. Son famosos los huaco retratos de la fase IV, en los que se trasunta los

---

152 Ravines, Rogger: "Las culturas preincaicas. Arqueología del Perú". En: *Historia general del Perú*, t. II. Editorial Brasa. Lima, 1994.

estados emocionales plasmados con singular maestría. Dice Kutscher:

Pese a la identidad de los elementos formales que se aplican a la cultura Chavín y en la Moche, el sentimiento de la vida que en una y otra se expresa es fundamentalmente distinto. Mientras en la cerámica Chavín son inherentes una pesadez monumental y una solidez arcaica que recuerdan lejanamente el mundo de formas románico, en las obras de la cultura Moche alienta un espíritu incomparablemente más ágil y abierto al mundo.<sup>153</sup>

Aspecto singular de la cerámica mochica es el de las representaciones sexuales, en las que escenas relativas al sexo han quedado plasmadas en un contexto a la vez que sugestivo y misterioso. Estas piezas rebasan el sentido de lo erótico si se tiene en cuenta que las representaciones de cópulas se dan con espectros y animales, y en algunas de ellas se observan indicios de enfermedades. Por otra parte, muchas de estas piezas fueron colocadas en las tumbas, incluso en las de los niños. Es evidente que la intención de los ceramistas estuvo enmarcada dentro de un todo referencial del cual muy poco se sabe y que no se puede juzgar bajo las premisas conceptuales y valorativas de la cultura occidental.

Christopher Donan, a través de un amplio y excepcional estudio de vasijas mochicas pintadas con líneas finas, ha identificado 2400 piezas de cerámica pintadas por unos 75 artistas individuales, lo mismo que pinturas de dos o más artistas que compartían el mismo estilo. Esto aclara la manera como se pintaron los huacos y los estilos de los artistas que los hicieron.<sup>154</sup>

153 Kutscher, Gerdt: "Arte antiguo en la costa norte del Perú". En: *100 años de arqueología en el Perú*. Instituto de Estudios Peruanos. Edición de Petróleos del Perú. Lima, 1970, pp. 285-307.

154 Donnan, Christopher y McClelland, Donna: "Los artistas Moche". En *Arqueológicas*. Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia, n° 25. Lima, 2001.

Tan inquietantes como los dibujos y representaciones de la cerámica y aún más impresionantes son las escenas murales que pintaron los mochicas en las paredes de sus templos y palacios, como las que se hallan en la Huaca de La Luna y las de Pañamarca<sup>155</sup>. Desgraciadamente cada vez quedan menos de ellas por la destrucción que vienen sufriendo tanto por parte de los depredadores cuanto por el abandono y los efectos de los agentes naturales.

### **La deidad primordial**

En los murales con relieves pintados no hace mucho descubiertos en la Huaca de la Luna hay una figura dominante y reiterativa, pues se repite con insistencia en las plazas superpuestas así como en otros murales de Moche y de El Brujo. Es la cara monstruosa de un personaje antropomorfo, con boca y colmillos de felino y orejas bilobuladas, entre olas y serpientes que lo rodean. Sus características, su frecuencia, su tratamiento y su continuidad en el tiempo no dejan duda de su preeminencia.

Campana y Morales piensan que representa a una “deidad primordial” porque sus antecedentes morfológicos preceden largamente a los mochicas, ya que fueron los cupisniques quienes la definieron desde el Formativo, tanto en su expresión iconográfica, cuanto en su estructura religiosa y simbólica. Esta deidad está caracterizada por llevar 12 olas y 16 serpientes en torno a su rostro y es significativo en gran manera —señalan los autores— el hecho que el entorno de esta imagen, que está configurada en forma de rombo, sean 16 las serpientes que lo rodean, el mismo número de serpientes que rodeaban al personaje sagrado de Cupisnique y lo que es más sorprendente al

---

155 Bonavía, Duccio: *Ricchata Quelcani, Pinturas murales prehispánicas*. Fondo del Libro del Banco Industrial del Perú. Lima, 1974.

*Dios de los Cetros* de la Estela Raimondi y a otra figura con alas en una de las columnas del Templo de Chavín.<sup>156</sup>

Así mismo piensan Campana y Morales, que los atributos que distinguen a la deidad suprema son de dos tipos: estables y eventuales. Que los primeros expresan sus atributos de supremacía y eternidad, en tanto que los eventuales estarían reflejando sus acciones y funciones en tiempos determinados. Entre estos estarían los poderes para degollar, ver con el ojo izquierdo “diferenciado” o presenciar los ritos de sanción y despeñamiento. Señalan también que esta deidad no es “decapitadora” por sí, sino eventual y que la decapitación debió ser un hecho aleatorio o un acontecimiento ritual con referencia cosmogónica y ejecutada en determinadas ocasiones, relacionadas con el calendario y no necesariamente con intenciones punitivas.<sup>157</sup>

## **Religión e iconografía mochicas**

Como en todas las culturas del Perú antiguo la religión fue un aspecto más que importante, sustancial, en la vida de los mochicas, aunque es poco lo que se puede deducir con certidumbre de su compleja iconografía. Tenemos algunas ideas generales al respecto, pero no podemos leer en sus representaciones la especificidad de sus divinidades ni el significado incuestionable de sus ceremonias. Algunos investigadores, apoyándose en datos etnográficos y en referencias de los cronistas, han tratado de especificar el carácter y naturaleza de algunos motivos de esta profusa iconografía. Pero el problema estriba en que tanto los datos etnográficos cuanto las noticias de las crónicas se refieren a otras sociedades y a otras épocas de la civilización peruana y si bien en muchos casos son semejantes, puesto que las sociedades andinas comparten muchos denominadores comunes, hay no

---

156 Campana y Morales, Op. cit., pp. 88-90.

157 Id., p. 111.

obstante muchas y marcadas diferencias espaciales y temporales en cuanto se refiere a mitos, divinidades, ritos y creencias.

De la iconografía se puede deducir con alguna certeza y en términos muy generales que los mochicas concibieron tres mundos diferentes y sobrepuestos pero interrelacionados: 1) el “mundo de arriba”, análogo al *Hanaq Pacha*, era una dimensión urania donde moraban los dioses celestes: la luna, el sol, el rayo, las estrellas; 2) el “mundo de aquí”, de las kratofanías, es decir, del mar, la tierra, las montañas, los ríos, los lagos y las piedras, como el *Kay Pacha* incaico, era la dimensión espacial y simbólica donde moraban los hombres, los animales y las plantas; y 3) el “mundo de adentro”, de las profundidades, donde habitaban los muertos y los ancestros que de algún modo parece corresponder al *Uku Pacha* de los incas.

También parece estar claro que el poder político y el religioso estuvieron yuxtapuestos y es probable que los mismos dirigentes políticos cumplieran funciones religiosas. Anne Marie Hocquenghem sugiere que estos eran una especie de chamanes que mediaban entre los tres mundos de su cosmovisión, esto es, entre el mundo de los hombres, de las divinidades y de los muertos. Esta duda sobre si son sacerdotes o chamanes los oficiantes que aparecen en las escenas representadas, tanto de los huacos cuanto en las pinturas murales, ha despertado algunas inquietudes. Ello se debe al hecho de entender al chamanismo y a la religión como géneros diferentes y más o menos irreductibles. La verdad es que en los campos del complejo mágico-religioso es imposible encontrar una forma “pura” de magia, de chamanismo o de religión, cuyas características no estén mezcladas de una u otra manera.

El chamanismo no es un contexto organizado de creencias y prácticas relacionadas con la concepción del mundo y formas de conducta impuestas por los dioses, como es la religión, sino un género de prácticas que se realizan en torno al *chamán*, esto es, en torno a un personaje que se supone tiene poderes o cualidades especiales para relacionarse con determinados espíritus o categorías de

la naturaleza a través de un estado anímico, o sea de un trance o “vuelo mágico” propiciado comúnmente por la ingestión de sustancias psicotrópicas como son *ayahuasca*, *sanpedro*, *ishpingo*, *ashango* y otros alucinógenos. Pero el chamán no es en la comunidad el único manipulador de lo sagrado, ni la totalidad de las actividades mágico-religiosas están absorbidas por él. Dice Eliade: “Una primera definición de tan complejo fenómeno y quizá la menos aventurada sería esta: chamanismo es la técnica del éxtasis”.<sup>158</sup> Lo cual tampoco descarta que los sacerdotes puedan efectuar prácticas chamánicas. Hocquenghem y Patricia Lyon han identificado a una mujer, que bien puede ser chamana o sacerdotisa, la cual está siempre relacionada con representaciones de ofrendas y sacrificios.

Dice Kutscher que los grandes templos piramidales que los mochicas construyeron en los diferentes valles permiten deducir un orden teocrático con santuarios locales regidos por sacerdotes, “análogamente a como debió acontecer en el imperio antiguo de la cultura Maya”. Las construcciones más notables son las actualmente llamadas huacas del Sol y de la Luna, que se hallan en el mismo valle de Moche, sobre la ribera izquierda del río de este nombre, y se trata de impresionantes pirámides escalonadas a cuyas plataformas se ascendía a través de largas y amplias rampas. Hay que advertir, sin embargo, que a la actualmente llamada Huaca del Sol, antes los lugareños la conocían como Huaca de la Luna, según refiere Squier, en tanto que a la hoy así llamada la denominaban “pirámide grande” y antes Pachacamac.<sup>159</sup>

## La Luna y el Mar

Refiere el cronista Antonio de la Calancha que los chimús —a diferencia de los incas— tenían como divinidad suprema a la Luna,

158 Eliade, Mircea: *El chamanismo*. Fondo de Cultura Económica. México, 1960, p. 20.

159 Véase Bonavia, op. cit., pp. 68–69.

“porque predomina sobre los elementos, cría las comidas y causa alborotos del mar, rayos y truenos...”.

La luna era para ellos dadora del agua, de la fertilidad y la vida y en su huaca, a la que llamaban *Si-An* (Casa de la Luna), le sacrificaban niños de cinco años como ofrenda propiciatoria de buenas cosechas y de un mar pródigo y tranquilo. También adoraban al mar y lo llamaban *Ni*, “... teníanle por el más rico i adorábanle para que no les ahogase i diese pescado ...”<sup>160</sup>

Si bien Calancha con estas noticias se refiere a los chimús, es casi evidente que la Luna y el mar fueran ya exaltados como divinidades por sus antecesores mochicas.

El mar para los mochicas debió ser algo tan grande y primordial como la *Pacha Mama* para los pueblos del ande. Los mochicas concibieron al mar como fuente de origen y de destino, donde todo comienza y todo acaba, donde vienen a morir los ríos que nacen en las alturas al igual que el Sol y la Luna.

Es ese vientre universal, donde nacen y viven los peces, el “mo-cocho” [*Gigantina chamissoi*] y los grandes mamíferos marinos, alimento y vida de la gente, también está la garantía del origen sagrado de los ancestros. Allí en las oscuridades marinas reinan los caracoles y las conchas que acompañarán a los hombres en las oscuridades terrenas cuando mueran. Se explicaría por qué cada entierro de los grandes personajes con *Strombus* y *Spondylus*. Con caracoles y conchas sagradas, en el nacimiento y en la muerte. En el principio original y en el retorno a esa otra existencia.<sup>161</sup>

---

160 Calancha, Antonio de la: *Crónica moralizada*. Transcripción, estudio crítico, notas bibliográficas e índice de Ignacio Prado Pastor. Imprenta de la Universidad Mayor de San Marcos. Lima, 1977. T. IV (7), pp. 1239 y 1241.

161 Campana Cristóbal y Morales, Ricardo: *Op. cit.*, p. 114.

En los dibujos de la cerámica y las escenas de los muros se puede ver como se asocian en relaciones fantásticas dioses y demonios de horripilantes atributos, enormes colmillos y aparatosos aretes que terminan en cabezas de culebras. Son seres híbridos que combinan rasgos humanos con los de animales y plantas en una conjunción alucinante y aterradora que no alcanzamos a interpretar. Como lo hace notar Kutscher, destaca por su número un ejército de demonios-animales, vestidos como hombres, y armados de mazas. Demonios-zorros, demonios-jaguares, demonios en forma de pez y de centolla, divinidades aladas y otros espíritus conforman un conjunto “cuyas reproducciones suelen ser de un vigor subyugante”.

La estrecha relación que la fertilidad y la humedad tenían con determinadas potencias, se hace manifiesta en los ventrudos sapos que como ‘procuradores de los alimentos’ llevan las distintas plantas nutritivas. Había también espíritus que personificaban las diferentes plantas. Como es comprensible los demonios del maíz y de los pallares desempeñaban un papel destacado.<sup>162</sup>

Sobre tan vasto contexto de imágenes Anne Marie Hocquenghem ha elaborado un corpus representativo de la iconografía mochica con los diferentes temas, motivos, figuras y sus modalidades de ocurrencia, identificando los motivos, buscando el significado convencional y el sentido cultural que estos motivos han podido tener en la sociedad mochica.<sup>163</sup> Según la autora, los temas de las escenas complejas son: lanzamiento de flores en el aire; unión (cópula) de una mujer con un ser mítico; suplicio de hombres y mujeres en relación con los muertos; baile de muertos relacionados con moscas; carreras; ofrenda y consumo de coca; combate y captura de prisioneros; sacrificios;

162 Kutscher, Gert: Op. cit., p. 305.

163 Hocquenghem, Anne Marie: *Iconografía mochica*. Pontificia Universidad Católica. Lima, 1987.

transporte de sacrificados en barco a las islas guaneras; preparación de cuerpos en las islas guaneras y cacería de focas; entrada de los cuerpos en el mundo de los muertos en relación con actos de sodomía y de masturbación, con un baile de muertos y bailes de ciervos; rebelión de objetos; juegos; presentación de plantas cultivadas, baile con máscaras; pasaje por un puente de cuerdas; festín.

Advierte Hocquenghem que los términos “ofrenda”, “sacrificio” y “juego” que emplea para designar estas acciones no tienen necesariamente las connotaciones actuales, con ellas solo se identifican algunos temas y que, por otra parte, estas acciones solo están relacionadas con aspectos “sagrados” de la vida. Advierte así mismo que las acciones particulares de las escenas están sujetas a una doble representación, que pueden desarrollarse en un mundo fabuloso poblado de seres antropomorfos, zoomorfos, fitomorfos, de objetos animados, de muertos lo mismo que un mundo “real” poblado de hombres, animales, plantas y objetos diversos. Explica también que las grandes escenas representan una secuencia de acciones interrelacionadas entre sí, tanto en el tiempo como en el espacio, y que los actores son los mismos personajes que aparecen en diversos contextos.

A juicio nuestro, muchas de estas escenas debieron representar argumentos míticos y pudieron ser hechas también para perennizar batallas y otros acontecimientos memorables, lo estaría indicando la vestimenta de los guerreros con la cual les habría sido muy difícil desenvolverse en la lucha. Pero el hallazgo de esqueletos con señales de haber sido sacrificados y desmembrados indica que fueron hechos reales y frecuentes.

Algunos estudiosos advirtieron en las escenas pintadas en los muros de la Huaca de la Luna que había dibujados objetos convertidos en guerreros a los que se les había añadido brazos, piernas y armas en las manos. En una de ellas había representada una batalla entre guerreros mochicas, seres mitológicos y objetos humanizados. Al respecto refiere Bonavia:

... no solo los objetos humanizados luchan fieramente, sino que hay algunos que llevan del cabello a los guerreros mochicas, representados a veces con todos sus atuendos pero con las porras volteadas hacia abajo, o desnudos con las sogas al cuello”<sup>164</sup>.

Fue Walter Krickeberg quien en 1928 se refirió a estas escenas como las de una “rebelión de los artefactos”. Así también decía Alfred Kroeber que el tema de los frescos de Moche era evidentemente una batalla entre criaturas humanas e implementos personalizados y correspondía a un mito común a peruanos y mexicanos. José Imbelloni sobre este asunto hace referencia a algunos cronistas y encuentra que se trata de la misma concepción relatada en el *Popol Vuh* de los quichés de Guatemala.<sup>165</sup>

Krzysztof Makowski ha analizado el universo de las escenas *míticas* y *realistas* relacionadas con los sacrificios humanos y la ofrenda de sangre de las víctimas a las *divinidades principales* del panteón mochica y no concuerda con las proposiciones de Benson ni de Hocquenghem en distintos detalles que debieron tener gran significación en estos ritos. Acerca de la función social de los personajes dice, por ejemplo, que resulta imposible reducir su rol al ámbito sepulcral y asumir que se trata de sacerdotes exclusivos del culto funerario. También disiente en cuanto a la “categoría iconográfica” de *chamanes* con la que se incluye a personajes con funciones y rasgos diferentes, y propone distinguir dentro de la categoría de “*oficiantes*” dos grupos masculinos y cuatro de *oficiantes femeninos* y *andróginos*.

Krzysztof Makowski reconoce entre los *oficiantes masculinos* a los sacerdotes dedicados al culto de una divinidad suprema (celestes y radiantes) como es el *Guerrero del Águila*, lo mismo que los sacerdotes de su contraparte nocturna, el *Guerrero del Búho*, que reside en las entrañas de los cerros y es compañero de la *Mujer Mítica*, “en cuya

164 Bonavia, Duccio: *Ricchata Quelccani*, pássim.

165 *Ibid*, p. 83.

personalidad iconográfica se dibujan claros aspectos lunares”. Las entidades míticas del águila y del búho –dice Makowski– expresan la oposición y la complementariedad existente entre los jefes de las dos mitades, lo mismo que los oficiantes.

Entre los oficiantes de carácter andrógino, Makowski distingue dos grupos de sacerdotisas cuyas encarnaciones míticas, la iguana y la lechuza, visualizan la esencia y el campo de acción. Las primeras representan a la compañera del *Mellizo Terrestre* y actúan en los ritos que evocan a las múltiples gestas de este dios, las segundas tomarían el lugar que corresponde a las epifanías ctónicas de la *Mujer Mítica*, divinidad principal del panteón mochica. Las oficiantes se distribuyen también en dos grupos, las mujeres de cabello descubierto que presiden los ritos representando a la *Mujer Mítica* (bailan, tejen, son fertilizadas en el transcurso de la unión carnal con el *Mellizo Terrestre*, pelean con este y son representadas en el papel de madres con un niño cargado a la espalda) y las mujeres con el cabello cubierto por un velo largo, que es el tipo de oficiantas que merecería el calificativo de curanderas o brujas. Se las representa siempre aisladas del resto de oficiantes, intervienen en los ritos de pasaje, particularmente en el nacimiento y en la muerte, y son ellas probablemente quienes descuartizan a los prisioneros sacrificados.<sup>166</sup>

Así, pues, son muchas y a cual más sugerente las interpretaciones que se han hecho sobre tan peculiar como cautivante conjunto de representaciones, en las que evidentemente tuvieron enorme significación las metáforas (más bien metonimias) y figuras heterotópicas, como los *kennings* a los que se refiere Rowe en el arte de Chavín, pero mientras no se encuentren referentes más explícitos, que no sean la sola relación iconográfica, no pasan de ser sugestivas hipótesis.

---

166 Makowski, Krzysztof: “La figura del “oficiante” en la iconografía mochica: shamán o sacerdote”. En: *En el nombre del Señor. Shamanes demonios, curanderos del norte del Perú*. Luis Millones y Moisés Lemlij, editores. Biblioteca Peruana de Psicoanálisis-Seminario Interdisciplinario de Estudios Andinos. Lima, 1994. Pásim.

Al tratar sobre el poder en Moche, dice Santiago Uceda que gran parte de la estructura e ideología del poder estuvo sustentada en el culto a la fertilidad en dos modalidades, una a la fertilidad agraria como forma de garantizar el desarrollo económico de la sociedad y la otra a la fertilidad social para la reproducción de los jefes, “en un claro acto mnemotécnico de la germinación de la semilla”.<sup>167</sup>

### **Las tumbas reales de Sipán**

En 1987 la policía de Lambayeque incautó a los huaqueros 27 piezas de oro, producto del saqueo de las tumbas de Sipán, un poblado que se halla a unos 25 kilómetros al este de la ciudad de Chiclayo. Allí se encuentran deterioradas por la erosión los restos de tres pirámides trucas de adobe, donde después se llevaron a cabo investigaciones dirigidas por Walter Alva y un equipo de especialistas del Museo Brüning de Lambayeque. Esta fue la primera excavación arqueológica en la que se han encontrado tumbas intactas pertenecientes a los señores de Moche. Si bien antes se conocían muchas piezas de oro procedentes de estas y otras huacas de la región, las cuales eran extraídas ilegalmente y vendidas clandestinamente a los coleccionistas, nunca se habían realizado excavaciones sistemáticas y menos con el hallazgo de tesoros semejantes. Además de la riqueza de estas tumbas, la información que han ofrecido las excavaciones ha aclarado en gran manera el conocimiento de la cultura mochica en el valle de Lambayeque.

En Sipán se halla un grupo de tres pirámides de las cuales las dos más grandes están conectadas por una plataforma. Fue en la más pequeña, un tanto separada, donde los arqueólogos bajo la dirección de Alva descubrieron las tumbas de los gobernantes de Moche en Lambayeque y a las que no habían alcanzado a destruir los

---

167 Uceda, Santiago, op. cit., p. 15.

huaqueros. Las excavaciones revelaron seis fases arqueológicas que se inician alrededor del año 100 d.C. y continúan hasta los 300 d.C.

Fueron excavadas tres tumbas. Al abrir la cámara funeraria de la tumba n° 1 los arqueólogos encontraron un hombre de unos 20 años de edad, sin los pies, en posición extendida y boca arriba, envuelto en una manta de algodón. Tenía el antebrazo derecho sobre el pecho y estaba provisto de un escudo y un casco de cobre dorado, lo cual indica que fue un guerrero el sacrificado. Medio metro más abajo hallaron los restos de un ataúd de madera y el cuerpo de un hombre provisto de un lujoso atuendo funerario, mantas con plaquetas y lentejuelas de cobre dorado, llevaba en la mano derecha un cetro de oro y en la izquierda otro más pequeño de plata. Debió tener una estatura de 1,66 m y entre 35 y 45 años de edad cuando murió. Se encontraron junto al ataúd, al lado de la cabecera, un niño de unos nueve o diez años, estaba sentado, y dos llamas a los pies, seguramente sacrificadas.

La diversidad y calidad de los objetos que lo acompañaban estaba revelando el rango del muerto; puntas de lanza, penachos, tocados, brazaletes con cuentas de turquesa, estandartes de algodón con figuras humanas de metal, siete pectorales hechos con conchas de *spondylus (mullu)* y cuentas de colores. En el rostro tenía narigueras de oro laminado y orejeras con representaciones de animales (venados y aves) y figuras de guerreros hechas de oro, turquesas y conchas blancas. El cráneo descansaba sobre una lámina de oro y sobre el pecho tenía colocados dos tumis, uno de oro y el otro de plata. En la base del ataúd se encontraron dos sonajeros de cobre dorado y dos protectores coxales –atributo de guerreros– uno de oro y el otro de plata; el de oro pesa alrededor de un kilo y el de plata mide 45 cm de largo. A los lados estaban colocadas tres mazas de guerra, dardos, pequeños escudos de cobre laminado y conchas de *mullu*.

En la cámara funeraria hay dos banquetas rodeando al ataúd y varios nichos llenos de huacos escultóricos que representan

guerreros conduciendo prisioneros desnudos y con una soga al cuello. Se hallaron aquí cinco ataúdes de cañas que contenían a un hombre de 35 a 40 años sin el pie izquierdo; llevaba un tocado, un escudo y un mazo de guerra. Otro ataúd contenía el cadáver de un varón, que debió tener entre 35 y 45 años, con un perro a sus pies. Los otros tres ataúdes fueron de jóvenes mujeres con edades entre 15 y 20 años; dos se hallaron en la cabecera, una sobre la otra, la del ataúd superior estaba boca abajo y la del inferior boca arriba, una de ellas no tiene el pie izquierdo. La tercera mujer fue colocada a los pies del señor principal. Después la tumba fue cubierta con vigas de madera y rellena con tierra. En este relleno se halló el esqueleto de un varón sin pies y dos metros más arriba, en un nicho en la pared, otro cadáver de un hombre sentado con las piernas cruzadas y las manos en las rodillas.

La tumba n° 2, que se encuentra en el lado sur de la pirámide, consiste en una cámara cuadrada de 4 x 4 m. Aquí se hallaron el cráneo de una llama sobre un ataúd hecho de cañas que guardaba a un varón sin los pies, con una corona de cobre y un penacho de plumas, conjuntamente con un guaco y catorce mates. Más abajo aparecieron los restos de las vigas del techo de otro ataúd en el que había un hombre, de entre 35 y 40 años, envuelto en una tela roja y algodón. Como ofrendas tenía centenares de discos de cobre cosidos a una tela y un estandarte sobre el vientre. Llevaba orejeras circulares hechas de oro laminado que representan un rostro humano con ojos de turquesa. Llevaba así mismo dos narigueras, una de oro y plata con la imagen de un guerrero con mazo y la otra hecha de oro martillado con los diseños de mazos incisos, también dos collares con representaciones de cabezas humanas. Debajo había cuentas de conchas y dos pectorales de concha blanca. Formaban también parte de su ajuar funerario diversos objetos como sonajeros de cobre, un estandarte pequeño de cobre cosido a un tejido. Tenía sandalias del mismo metal, penacho de plumas, tocado de cobre y conchas de *mullu*. El cadáver yacía sobre un protector coxal de oro y plata. Debajo de la cabeza y sobre las tablas se encontró

un tocado de cobre que tiene representada una lechuza con las alas extendidas y los ojos hechos de concha y turquesa. Cuando fue retirado el cadáver del noble, en las banquetas y nichos de los lados había ceramios y calabazas, y a un costado del ataúd se hallaron otros dos ataúdes de cañas con los cuerpos de un joven de 14 a 17 años y un infante de 8 a 10 años, junto a un perro, una culebra y otros objetos. Al costado del cadáver del señor, fuera del ataúd, habían acomodado el cuerpo boca arriba de una mujer de 19 a 25 años de edad, con un tocado de cobre en la cabeza. Otra mujer de edad semejante fue hallada boca abajo al otro costado del señor, con una llama decapitada a sus pies.

Esta tumba es más pequeña y tiene menos ofrendas que la primera, habiendo correspondido a un noble de menor jerarquía que la del señor de la tumba nº 1. Por otros hallazgos al oeste de esta tumba (cientos de huacos, huesos humanos y de llamas, muchos adornos etc.) se puede suponer que corresponda al sacerdote pájaro de la ceremonia del sacrificio entre los mochicas. Parece que en esta pirámide se enterraron otros miembros de la nobleza del valle de Lambayeque.

La tumba nº 3 fue ubicada en los estratos más profundos de la época más temprana de los enterramientos y corresponde según Walter Alva al Viejo Señor de Sipán, el primer gobernante moche de la región. Esta tumba no tiene cámara con cubierta de maderas, tampoco nichos en las paredes. El cuerpo fue envuelto en una estera hecha de fibras vegetales y tres mantas de algodón. Fue sepultado con un suntuoso ajuar funerario, pero los efectos del tiempo y la humedad del suelo habían conformado una masa informe de fibras descompuestas, objetos de oro y otros metales y huacos pintados de color rojo sobre base crema.

Entre los objetos que lo rodeaban destaca un collar de oro con diez cuentas bellamente labradas, que representan arañas cuyas patas están posadas sobre una telaraña hecha con delgados hilos del mismo metal. Vasijas con ofrendas rodeaban al fardo funerario

en las que había máscaras, collares de oro y miniaturas engastadas en varios juegos de narigueras y docenas de piezas metálicas, una sorprendente variedad de imágenes y símbolos religiosos, junto a la osamenta de estólicas, sus armas de guerrero. Se destacan así mismo una cabeza de felino en una lámina de cobre dorado con incrustaciones de concha, la figura de un guerrero de pie en cobre dorado con un mazo, dos cetros uno de plata y el otro de oro con un sonajero en un extremo. El cadáver tenía puesto un brazalete de colores hecho con cuentas de oro, turquesa y lapislázuli; en la mano derecha una nariguera de plata de forma rectangular y en la izquierda un lingote de plata. En una esquina de la fosa había ocho conchas de *spondylus (mullu)*.

Sus únicos acompañantes fueron una mujer y una llama. Tanto la joven como el animal estaban separados del fardo funerario por una hilera de adobes. Al morir el Viejo Señor de Sipán debió tener entre 45 y 55 años y medía 1,62 m de estatura<sup>168</sup>.

El hallazgo de las tumbas reales de Sipán es considerado como el más importante descubrimiento arqueológico de América, pues contienen los tesoros más ricos que se hayan excavado en Occidente.

## Nasca

Paracas sirvió de base a un Estado muy singular como fue Nasca. En realidad, como se deduce de las investigaciones de Rowe, Dawson y Menzel (1964), la secuencia de la cerámica de Ica deja clara impresión de que se trata de un solo y largo proceso de desarrollo

---

168 Alva, Walter: "The Moche of Ancient Peru: New Tomb of Royal Spondor". En *National Geographic*. Vol. 177, Nº 6. June, 1990; Alva W. y C.A. Donan: *Tumbas reales de Sipán*. University of California. Fowler Museum of Cultural History. Los Angeles, 1993.

Silva Sifuentes, Jorge E.: "Origen de las civilizaciones andinas". En *Historia del Perú*. Lexus. Lima, 2000, pp. 156-158.

que va sin vacíos desde la primera forma de cerámica conocida de la región, alrededor de 700 años a.C. hasta la época colonial. No obstante, el cambio que se utiliza para marcar la división entre Ocucaje (la última fase de Paracas) y la primera de Nasca es una verdadera novedad en la decoración de la cerámica, puesto que los ceramistas empezaron a pintar sus vasijas con pintura de engobe —esto es antes de la cocción de las piezas— con una serie de pinturas minerales en lugar de las pinturas de resina que se usaban después de cocer las vasijas como en las épocas de Paracas. Otro aspecto importante es el uso de cabezas trofeo a partir de la fase 9 de Ocucaje y en las siguientes de Nasca, que se volvió costumbre común y se encuentra tanto en las propias cabezas cuanto en sus representaciones en la cerámica y los tejidos. También aparecen instrumentos musicales nuevos, tambores, trompetas, antaras y pitos que se vuelven más comunes en las épocas siguientes.

Con relación a la naturaleza política de la cultura Nasca, pensamos que no se habría podido construir un sistema tan sofisticado y eficaz de riego si no hubiera existido una organización efectiva del trabajo y un aparato de gobierno que hubiera dirigido las actividades y diseñado los mecanismos que lo hizo posible. Nasca estuvo muy lejos de ser una sociedad de organización tribal, fue una sociedad estatal desarrollada que empezó a expandirse orgánicamente desde el siglo II de nuestra era. Aparecen desde temprano aldeas protegidas contra cualquier ataque enemigo, quedan las evidencias de poblados encerrados por empalizadas o murallas protectoras. Después se robusteció un poder central que dominó a todos estos pueblos y pronto llegó a ser un gran Estado o un pequeño imperio, como piensa Rowe:

... El arte de Nasca 3 es uniforme en toda su zona de distribución, desde Ica hasta Acarí, lo que sugiere un alto grado de centralización. Posiblemente hubo un pequeño imperio Nasca, con su capital en Cahuachi. Esta expansión de la cultura Nasca tuvo lugar en el siglo cuarto de nuestra era (Rowe, 1970: 428).

Helaine Silverman adscribe al yacimiento de Cahuachi una función netamente religiosa, afirma que fue un centro ceremonial y de peregrinación a donde acudía la gente de diversos grupos para efectuar “ritos de cohesión social, con la frecuencia suficiente como para edificar las muchas construcciones del sitio y haber producido las cantidades enormes de cerámica fina que todavía se ve en la superficie”. Sugiere que los distintos grupos podían construir allí sus adoratorios, unos más grandes y complejos, otros más simples y pequeños. Dice también que Cahuachi se hallaba en una ruta natural de comunicación de manera que constituía una encrucijada en el centro de los caminos que llegaban de los cuatro puntos cardinales y señala que, en este sentido, resulta muy importante la presencia de las líneas en la pampa frente a Cahuachi, todas las cuales apuntan a este lugar (Silverman, 1985).

### **Los geoglifos y la organización del trabajo**

El conjunto de rayas y dibujos gigantescos en las pampas de Nasca, objeto de muchas y variadas especulaciones, es considerado como uno de los enigmas más inquietantes de la arqueología americana. Las comúnmente llamadas “Líneas de Nasca” fueron dadas a conocer por Toribio Mejía Xesspe en el XXVII Congreso de Americanistas de Lima (1939) y representan el conjunto de geoglifos más notables del planeta. No son los únicos que se conocen, megaglifos análogos se hallan en Egipto, en la Isla de Malta, en los Estados de Mississippi y California de los Estados Unidos, entre los que tenemos noticias. También son conocidos los de Chucuyo y Cerro Unitas en Atacama (Chile), así como los de Sabaya en Bolivia, al suroeste de La Paz.

Estos campos de rayas fueron frecuentes aquí en la región de los andes centrales, aunque de ellos apenas quedan vestigios en algunos lugares. Hasta no hace mucho quedaban cerca de Lima en Canto Grande y Tierra Blanca, ahora cubiertos por asentamientos

humanos. Todavía quedan en Pisco, en la hacienda Monte Sierpe, así como en la pampa de Villacurí y en las “rayas y paralelas” en el mismo valle. En la provincia de Ica las “pistas” en relieve de la hacienda Santiaguillo, los geoglifos de la Aguada de Palos y otros más en Palpa, Santa Cruz, Río Grande, Viscas y otros lugares. En Arequipa se hallan los de Tintín, Santa Isabel y Pampa de Majes.

Este patrón de grandes geoglifos se hallaba extendido en toda el área andina central, con diferentes modalidades regionales y al parecer con funciones análogas. Así, tenemos el Cóndor de Oyotún, entre los ríos Niepos y Nanchoc en la provincia de Chiclayo y cerca de allí la extraña figura antropomorfa de Pampa de Caña Cruz, que tiene 65 metros de largo por 23 de ancho, ambas hechas con la técnica de mosaico y descritas por Walter y Susana Alva.<sup>169</sup>

Pero el conjunto más impresionante es el de los descomunales dibujos y líneas de las pampas de San José, Socos y El Ingenio, en la provincia de Nasca. Allí, entre el mar y las estribaciones de la cordillera, en una extensión de 450 kilómetros cuadrados, sobre el desierto arenoso cubierto de gravas pardo-rojizas se encuentra el mayor número y variedad de rayas y figuras con multitud de formas y tamaños. Las gravas que cubren la superficie de estas pampas contienen óxidos ferrosos y el intemperismo ha formado sobre ellas una pátina oscura que, cuando los pedruscos son removidos, contrastan notablemente con las capas subyacentes. Es así como los antiguos nasquenses formaron los trazos como surcos que han quedado de color más claro, aunque algunos no llegan a ser surcos, sino solo huellas. En otros casos, las piedras depositadas a los lados forman pequeños camellones laterales de diversas medidas. Otros dibujos, a todas luces los más antiguos, han sido hechos en las laderas de los cerros retirando las piedras y la arena de los contornos, de manera que las figuras quedaron en un ligero plano en alto relieve. Aquí la

---

169 Alva, Walter y Susana: “Geoglifos del Formativo en el Valle de Saña” En: *Lundero*. Suplemento cultural del diario *La Industria*. Trujillo-Chiclayo, 24 de junio de 1984.

lluvia es prácticamente desconocida y si bien la región es ventosa, incluso con fuertes *paracas* (vientos con arena), no se han alterado casi las superficies: la inmutabilidad es asombrosa, trazos restaurados hace años parecen acabados de hacer.

Se trata de dos órdenes de representaciones: 1) imágenes de seres y de cosas, y 2) líneas geométricas. Las primeras consisten en figuras de animales y personajes antropomorfos así como de plantas y objetos; todas ellas hechas en proporciones colosales, con trazos limpios y equilibrados que definen muy bien los contornos y tienden a mantener líneas paralelas en su configuración. De estas figuras han sido posteriormente aclaradas alrededor de 70, entre las cuales están: la *Araña*, de 46 metros de largo; el *Mono*, de 55 m de envergadura; el *Guanay*, de 280 m de largo; la *Lagartija* de 180 m; el *Colibrí* de 50 m; la *Orca* de 65 m; el *Perro* (quizá zorro) de 50 m; y el *Pelicano*, el más largo de todos, tiene 285 m. Las plantas representadas parecen ser sargazo y algarrobo, pero hay también flores. No faltan animales deformados y cosas insólitas como un ser muy raro con dos manos, una normal y la otra de cuatro dedos. Encontramos así mismo representados objetos hechos por el hombre como son instrumentos para tejer, ovillos y *tupus*.

Los motivos antropomorfos son relativamente escasos y todos se hallan en laderas. El más conocido es el denominado “Astronauta” que mide 32 m y se halla en medio de dos grandes líneas verticales sobre una ladera de montaña. Otros son el denominado “E.T.” que se encuentra a unos 20 kilómetros de la ciudad de Nasca, en la pampa de San José –llamada también Pampa de Jumana– y un personaje al que se le ha llamado “El Guerrero” que se halla en una falda rocosa del valle de Palpa, tiene lo que parece ser un tocado de plumas y está armado con un garrote –quizá estófica– en la mano derecha y una lanza en la izquierda. El trazado de estas figuras es diferente y en el último caso no se parece en nada a los de las pampas. Es sinuoso y nos hace recordar a los petroglifos de los roquedales. Parece que era alrededor de estas figuras que se reunían los clanes o linajes en ellas representados.

En cuanto a las líneas propiamente dichas se trata de multitud de rayas de la más diversa geometría, muchas rectas algunas hasta de diez kilómetros de largo; triángulos de todas formas: equiláteros, isósceles, escalenos; ángulos; haces; espirales; líneas escalonadas con diferentes grados de paralelismo y muchas “pistas” o anchos espacios longitudinales despejados, frecuentemente de forma trapezoidal. También hay numerosos centros radiados, por lo general colinas y montículos de los que parten o a los que concurren numerosas líneas rectas, algunas interminables aunque no faltan otras más cortas y levemente onduladas.

La concentración y yuxtaposición de líneas y dibujos es tal que no deja duda de que se trató de una actividad intensa y por mucho tiempo vigente. En la actualidad diferentes dibujos han sido aclarados sacrificando a veces trazos originales.

## Descubrimiento e interpretaciones

Tony Morrison refiere que fue el licenciado Luis de Monzón, corregidor de Soras y Rucanas, el primero que informó en 1686 a su regreso a Europa sobre las “marcas del desierto” y refirió las tradiciones locales que las ligaban a los “wiracochas”.<sup>170</sup> Pero no fue sino hasta 1939 que las dio a conocer Toribio Mejía Xesspe en una ponencia presentada al XXVII Congreso Internacional de Americanistas reunido en Lima en ese año<sup>171</sup>. Por su conocimiento de las culturas nativas, así como de las instituciones y patrones del mundo andino, Mejía interpretó acertadamente los trazos como *seques*, o caminos sagrados, pero no alcanzó a explicar cómo ni para qué

170 Morrison, Tony: *Patways to the Gods: The Mystery of Nazca Lines*. Andean Air Mail and Peruvian Times. Lima, 1978.

171 Mejía Xesspe, Toribio: “Acueductos y caminos antiguos en la hoya del Río Grande de Nazca”. En: *Actas y trabajos científicos del XXVII del Congreso Internacional de Americanistas*. 1939. Vol. I. 1940.

funcionaban. Desde entonces los megaglifos de Nasca han sido objeto de muchas y variadas interpretaciones.

Paul Kosok mostró especial interés por los trazos y a él se debe su mayor difusión en el campo de la arqueología americana. Sugirió Kosok que las figuras y líneas de Nasca estaban relacionadas con la astronomía, algo así como un zodíaco cuyas proyecciones debieron tener algún tipo de correspondencia con el movimiento de los astros, en particular con los solsticios, calificando al conjunto como *The Large Astronomy Book in the World*<sup>172</sup>. Hans Horkheimer pensaba que estos trazos fueron una forma de culto a los antepasados, senderos sagrados que eran recorridos en ceremonias religiosas<sup>173</sup>. Análogo es el parecer de Tony Morrison, quien plantea que se trata de senderos sagrados y de animales míticos relacionados con el culto a los antepasados y que los trapecios y espacios libres eran zonas que servían para reuniones rituales. Johan Reinhard sostiene que los geoglifos estuvieron relacionados con el culto a la fertilidad y a las montañas y de alguna manera tuvieron relación con la escasez de agua,<sup>174</sup> mientras que Ralph Cané (1978) ha manifestado con gran tino que no basta la interpretación astronómica, que hay que comprender necesariamente la concepción del mundo y las formas del pensamiento aborígen para interpretar el significado de los grandes dibujos y líneas gigantes del desierto. María Rostworowski (1998) se preocupa por el carácter y naturaleza de las líneas y dibujos de las pampas y manifiesta que los motivos de su existencia serían puramente religiosos y estarían relacionados con el dios Kon, el cual de acuerdo con las creencias de los paracas y nascas aparecía en una época del año surcando los

172 Kosok, Paul: *Life, land and water in ancient Peru*. Long Island University Press. Brooklyn, 1965.

173 Horkheimer, Hans: "Las plazoletas, rayas y figuras prehispánicas en las pampas y crestas de la hoya del Río Grande". En: *Revista de la Universidad Nacional de Trujillo*. Época II N° 1. Trujillo, 1947.

174 Reinhard, John: *Las líneas de Nazca. Un nuevo enfoque sobre su origen y significado*. Editorial Los Pinos, Lima, 1988.

cielos, y que los sacerdotes hicieron los geoglifos para indicarle su tierra de origen y señalarle que le aguardaban sus fieles.

María Reiche se entregó con pasión a estudiar y restaurar los geoglifos, a ella se debe el descubrimiento de algunos que no fueron descritos por Mejía ni registrados por Kosok. Reiche identifica la figura del *Mono* con la Osa Mayor, que habría anunciado la llegada del verano, en tanto que otras figuras como las del *Ave de pescuezo replegado*, el *Delfín* y la *Araña*, que pudieran estar representando a las estrellas de Orión, habrían anunciado las demás estaciones. Afirma Reiche que las figuras fueron hechas por técnicos que trabajaron como verdaderos ingenieros modernos pero sin aritmética, con métodos muy sencillos, que el instrumento fundamental fue un cordel y las aplicaciones se hacían desplegándolo, según cada proporción, mediante segmentos radiales.<sup>175</sup> Otras interpretaciones giran en torno al culto al agua, por lo que significa para la agricultura y los graves problemas que ocasiona su escasez.

Si bien no aportan mayores evidencias, estas son las interpretaciones que de una u otra manera han tratado de acercarse a las posibles funciones que cumplieron los misteriosos megaglifos. Pero, de otra parte, no han faltado las elucubraciones ilusorias y explicaciones fantásticas que solo tienen cabida en el desconocimiento de la realidad cultural de los antiguos peruanos o en las fantasías desaprensivas de los escritores de ultraficción. No vale la pena mencionarlas.

### Consideraciones necesarias

En términos generales, las hipótesis mencionadas son sugestivas e inteligentes propuestas, pero son incompletas y adolecen de los siguientes defectos:

---

175 Reiche, María: "Prehistoric ground drawings in Peru". En *Photographie und Forschung: The context in the service of science*. Vol. 6, nº 4, pp. 97-108, 1955, y comunicación personal.

- 1) Solo tienen en cuenta las creencias magico-religiosas, las preocupaciones astronómicas o el culto a los antepasados.
- 2) Se restringen a aspectos aislados de la vida social. No toman en cuenta o desconocen el contexto total de la cultura, como si los aspectos a los que se refieren no estuviesen estructurados necesariamente dentro de ese todo mayor.
- 3) Pasan por alto aspectos fundamentales de la vida social como son los sistemas socioeconómicos y políticos del mundo andino, en particular de las sociedades Paracas-Nasca, tales cómo se hallaba organizada la producción, la reciprocidad, la identificación de los grupos de parentesco o filiación y la redistribución de bienes y servicios, en los cuales se sustentaban no solo los mecanismos de interacción social, sino la propia supervivencia, tanto de la sociedad cuanto de los individuos, y
- 4) Las interpretaciones se basan y están referidas a instituciones, modelos y premisas de la cultura occidental. Buscan explicar los fenómenos de acuerdo con la percepción, la concepción, las necesidades y la experiencia histórica de Occidente.

Hay que tener en cuenta que los sistemas con los que los antiguos peruanos y en particular los nasquenses resolvieron sus problemas económicos y políticos fueron distintos a los occidentales, así como la concepción de las categorías fundamentales de la existencia misma, empezando por las nociones de tiempo y de espacio, así como las concepciones del mundo, del hombre, de la vida y la muerte, del orden social etc. y que, por otra parte, ni la concepción del mundo ni la religión son fenómenos autónomos que puedan ser comprendidos en sus propios términos. Por cierto, resulta difícil entender cómo funcionaba una civilización en la que no se conocían la escritura, la moneda, la economía de mercado, las matemáticas, ni los postulados fundamentales de lo que llamamos ciencia. No por eso dejaba de ser una civilización como las demás grandes civilizaciones universales, con un orden social y político sorprendente e,

incluso, con técnicas en muchos aspectos más funcionales y admirables que las de Occidente de esas épocas.

## Cronología

Hay una datación radiocarbónica obtenida por Duncan Strong<sup>176</sup> que arroja un fechado correspondiente al año 550 de nuestra era y pertenece a un poste de madera encontrado en una de las “pistas”. Pero es evidente que no todos los trazos de las pampas y los cerros corresponden a una misma época. Algunos son más antiguos y en innumerables casos han sido hechos unos sobre otros. Desde el aire se puede ver dibujos que han sido borrados para trazar después las grandes “pistas”; otras figuras han sido rehechas y corregidas. Algunas de estas correcciones son originales pero hay otras que evidentemente han sido reconstruidas.

Se puede afirmar que los campos de rayas de las pampas de Nasca corresponden a una muy larga tradición que algunos investigadores calculan entre los años 300 a.C. y 800 de nuestra era<sup>177</sup>, esto es, la misma de la cultura Nasca y en términos generales con la misma variación estilística. En las figuras de las pampas se repite el proceso de cambio iconográfico en las características generales que propusieron Gayton y Kroeber<sup>178</sup> para la secuencia cronológica de la cerámica nasca. No obstante, algunos geoglifos muestran modelos representados en los tejidos que corresponden a las fases Paracas Necrópolis, y otros que parecen ser aún más tempranos. Por lo que se

---

176 Strong, Duncan: “Paracas, Nazca and Tiahuanacoid cultural relationships in South Coastal Peru”. *Memoirs of the Society of American Archaeology*, n.13. American Antiquity. Vol. 23, n. 4. SALT Lake City. 1957.

177 Isbell, William: “The prehistoric Grounds Drawings of Peru”. En *Precolumbian Archaeology*. Ed. E. Willey y J. Sabloff. San Francisco. 1980.

178 Gayton, Ana y Kroeber, Alfred: “The Uhle Pottery Collection from Nasca”. En: *Publicatilons in Ammerican Archaeology and Ethnology*. University of California. Vol. 24. N.1. Berkeley. 1927.

puede observar, tanto desde el aire cuanto recorriendo las pampas, si se tiene en cuenta las técnicas con que fueron hechas las figuras y la evolución tipológica de las formas, que en el proceso de su trazado se pueden establecer las siguientes fases, series o períodos:

- *Fase A.* Corresponderían a esta fase los grandes dibujos antropomorfos, algunos bastante primitivos, que se hallan en las estribaciones de los andes, como son *El Guerrero* (¿Cazador?) armado con estófica en una mano y lanza en la otra, el cual mide 22 metros y se halla en la ladera de un cerro en el valle de Palpa; los *Hombrecitos con corona*; el *Hombre Lechuza* y otros que parecen de los más tempranos. Hay también representaciones bastante naturalistas de animales como *El Felino*, a pocos kilómetros de la ciudad de Ica, *El Cóndor* en la pampa del Ingenio, probablemente una falcónida, de 27 metros en su extremo más largo y cuyo modelo, como el de *El Felino*, aparecen ya en las telas de Paracas. Estas figuras han sido hechas con la técnica de *limpieza*, esto es, retirando los materiales de grava y arena de sus contornos y dejando las imágenes en un ligero plano en alto relieve. Hay otras, como *El Hombre con sombrero y un objeto redondo en la mano*, a dos kilómetros de Palpa, así como una especie de botella globular en una ladera del valle del Ingenio, estas figuras han sido hechas combinando las técnicas de *limpieza* y de *surco*. Todas estas figuras han sido fotografiadas y en su mayoría halladas por Eduardo Herrán (1985) y pensamos que se trata de imágenes alrededor de las cuales se realizaban los ritos que identificaban a los miembros de un grupo familiar, o de un segmento clánico o *ayllu*.
- *Fase B.* Pertenecen a esta fase las figuras clásicas del *Mono*, el *Colibrí*, la *Araña*, *El Perro*, *La Lagartija*, *El Ave con pescuezo replegado*, *Las Manos*, etc., así como diversos dibujos de plantas, flores y dibujos derivados de objetos textiles. Todos

se hallan en planicies y han sido hechos con trazos firmes, contornos bien definidos y gran sentido estético. Se ha utilizado la técnica de surcos. Por la armonía y el equilibrio que se advierte en los trazos, pensamos que las figuras debieron ser hechas previamente en modelos a escala reducida, como lo ha sugerido Reiche.

- *Fase C.* Asignamos esta fase o serie a las grandes pistas y plazuelas trapezoidales, triangulares o rectangulares, algunas de las cuales muestran en sus extremos, a veces al medio en un borde, uno o más montículos formados por cúmulos de piedras o por pequeñas plataformas. Se advierte claramente que estas pistas han sido hechas sobre los demás trazos, limpiando y allanando el terreno en acciones que debieron demandar gran fuerza de trabajo. La impresión general es que debieron ser lugares de reunión de grandes y diversos grupos humanos.
- *Fase D.* A esta fase corresponden los centros radiados, por lo general montículos de los que parten o a los que convergen largas líneas a veces de varios kilómetros. Hay muchos geoglifos de esta naturaleza cuyas líneas se cruzan, aunque muchas no llegan a identificarse porque han desaparecido ya sus secciones. Algunos de estos montículos han sido considerados como “observatorios”. Los más grandes son los de Cahuachi y Achaco, en las pampas de Nasca, y los de Pichongo y Llipta en la pampa de Palpa. Estas líneas son las que más se ajustan a la descripción de los ceques cusqueños.<sup>179</sup>

---

179 Silva Santisteban, Fernando: “Los geoglifos de Nasca: extrañas formas de poder”. Separata de la revista *Lienzo* n° 11. Universidad de Lima, 1991.

## **Función de los megaglifos**

Tanto por los que quedan cuanto por las trazas de los que antes había, la profusión de líneas y dibujos de las pampas de Nasca es tal que no deja dudas de que fueron objeto de una actividad incesante. Esto demuestra lo importantes que eran para la gente que los hacía y la necesidad al parecer cada vez mayor de rehacer nuevos trazos diferentes a medida que iba creciendo la población. El trazado de estos dibujos y líneas se ejecutó durante la larguísima época en la que se desarrolla la cultura Paracas-Nasca. Indudablemente los megaglifos cumplieron una función fundamental, puesto que fueron base de un mecanismo permanente de interacción social que permitía, a la vez que configurar y reiterar los ritos, identificar por sus linajes a los grupos que los realizaban. El valor del rito estriba en que se trata de una práctica eficaz que posee la virtud de constreñir las cosas por su naturaleza sagrada.

Como sabemos, en las sociedades de la civilización andina no se conocieron el dinero, la economía mercantil ni la escritura alfabética, sistemas sobre los que se desarrollaron otras civilizaciones y en particular la civilización occidental. La antigua civilización andina o peruana se desarrolló sobre la base de otros sistemas cuyos complejos mecanismos de interacción llevaron a un alto grado de funcionalidad a los sistemas de reciprocidad y redistribución. Para ello era indispensable contar con un mecanismo ritual lo suficientemente objetivo para que pudieran identificarse periódicamente tanto miembros de cada grupo cuanto los diferentes grupos productivos, clanes, mitades o linajes (*ayllus*, *sayas*, *paqarinas* y *llactas* de los quechuas) para que el Estado o la entidad política a la que estaban sujetos pudiera señalarles las obligaciones tanto recíprocas cuanto redistributivas de cada grupo. Dada la naturaleza de la cultura, el ritual y su repetición constante es la forma como se determinaba y mantenía la identificación de los individuos así como de las instituciones. No olvidemos que la estructura social y política estuvo sustentada sobre los efectos de dos principios fundamentales: *reciprocidad* y *redistribución*. Cada grupo o sector clánico tenía una obligación específica en este

contexto, unos tenían que encargarse de la extracción, preparación o elaboración de cada producto, otros de su redistribución e intercambio o de las funciones y servicios que requería el orden económico, político y religioso del Estado.

Nasca estuvo lejos de ser una sociedad “primitiva” de organización tribal; era una sociedad estatal desarrollada que empezó a expandirse orgánicamente a principios de nuestra era y que pronto llegó a ser un pequeño imperio, como piensa Rowe. La pregunta es entonces ¿sobre qué mecanismo de interacción se estableció y mantuvo el orden y control del Estado? Probablemente fueron los mismos sobre los que se sustentaron los otros Estados que surgieron en los andes centrales como fueron Moche o Cuismanco, el posterior imperio Huari y el propio imperio de los Incas. Se trata, como ya se dijo, de la adecuación y desarrollo de los dos principios universales en la convivencia de toda sociedad, la *reciprocidad* y la *redistribución* de bienes y servicios, naturalmente con sus propias y originales peculiaridades.

Todo parece indicar que las figuras de las pampas representaron de una u otra manera a los diversos clanes o segmentos clánicos (*ayllus* en quechua) que estaban simbólicamente asociados a un fundador mítico, animal, planta u objeto, como sucede en todas las comunidades ágrafas, según observó Durkheim al referirse al totemismo. Para Lévi-Strauss la esencia del totemismo reside en la tendencia universal, manifestada en todas las culturas, de dividir el mundo natural y clasificarlo en especies y cosas separadas, a la par que el mundo social queda dividido en distintos grupos y clases de personas identificadas por el linaje. Esto es lo que en el Perú antiguo constituyó la *paqarisca*. Las figuras de las pampas fueron grandes imágenes representativas de los fundadores míticos de los linajes. Dice Mejía Xesspe que las figuras de las pampas de Nasca eran *ceques* (rayas, términos) para ser caminados por los miembros del grupo, en efecto, en todas las figuras se advierte una entrada e incluso un corredor de entrada, como en la parte posterior del *Perro* y del *Mono*, debajo de la cola, y en la tercera pata derecha de la *Araña*.

Para efectuar los ritos que permitieran la identificación de los linajes era necesario contar con grandes espacios que pudieran dar cabida al número de personas que se reunían para ratificar su identificación. En el Perú Antiguo fueron muy frecuentes las grandes reuniones multitudinarias; las pampas de Nasca, como las otras en las que se hallan megaglifos semejantes eran ideales para ello. Fue la propia naturaleza del hábitat la que indujo a esta forma de ritual. Los miembros de cada linaje se identificaban –tanto por analogía cuanto por contacto– recorriendo los trazos que representaban a su *paqarisca*.

Otra cosa que se puede deducir con toda claridad es la transformación que se produce con el cambio de las figuras realistas a las formas abstractas y geométricas inducidas por el aumento del número de los miembros de cada grupo. Se puede observar, por ejemplo, como es que la cola del Mono se convierte en espiral, pero más elocuente es la transformación del modelo ictiomorfo, cuando el pez u orca va estilizándose hasta convertirse prácticamente en una “pista”, como sucede con otras líneas y figuras que se sobreponen a los motivos anteriores de las series que hemos señalado. Fue el aumento de la población, evidenciado por otros vestigios arqueológicos, lo que hizo necesario delinear nuevos trazos para dar cabida a un número mayor de personas y, probablemente, a otros segmentos sociales de categorías, tamaños y funciones diferentes.

En cuanto a que los megaglifos pudieran servir también de referentes con respecto a la observación de los astros o a las secuencias del calendario, es muy probable que así fuera. El calendario es un patrón universal en la necesidad y una técnica para registrar las secuencias del tiempo, las apariciones lunares, los cambios de clima y otros hechos naturales. La observación de algunos fenómenos como los solsticios y equinoccios, halos, celajes, así como la aparición de ciertas especies de moluscos, grillos, aves migratorias, insectos, etc., indican la llegada o ausencia de las lluvias, fenómenos que fueron observados y seguramente registrados con bastante validez, aunque se trate de fenómenos variables e incontrolables. El “calendario” de Nasca –si lo fue– debió

ser un registro de fenómenos mas no matemático como el occidental. Sin embargo, el anuncio de los fenómenos sobre la base de las observaciones que aludimos debió conferir gran autoridad a los sacerdotes dedicados a este tipo de actividad, puesto que sus pronósticos resultaban válidos y hacían creer que se trataba de revelaciones hechas a ellos por los oráculos en sus relaciones con los seres supranaturales. Así, pues, la autoridad era en gran medida resultado de estas y otras tecnologías que al ideologizarse colocaron al mundo Nasca dentro de un cosmos jerarquizado. Esto nos estaría señalando cómo la arquitectura del poder social era influida por el medio geográfico al que explotaba y la manera cómo se configuró y organizó políticamente la sociedad para administrar los recursos.

## **Pucará**

En la cuenca norte del lago Titicaca, en la provincia de Lampa del departamento de Puno, se encuentra el asentamiento de Pucará<sup>180</sup> a 3950 metros de altitud. Todo indica que fue el centro de la cultura bautizada con este nombre, la cual se desarrolló entre los años 250 a.C. y 380 d.C. Este yacimiento ocupa un área de unos 4 kilómetros cuadrados y parte de él se halla debajo de la población actual. Se ha encontrado aquí una cerámica de fino acabado, lo mismo que notables piezas de escultura lítica, estatuas y estelas, así como un conjunto monumental que tiene por lo menos seis núcleos principales con plataformas escalonadas dispuestas en forma circular. Lo más significativo de esta cultura es que aquí se halla la fuente principal de las iconografías de Tiahuanaco y de Huari.

El ambiente principal fue excavado por Kidder entre los años 1939 y 1941, quien encontró un templo semisubterráneo hecho con piedras finamente labradas que tenía el frontispicio en forma

---

180 Con el término *pucara* se conocen en la región andina los recintos amurallados que coronan las cimas.

de herradura y un patio central hundido. Las paredes externas más altas encerraban un conjunto de pequeños compartimentos en cada uno de los cuales había uno o dos altares formados con lajas. La construcción en general es bastante compleja, en ella se encuentran diferentes terrazas, una de las cuales está delimitada por lajas de arenisca blanca que contrastan con la piedra negra del resto. Se hallaron varios enterramientos y en la parte baja del patio estatuas de piedra que probablemente adornaron el templo.

Dice Elías Mujica, quien ha estudiado el lugar, que el patrón de poblamiento de Pucará está caracterizado por una jerarquía de sitios compuestos por un núcleo principal, varios centros de menor tamaño, cuidadosamente elaborados y aldeas dispersas por la cuenca norte del lago Titicaca. Pero frente a Pucará hace notar que estamos ante el primer asentamiento urbano del Altiplano y a un ceremonial con arquitectura sumamente elaborada. Señala así mismo que: “Por primera vez en el desarrollo histórico altiplánico se encuentra una sociedad que abarca zonas de altura, recursos agrícolas en los valles, acceso a zonas selváticas, control de las orillas e islas del lago Titicaca y establece una primera integración regional en toda la cuenca norte del Altiplano”. Se ha encontrado en Carua (departamento de Ica) un tejido pintado de estilos Chavín que muestra la representación de perfil del Dios de las Varas, parece que estuvo asociado a las primeras fases de la cerámica Paracas Cavernas de 500 a 300 años a.C.

La influencia de Pucará se extendió por el norte hasta el Cusco, por el sur al altiplano boliviano y por el oeste a las costas sur del Perú y norte de Chile, donde se han encontrado evidencias de su expansión. Rowe establece relaciones entre el estilo Pucará y las primeras fases de Nasca, pero como observa Bonavia, las relaciones con la costa sur peruana son más tempranas, “pues hay indicios de que las convenciones de Chavín pasaron a Pucará y ello debió suceder a través de Paracas”.<sup>181</sup>

---

181 Bonavia, Duccio: *Perú: hombre e historia (Tomo I), De los orígenes al siglo XV*. Ediciones Edubanco, Lima, 1991.

La cerámica de Pucará tiene características muy particulares, sobre todo si se tiene en cuenta que es predecesora a las de Tiahuanaco y Huari. En ella predominan las vasijas de boca ancha y los vasos de base plana, vasos cubilete y vasos en forma de kero. Muchos de ellos decorados con una cabeza de felino en alto relieve, pintados de amarillo y negro sobre un engobe de color rojo.

## El Dios de los Cetros

Se le ha llamado también *Dios de los Báculos* y es la imagen más representativa que caracteriza la iconografía de Pucará y la misma que ha de caracterizar las imágenes más importantes en las iconografías de Tiahuanaco y Huari. Por nuestra parte pensamos que debe llamarse con más propiedad Dios de los Cetros<sup>182</sup>. Es la misma divinidad que se halla representada en la “Portada del Sol” de Tiahuanaco y que aparece también en esculturas de piedra, así como en los huacos y tejidos que se encuentran en las áreas de influencia tanto de Tiahuanaco cuanto de Huari. El personaje central aparece adornado con un tocado hecho de bandas o cintas que salen de su cabeza como apéndices y terminan intercaladas unas en dos círculos concéntricos con un punto al medio y otras en cabezas de felino; así mismo está adornado con collares de discos y bandas. Tiene los brazos semiabiertos y lleva un cetro en cada mano los cuales terminan en la parte superior en círculos concéntricos con un punto en medio y en el inferior en cabezas de felino, como las bandas del tocado. Si bien es cierto, como hemos dicho, que la divinidad de los cetros aparece ya en Chavín con características esenciales comunes, es aquí en Pucará donde se define con los rasgos iconográficos que tendrá en los imperios de Tiahuanaco y Huari, incluso con el séquito de “ángeles” (las

---

182 Cetro es un distintivo, como dice el diccionario: una vara de oro o de plata u otra materia preciosa que usaban emperadores y reyes como insignia de su dignidad.

figuras de perfil con cetros) que aparece en la “Portada del Sol” y en la cerámica de Conchopata.

No se sabe con certeza a qué deidad o poder sobrenatural representa este “Dios de los Cetros”, pero hay ciertos elementos de juicio que nos permiten pensar que se trata del Rayo, la gran divinidad panandina a la que se refieren algunos cronistas y que fue venerada en la sierra desde los tiempos del Formativo. La misma también, en esencia, cuya representación es la del personaje de las varas de la Piedra de Chavín y la que representó a *Catequil* adorado en toda la sierra norte y más tarde venerado por los incas bajo la advocación de *Illapa*.

El Dios de los Cetros que aparece en Chavín y se repite regularmente en Pucará como en Tiahuanaco y Huari es un motivo fácilmente reconocible porque no cambia de forma en los distintos materiales con los que se la representa, como tampoco en las áreas geográficas donde se lo encuentra. Señala Anita Cook que son tres las figuras cuya historia expresa mejor la continuidad iconográfica y en consecuencia histórica desde Pucará hasta Tiahuanaco y Huari, ellas son: la deidad con cetros representada de frente, las figuras de perfil con cetro y la figura de la llama amarrada, las cuales “continúan en uso después del colapso de Wari y la desintegración de la cultura Tiawanaku”. Así, pues, como manifiesta esta arqueóloga, “el arte Pucará anticipa varios aspectos de la iconografía estatal del Horizonte Medio”.<sup>183</sup>

Pese a estas similitudes hay dos disociaciones importantes: “las distribuciones espaciales y las transformaciones de significantes” a las que se refiere Cook. El hecho de que Pucará, Tiahuanaco y Huari hayan compartido las mismas representaciones, o representaciones muy semejantes de una u otras divinidades, no significa que hayan

183 Cook, Anita G.: *Wari y Tiawanaku: entre el estilo y la imagen*. Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima, 1994. Pásim.

mantenido la misma estructura política, ni la misma ideología. Evidentemente Huari y Tiahuanaco tienen raíces comunes en Chavín y Pucará, pero manejaron apartados ideológicos distintos en su estructura y potencialmente divergentes en el contenido. Arqueológicamente no hay mayores evidencias de cómo estos Estados andinos adquirieron autoridad sobre cada uno de sus territorios a través de la incorporación y divulgación en forma estandarizada de una antigua y muy arraigada cosmogonía.

Todo parece indicar que Pucará y Tiahuanaco corresponden a dos fases del mismo proceso de desarrollo y Huari al hecho de que no obstante ser un Estado independiente justificó el poder con el mismo sistema religioso, u otro muy similar, y la misma iconografía.

## V. LOS IMPERIOS REGIONALES

Cuando se habla de *imperio* en la civilización andina suele pensarse en los imperios de Occidente porque son los modelos históricamente más conocidos a los que se asocia el término. En el mundo andino los Estados e imperios fueron entidades políticas que tuvieron las mismas funciones y estructuras universales que los del Viejo Mundo, pero con carácter *sui géneris*; es decir, con su propio y particular *ethos* por lo que presentan notables diferencias formales. Así, por ejemplo, los Estados imperiales andinos no tuvieron necesariamente continuidad territorial; generalmente un Estado se imponía a otras entidades políticas sin intervenir mayormente en la administración interna de las poblaciones sojuzgadas, puesto que estas continuaban bajo la autoridad y control de sus propios jefes étnicos, pero con determinadas obligaciones frente al Estado dominante. Otras veces se trataba de alianzas forzadas de reciprocidad, por las que se comprometían los señores étnicos a entregar como tributo determinados servicios y productos a los grupos de poder identificados con el Estado imperial a cambio de formas diversas de protección, ayuda o redistribución de bienes y dones, pero —es el caso de los incas y probablemente de los huaris— bajo la amenaza, siempre ejecutada, de que si no se cumplía con esa obligación eran duramente reprimidos. En todos los casos lo que importaba era el control y manejo de los nichos ecológicos productivos, a veces separados de sus núcleos de

dominación por grandes distancias. Esto es lo que se ha denominado *territorialidad discontinua*. La efectividad del dominio, como en todo imperio, residía en una fuerza represiva más poderosa que la de las sociedades avasalladas.

Otra diferencia se hallaba en la naturaleza de los centros urbanos. Las ciudades en el Viejo Mundo eran centros de especialización concentrada y de intercambio de productos. En el mundo andino –fundamentalmente agrario– las ciudades eran centros administrativos, redistributivos, religiosos y festivos donde la gente se reunía con frecuencia y si bien en ciudades como Huarí y el Cusco hubo sectores donde se concentraron ceramistas, tejedores, orfebres y otros trabajadores, la mayoría de la población no vivía ni laboraba en ellas por lo que las ciudades diferían en diversas estructuras y funciones con las ciudades del Viejo Mundo. En el Perú antiguo no se conocieron la moneda ni la economía de mercado, por consiguiente las ciudades no fueron centros comerciales, lo cual acentúa más las diferencias. Lo que entendemos por pueblo (*llacta*, en quechua) era una colectividad rural, con viviendas más o menos agrupadas en función de las tierras que pertenecían a los *ayllus* y *markas* y normalmente divididas en mitades en razón de las relaciones de reciprocidad. Producida la conquista española el rey de España, con el objeto de hacer posible el aprovechamiento de la fuerza de trabajo indígena así como el cobro de tributos, dispuso en el año 1549 que los indios fuesen “reducidos a pueblos donde viviesen con orden y gobierno”.

Sin embargo, algunos historiadores han cuestionado el uso del término *imperio* aplicado a las antiguas formaciones políticas andinas, porque se ha dicho que corresponde a otra realidad cultural en la que se acuñó la palabra. Naturalmente, los términos y conceptos bajo los cuales juzgamos y tratamos de entender la naturaleza social y política de las sociedades del Perú antiguo son occidentales, no obstante es un hecho que las instituciones, premisas, patrones y valores del mundo andino fueron distintos. Pero nuestra lengua es el castellano y es a través de sus nociones, términos y premisas que

entendemos cualquier realidad. Esto no significa, para nada, que se invalide la utilización de conceptos establecidos en nuestra lengua para referirnos a las instituciones, patrones y valores de otras culturas y otras lenguas, siempre y cuando se entiendan las similitudes y diferencias esenciales. De otra manera no habría forma de referirse a otra realidad culturalmente ajena, más aún si en ella pudo no haberse abstraído siquiera los conceptos de Estado o de Imperio, formas de organización política que como bien sabemos son universales.

El concepto antropológico-político de *imperio* no implica distinciones culturales y se refiere a “cualquier sociedad de cualquier cultura o parte del mundo que imponga su dominio y explotación a otra sociedad, pueblo o etnia”.<sup>184</sup> Nosotros vamos a referirnos, *lato sensu*, a imperio como a un Estado poderoso que domina a otras entidades políticas.<sup>185</sup>

El crecimiento de la población lo mismo que de la superproducción de todo tipo de utensilios fueron hechos que activaron la aparición de los primeros imperios, pero a estos hechos se agregaron como factores diferenciales: el aumento de la especialización, el perfeccionamiento del sistema administrativo, el desarrollo de la estructura vial y la construcción de centros redistributivos que se convirtieron en verdaderas ciudades. Los caminos, la aparición de los sistemas de cuenta y registro (*yupana* y *quipu* entre los quechuas), la utilización masiva de recuas de llamas para transportar los efectos

---

184 Pratt Fairchild, Henry: *Diccionario de sociología*. Fondo de Cultura Económica. México, 1960.

185 Al respecto escriben Conrad y Demarest: “We define an empire as a state encompassing a large territory and incorporating a number of previously autonomous, culturally heterogeneous societies, one of which dominates the others. The dominant society, which has achieved its position by military force, exploits resources formerly controlled by the subordinate societies. While this definition of empire implies some sort of overarching administrative framework, that framework may take various forms, and it may be tightly organized or relatively loose. The exploitation of conquered peoples and territories may be continuous or sporadic”. Conrad Geoffrey y Demarest, Arthur: *Religion and Empire*. Cambridge University Press, 1984.

y la cantidad de depósitos (*collicas*) que se construyeron en los centros coloniales administrativos y redistributivos explican el fenómeno.

Así entre los años 500 y 900 de la era cristiana, en la etapa que los arqueólogos han denominado Horizonte Medio, se produce en el área central andina otra nueva y significativa transformación en la geografía política: primero se forman dos imperios regionales, Tiahuanaco y Wari, el primero en el Altiplano y el otro en la sierra de Ayacucho y más tarde, hacia el año 1300, empieza a expandirse Chimú por los valles de la costa norte, Estado que alcanzará también la categoría de imperio.

Tiahuanaco y Wari en una época son contemporáneos, pero Tiahuanaco empezó a desarrollarse dos o tres siglos antes y sus áreas de desarrollo están separadas por 500 kilómetros y las distancias en una geografía tan abrupta como la andina duplican tal separación. Hay elementos de juicio que indican que se trata de dos imperios independientes y distintos, pero que comparten íconos y personajes mítico-religiosos sorprendentemente similares, lo cual sugiere que las relaciones sociales y el intercambio cultural fueron muy frecuentes. Si bien hay semejanzas en los aspectos arquitectónicos e iconográficos que hacen pensar en una tradición religiosa muy semejante, sus áreas de influencia se pueden deslindar de manera general por una línea que va de Sicuani (Cusco) al valle de Sigwas (Arequipa), siendo la del norte la de mayor influencia huari.

Chimú es posterior, corresponde ya al Período Intermedio Tardío y tiene tradiciones diferentes, puesto que sus áreas de expansión y asentamiento en la costa norte fueron también diferentes. Su dominio continuó hasta la época de los incas.

En cuanto a las relaciones entre Tiahuanaco y Huari no hay mayores evidencias sobre las que pueda establecerse algún tipo de relación, intercambio o de conflicto. Hay épocas en las que ambos muestran estrecho parecido en los temas y figuras míticas representadas, pero Tiahuanaco no formó parte de Huari y tampoco Huari estuvo sujeto a Tiahuanaco en época alguna. Como dice Anita

Cook, cada entidad política tuvo distintos patrones de expansión que se advierte en parte “... en las claras diferencias de reacción ante las condiciones locales del medio ambiente y en las estrategias diferenciadas para alcanzar el control sobre las áreas conquistadas”.<sup>186</sup>

## Tiahuanaco

... Otras cosas hay más que decir deste Tiaguanaco que paso por no detenerme: concluyendo que yo para mi tengo esta antigualla por la más antigua de todo el Perú. Y assí se tiene, que antes que los Ingas reinasen con muchos tiempos, estauan hechos algunos edificios destos: porque yo he oído afirmar a los Indios que los Incas hizieron los edificios grandes del Cusco por la forma que vieron tener la muralla o pared que se ve en este pueblo... Pedro Cieza de León: *Crónica del Perú. 1553* (Primera Parte, Cap. CV).

El misterio y la leyenda envuelven a este gran centro arqueológico americano que se encuentra cerca de la orilla boliviana, al sudeste del lago Titicaca. Aunque la dimensión de su grandeza se pierde en la memoria de los siglos y en los vacíos de la arqueología, los restos de esta cultura formidable —en realidad, el primer imperio regional andino— quedan en una extensa región del Altiplano cuyo centro político estuvo en el valle de Uina-Marca a 3842 metros de altitud. Tiahuanaco debió ser fundamentalmente un oráculo lo mismo que un centro administrativo que albergó a dignatarios y sacerdotes encargados del culto religioso y a funcionarios, artesanos y otros especialistas encargados de la administración política.

Desde tiempos remotos los habitantes de la extensa planicie que rodea al lago venían librando secular batalla contra el frío y las duras condiciones de vida de la región con sus ecosistemas y geomorfismo

---

186 Cook, Anita G.: *Wari y Tiawanacu: entre el estilo y la imagen*. Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima, 1994.

muy particulares, diferentes a los demás de los andes centrales. Los tiahuanacuenses habían heredado importantes conocimientos de sus antecesores quienes agregaron a la civilización varias especies de plantas a las ya domesticadas en otras regiones de los andes centrales, lo mismo que el conocimiento del cobre y del estaño, metales con los que descubrieron aleaciones con que fabricaron instrumentos eficaces para labrar las piedras de sus monumentos, cuyos vestigios son objeto de gran admiración. Los restos de la antigua urbe de Tiahuanaco evidencian uno de los más hábiles trabajos arquitectónicos en la América antigua, el cual ha causado la admiración de los europeos desde los primeros que llegaron al Altiplano.

Pedro Cieza de León, Pedro Gutiérrez de Santa Clara, Juan Diez de Betanzos, el Inca Garcilaso de la Vega, José de Acosta, Reginaldo de Lizárraga, Bernabé Cobo, Antonio de la Calancha y Antonio Vásquez de Espinoza, entre los cronistas más conocidos, describen siempre con asombro sus edificaciones y mencionan sus leyendas. Ya con criterio científico se han preocupado en estudiarlas Leonce Angrand, Ehrain George Squier, Bartolomé Mitre, Alphonse Stübel, Max Uhle, Earl Nördenskiöld, Stig Ryden, Alfred Kider, y en los últimos tiempos han sido objeto de las preocupaciones de arqueólogos tan notables como Arthur Posnanski, Wendell C. Bennett, Carlos Ponce San Ginés, Alan Kolata, David Browman, entre los que más han publicado.

En 1946 fue Arthur Posnanski<sup>187</sup> el primero en entender a Tiahuanaco como un gran centro urbano, pero no hubo acuerdo entre los especialistas sobre las funciones que cumplía. Por su parte Jorge Hardoy señala que Tiahuanaco fue el primer conjunto planeado de Sudamérica y manifiesta que: “A la luz de los conocimientos actuales [1964] es difícil precisar las razones de localiza-

---

187 Posnanski, Arthur: *Tiahuanacu, the cradle of American man*. J.J. Agustin. Nueva York, 1946; *Tiahuanacu, la cuna del hombre americano*. Vols. III y IV. Ministerio de Educación. La Paz, Bolivia.

ción de una ciudad, aparentemente tan grande en un ambiente que realmente es tan inhóspito...” y cuestiona propuestas como las de Bennett<sup>188</sup> y Mason, quienes dicen que fue Tiahuanaco, como lo era mil años antes Chavín, otro centro ceremonial al que acudían periódicamente peregrinos provenientes de un extenso territorio. En tal caso, dice Hardoy, habrían vivido allí solamente los sacerdotes y artistas talladores residentes, quienes se ocuparían de trabajar el basalto y la piedra arenisca que acarrearían los peregrinos desde kilómetros de distancia, pero no existe información suficiente para respaldar este esquema.<sup>189</sup>

En cambio, Kolata piensa que sí hubo en Tiahuanaco una gran población que ocupó un área de más de 4 km cuadrados sustentada por la agricultura y el pastoreo aledaños y estima, incluso, que su población pudo variar entre 30 y 50000 habitantes<sup>190</sup>. Para Browman, Tiahuanaco fue un centro religioso y político rodeado de una serie de pueblos satélites asociados y calcula que debió tener una población entre 20000 y 30000 habitantes.<sup>191</sup>

El territorio nuclear de la cultura Tiahuanaco fue la cuenca del Titicaca que, según Kolata, alcanzó preponderancia alrededor del tercer o segundo siglo antes de nuestra era en una región al sur del lago, para luego extenderse por toda la cuenca. El primer cambio significativo en el orden sociopolítico se produjo entre los años 400 y 700 d.C. cuando aparece la arquitectura monumental y se alcanza

---

188 Bennett, Wendell C.: *Excavaciones en Tiahuanaco*. Biblioteca Paceña. Municipalidad de La Paz, 1956.

189 Hardoy, Jorge E.: *Ciudades precolombinas*. Ediciones Infinito. Buenos Aires, 1964, pp. 346–47.

190 Kolata, Alan L.: “Tiwanaku, portrait of an Andean Civilization”. En: *Bulletin*, Field Museum of Natural History, 52 [8]:13–28. Chicago, 1983.

191 Browman, David: “Toward the development of the Tiwanaku State”. En: *Advances in Andean Archaeology*. Mouton Publishers. The Hague. Paris, 1978.– “Tiwanaku: developmen of Interzonal Trade and Economic Expansion in the Altiplano”. En: *Proceedings of the 44th Congress of Americanists*. BAR. International Series. Manchester, 1984.

un mayor desarrollo de la agricultura. Es el período que se conoce como Tiahuanaco clásico y se caracteriza por la presencia de grandes construcciones y el asentamiento de centros urbanos con relaciones de intercambio interzonales a gran escala.

Los tiahuanacuenses fueron buenos agricultores y otra de sus actividades económicas no menos significativa fue la ganadería. Tenían grandes rebaños de llamas y de alpacas que les proveyeron de carne y de excelente lana para sus tejidos. Con técnicas especiales para la deshidratación supieron conservar los alimentos, sobre todo la carne y la papa, sin que perdieran sus cualidades alimenticias; la carne era conservada en forma de *charqui* o tasajo y la papa convertida en *chuño*, productos que pueden guardarse por tiempo considerable.

Además de la red de caminos, el sistema de riego alcanzó notable eficiencia en esta región de naturaleza difícil donde el clima, la altitud y la aridez no permiten sino el cultivo de los tubérculos más resistentes como la papa, la oca, la *mashua*, el olluco y algunas quenopodiáceas como la quinua o la cañigua. Investigaciones recientes muestran que en el altiplano se utilizaron las aguas del lago Titicaca—ahora desaprovechadas— para regar extensas áreas mediante la construcción de plataformas rectangulares de 5 a 15 metros de ancho por 200 de largo, paralelamente alineadas a las que se inundaba con los rebalses del lago. Se señala, así mismo, otro sistema que consiste en camellones alineados de uno a tres metros de ancho, separados entre sí por zanjas del mismo ancho, que mantienen la humedad<sup>192</sup> y evitan las heladas, así como otros sistemas que están siendo recién estudiados. Smith, Denevan y Hamilton han diferenciado hasta cinco tipos de campos de camellones.

Sobre evidencias arqueológicas que permiten identificar colonias tiahuanacuenses en la zona oriental del altiplano al borde de la

---

192 Ravines, Roger: "Las culturas preincaicas. Arqueología del Perú". En *Historia General del Perú*. T. II. Editorial Brasa. Lima, 1994, p. 190.

selva boliviana así como en el litoral del Pacífico, al sur del Perú y norte de Chile y en otros lugares, sostiene Kolata que en Tiahuanaco se empleó un sistema de colonias a distancia en las que trabajaban grupos trasladados de otros lugares, similar al sistema incaico de mitimaes –al cual parece haber dado origen– en función del control vertical de archipiélagos ecológicos identificado por John Murra. Fueron los caminos y las caravanas de llamas los que hicieron posible el funcionamiento de este sistema y la redistribución en toda el área de influencia de esta cultura. Dos de estos importantes centros administrativos y redistributivos fueron Luqurmata y Pajchiri, 12 km al oeste de la pampa de Koani, en la orilla del lago, y a 23 kilómetros al norte, ambos construidos sobre grandes terrazas artificiales con admirable arquitectura.

Lo que queda en el yacimiento principal de Tiahuanaco son varias unidades arquitectónicas, ámbitos de planta rectangular separados por espacios abiertos que parecen haber sido avenidas. La estructura más grande es la Acapana, una pirámide trunca de 15 metros de altura y base de 180 por 135 metros. Pero el edificio más importante parece haber sido el Kalasasaya y cerca de este un templo semisubterráneo, edificación rectangular cuyo piso está por debajo del nivel del terreno. El Kalasasaya tiene un patio hundido en una de cuyas esquinas, al noreste, se encuentra la famosa Portada de Tiahuanaco, llamada también “Portada del Sol”, la cual parece hallarse fuera de su ubicación original. Carlos Williams y Graziano Gasparini están de acuerdo en que debió hallarse originalmente en algún otro lugar al interior del Kalasasaya o del Pumapunco, que es la otra edificación aledaña.

La cerámica *Tiahuanaco clásica* es policroma, de noble textura; vasijas técnicamente bien logradas con diseños definidos y motivos tanto figurativos como geométricos. La forma más peculiar es el *keru* o vaso cilíndrico de boca ancha y con un cordón en la cintura que pareciera ser copia de los recipientes de madera. Pero hay también copas, jarras, vasijas abiertas y tazones con dibujos de animales, pumas de perfil, cóndores, así como figuras humanas adornadas con

motivos escalonados. Son también notables los vasos con felinos en bulto y abiertos en el lomo que sirvieron de sahumadores.

Las formidables edificaciones de Tiahuanaco están hechas con enormes bloques de piedra cuidadosamente labrados y algunos unidos con enormes grapas de bronce. Las piedras fueron traídas desde distancias de 10 y 30 kilómetros y se trata de grandes bloques, algunos de los cuales se calcula que pesan 100 toneladas. Este solo hecho muestra la colosal envergadura de sus posibilidades tecnológicas.

La llamada “Portada del Sol”, más bien del Rayo, es la más famosa y conocida obra arquitectónica de la cultura Tiahuanaco. Se trata de un bloque de andesita de poco más de tres metros de altura por cuatro de ancho y cuyo peso se calcula en 10 toneladas. En la parte superior tiene un gran friso totalmente tallado en plano relieve y al centro la figura principal en alto relieve del Dios de los Cetros. Se trata de un personaje ricamente ataviado con tocado compuesto por una serie de apéndices que rodean su cabeza y terminan intercalados con cabezas de serpientes y otros apéndices que rematan en forma circular. Este personaje lleva una faja que sujeta a un faldellín y tiene los brazos abiertos en los cuales sostiene dos cetros que rematan en cabezas de animales, al parecer pumas. Alrededor de esta imagen se agrupan, en tres hileras, 48 figuras de menor tamaño que representan a personajes alados y de perfil que se dirigen corriendo o volando hacia ella, al parecer en actitud de homenaje. En el friso, debajo de estas figuras, hay una franja compuesta por 11 cabezas y otras representaciones dispuestas entre dobles líneas escalonadas.

La imagen principal de la portada ha sido identificada con Huiracocha, el “dios creador andino”, sin embargo esta idea de un dios creador fue de los catequizadores españoles. En la cosmovisión andina no existió el concepto de un dios único y creador, todo indica que fueron los españoles quienes la inventaron para acondicionar a las tradiciones nativas la imagen del creador cristiano y así sustentar el concepto básico de la evangelización. Esta divinidad parece derivada de un *deus otiosus* (Huiracocha), del cual algunos informantes

conservaban el vago recuerdo de un inca, el primero que se consideró hijo del Sol. En ninguna lengua del mundo andino antiguo existen la palabra y concepto de creación, ni de la nada. Los indígenas, frente al planteamiento de algunos catequizadores que insinuaron la existencia de un dios creador y supremo con el nombre de Huiracocha como base para sustentar la evangelización, creyeron que los españoles eran adoradores de Huiracocha y hasta ahora a los blancos les llaman huiracochas.

La analogía de las imágenes representadas en las iconografías de Tiahuanaco y Chavín no deja duda de que se trataba de las mismas divinidades y con los mismos atributos alrededor de las cuales se estructuró la religión. Esto fue observado por Markham en 1910, Means lo advirtió también en 1931 y Lanning lo dijo claramente, pero el problema estaba en explicar cómo se produjo esta transferencia. Al respecto, hay que decir que Wallace y Dwyer observaron que algunos tejidos de Paracas tuvieron relación con Tiahuanaco Temprano (Qeya) y cuando llegó la religión chavín a Ica el Dios de los Cetros eran aún reverenciado en Chavín de Huántar y se hacía presente en los tejidos de Carua (Ica). Hay así mismo indicios de contactos entre Paracas y Pucará donde Rowe y Brandel han señalado la existencia de esta divinidad representada en cerámica como la de la portada vista de frente y también de los “ángeles”, pero con un tratamiento diferente.<sup>193</sup>

## Huari

Huari fue una de las más grandes ciudades del mundo durante los siglos octavo y noveno de nuestra era, y hoy día es la más grande zona arqueológica de la sierra peruana. Se convirtió en la capital urbana de un poderoso estado militar que conquistó un vasto imperio, siglos antes que los incas aparecieran en el

---

193 Bonavia: Op. cit., p. 334.

Cusco. Dado que su desarrollo precede a la aparición de la escritura en el Perú, para conocer acerca de su “historia” debemos emplear las técnicas arqueológicas: excavación y estudio de los restos materiales. También debemos tener en cuenta la comprensión antropológica de la civilización andina que se obtuvo de las descripciones de los incas y otros grupos indígenas del siglo XVI y fechas posteriores. (William H. Isbell)<sup>194</sup>

El primero que ofrece noticias sobre Huari es el cronista Pedro Cieza de León, quien visitó las ruinas en 1550, observó los muros de la ciudad antigua a los que se refiere como a “unos grandes y muy antiquísimos edificios, que cierto, según están gastados y ruidos, deben haber pasado por ellos muchas edades” y dice que “destos y de otros edificios antiguos que hay en este reino me parece que no son la traza dellos como los que los ingas hicieron o mandaron hacer” (Cieza de León: *Crónica del Perú*, Cap. LXXXVIII). Antonio Vázquez de Espinoza estuvo en Ayacucho en 1612 y se refiere a las ruinas de Huari prácticamente en los mismos términos que Cieza.

Fue en 1888 que Huari fue objeto de mayor interés cuando se llevó a cabo una primera exploración para estudiar los restos de la vieja ciudad, gracias a los esfuerzos de Luis Carranza y de los miembros de la Sociedad Geográfica de Lima.

En 1931 Julio C. Tello exploró la región de Ayacucho, se detuvo en Huari y publicó después algunos artículos llamando la atención sobre la monumentalidad y la importancia del yacimiento para la arqueología peruana. Posteriormente Huari ha sido motivo de las preocupaciones de Alfred Kroeber, Lila O’Neale, John Rowe, Donald Collier, Wendell Bennett, Dorothy Menzel, Luis Lumbreras, William Isbell, entre los más notables arqueólogos, quienes han contribuido al conocimiento de sus características más señaladas.

---

194 Isbell, William H. “Huari: crecimiento y desarrollo de la capital imperial”. En: *Wari. Arte precolombino peruano*. Centro Cultural el Monte. Sevilla, 2001, pp. 59-98.

Gracias a las investigaciones de estos como de otros estudiosos, hoy sabemos que a finales del Horizonte Temprano se advierte en Ayacucho elementos que corresponden a las tradiciones Chavín, Paracas, Pucará y Huarpa, esta última –al parecer de origen local e inicialmente constituida por una organización teocrática simple– logra controlar determinados pisos ecológicos alcanzando una eficiente explotación de sus recursos mediante la construcción de canales de irrigación, terrazas agrícolas, sistemas de drenaje y otras obras que compensaron la baja productividad de las tierras. Las gentes de Huarpa mantuvieron relaciones con Tiahuanaco lo mismo que con las regiones de Nasca, Ica y Chíncha de cuyas sociedades asimilaron patrones relacionados con el estilo de la cerámica y las técnicas del tejido.

Aparece entonces en Ayacucho un nuevo estilo alfarero sin antecedentes locales y que evidentemente significa la llegada de nuevas ideas y –por lo que se advierte en la decoración– de nuevas creencias mítico-religiosas<sup>195</sup>. Mayor influencia tuvo Tiahuanaco, sobre todo en el aspecto religioso. Los contactos pudieron realizarse a través de redistribuidores que vinieron del Altiplano en busca de productos de la región. Es posible también que grupos de ayacuchanos hayan ido al Altiplano como tratantes e incluso como peregrinos cautivados por el prestigio de los dioses que los tiahuanacuenses tenían en sus templos.

El origen del Estado Huari no ha sido aún bien definido. Dice Lumbreras que el desarrollo tecnológico, elevado entonces a niveles insospechados, fue lo que condujo a la poderosa casta que gobernaba la ciudad de Huari –cerca de la actual ciudad de Ayacucho– a conquistar los pueblos vecinos y luego a otros más lejanos hasta conformar un gran Estado imperial que logró someter a diferentes

---

195 Menzel, Dorothy: *La cultura Huari*. Compañía de Seguros y Reaseguros Peruano Suiza. Lima, 1968.

sociedades del área central andina, desde Lambayeque y Cajamarca, por el norte, hasta Arequipa y Cusco, por el sur.<sup>196</sup>

Huari comenzó a expandirse alrededor de los años 650 de nuestra era, época que corresponde al Horizonte Medio de la civilización andina. La arqueóloga norteamericana Dorothy Menzel infiere el surgimiento de un Estado imperial conquistador durante la época 1B, con una poderosa ideología religiosa y su capital Huari, que se expandió y controló la parte central del Perú.<sup>197</sup> Las representaciones en las grandes vasijas de Conchopata de guerreros provistos de armas y escudos, cada uno con distintivos diferentes, nos hace pensar en soldados que parecen estar encarnando a diferentes clanes o pueblos entre los cuales hay algunos con túnicas de escaques, sosteniendo en las manos hachas o flechas y puestos de rodillas sobre balsas de totora. Otros están cubiertos por túnicas con motivos más elaborados, armas y escudos circulares, con los rostros tatuados y tienen águilas y jaguares en sus hombros. Estos íconos, dicen Ochatoma y Cabrera:

son un claro indicio del nivel de guerra ofensiva que lograron los huaris con fines de conquista, imponiendo por la fuerza su dominio en los Andes Centrales, donde resulta evidente que el culto religioso fue el foco del sistema político<sup>198</sup>.

Para nosotros induce a pensar también que se trata de personajes que representan a diferentes clanes o pueblos de origen.

Todo parece indicar que el imperio Huari fue configurado a partir de contactos entre Huarpa, Tiahuanaco y Nasca, habiéndose integrado elementos culturales de estos grupos en un contexto

---

196 Lumbreras, Luis G.: *De los pueblos, las culturas y las artes del Antiguo Perú*. Moncloa-Campodónico. Lima, 1969 y *Los orígenes del Estado en el Perú*. Milla Batres. Lima, 1972.

197 Menzel, Dorothy: Op. cit., p. 188.

198 Ochatoma Paravicino, José y Cabrera Romero Martha: "Ideología religiosa y organización militar en la iconografía del área ceremonial de Conchopata". En: *Wari. Arte precolombino peruano*. Centro Cultural El Monte. Sevilla, 2001, p. 210.

político, tecnológico, económico y artístico ideológicamente funcional que produjo un cambio sociopolítico muy significativo en los primeros quinientos años de nuestra era, “orientándolos hacia la formación de una sociedad urbana con un Estado teocrático que buscó expandirse para dominar nuevos territorios”<sup>199</sup> hasta constituir otro imperio regional andino.

Ha sido William Isbell quien más se ha preocupado de manera racionalizada por determinar el surgimiento del Estado y la naturaleza política de Huari buscando testimonios objetivos de acuerdo con ciertas exigencias teórico-políticas. Así, propone cuatro principales condiciones o atributos que definen un Estado, tales son: 1) administración jerarquizada, 2) recolección de tributos, 3) estratificación social y 4) existencia de burocracia, así como un número de indicadores arqueológicos, después de cuyo análisis llega a concluir que:

Huari creció rápidamente y reorganizó el sistema de asentamientos del valle de Ayacucho, estableciendo capitales provinciales más allá de Ayacucho. Aparentemente la iconografía e ideología de Callawayla, así como las instalaciones religiosas y la administración jerárquica de Tiahuanaco, representan solamente parte de los aspectos que caracterizaron al sistema de Huari. Ciertamente Huari combinó estos aspectos con su antigua habilidad para administrar y redistribuir el agua y para coordinar áreas de diversos recursos a través de acuerdos no centralizados y basados probablemente en la reciprocidad. Adicionalmente Huari inventó el sistema de jerarquía centralizada, que empleó relaciones ficticias y recíprocas entre los residentes y el Estado, a fin de obtener el tributo en forma de trabajo. Se crearon instalaciones y burocracias orientados a asegurar el cumplimiento de las obligaciones estatales, generando así el surgimiento de la estructura de clases, el estado y el patrón administrativo de imperio. Cuando la fuerza de las presiones selectivas facilitó el desarrollo de un

---

199 González Carré, E., Bragayrac, D. E. et ál.: *El templo mayor de Wari*. Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga. Ayacucho, 1996, p. 188.

eficiente gobierno centralizado, Huari extendió rápidamente su dominio e incorporó a gran parte de los Andes Centrales bajo su influencia.<sup>200</sup>

Por su parte, Ochatoma y Cabrera manifiestan que:

Huari, como proceso, se formó a partir de poblados como el de Conchopata, que reflejan una gran densidad habitacional, contruidos con edificios de piedra y barro, que adoptan patrones regulares de forma rectangular, como plazas o espacios abiertos, vías de acceso y canalizaciones. Se afirma que Conchopata fue uno de los centros donde se produjo cerámica, tanto para la exportación como para cubrir la demanda del mercado interno.

A nuestro juicio, Conchopata resulta un lugar clave no solo para explicar el surgimiento de Huari, sino también para conocer la presencia de una estructura jerárquica en los patrones de asentamiento, en el que la producción, circulación y consumo de la actividad alfarera, constituyen la especialización de la población.<sup>201</sup>

Huari, la ciudad capital, se encuentra en una planicie a 3000 metros de altitud y a veinticinco kilómetros al norte de la actual ciudad de Ayacucho, en el distrito de Quinua. Aunque en esta región el agua y las tierras de cultivo son escasas, la antigua ciudad estuvo ubicada en una zona en la que convergen varias rutas naturales, es un lugar de tránsito entre la sierra, la costa y la selva, beneficiándose así con el intercambio de productos de las tres regiones. Gran parte de sus restos permanece aún bajo tierra, pero allí se pueden ver los vestigios de una ciudad enorme cuyo aspecto es el de varios conjuntos de edificaciones rectangulares hechas de piedra y mampostería ordinaria; piedras alargadas unidas con mortero de barro. Hay aquí calles, plazas, plataformas y otras construcciones como galerías subterráneas con paredes de piedra, que cada cierto trecho forman columnas

---

200 Isbell, William: "El origen del Estado en el valle de Ayacucho". En: *Revista Andina*, año 3, nº 18. Julio, 1985, pp. 76-77.

201 Ochatoma Paravicino y Cabrera Romero, Op. cit., p. 207.

para soportar los grandes bloques que cubren el techo de las galerías. También se hallan conjuntos de cámaras líticas encerrados por muros, hechas con grandes lajas de piedras labradas y pulidas de forma rectangular y muy bien ensambladas de dos y tres pisos. La presencia de huesos humanos sugiere que fueron tumbas múltiples de personas de alto rango, probablemente tumbas reales. Toda la zona urbana está circundada por muros impresionantes de 12 m de largo y hasta de 300 de largo. Este centro urbano tuvo una red y un sistema de agua a través de canales de piedra que en algunos lugares pasan por debajo de los muros para llevar el agua a los recintos.

En cuanto a la población, no hay acuerdo entre los investigadores sobre el número de habitantes que debió tener la ciudad de Huari. McNeish, Patterson y Browman estiman que la población de Huari oscilaba entre 50000 y 100000 habitantes. Lumbreras se inclina por cifras menores que van entre 5000 y 20000. Otros estimados van de 10000 a 21000 habitantes e incluso 70000. Isbell piensa que debió tener unos 40000 habitantes como cifra máxima.<sup>202</sup>

Dentro del núcleo central, en una extensión aproximada de 35 hectáreas, González Carré, Bragayrac y otros arqueólogos han identificado varios conjuntos arquitectónicos que guardan relación por su depurada técnica constructiva y sobre todo por su función como lugares de culto y residencia de sacerdotes o de otros funcionarios relacionados con la administración central. De estos conjuntos destaca lo que parece haber sido el templo mayor, ubicado en el sector llamado Vegachayoc Moqo. Se trata de un montículo piramidal que ocupa un área de 10000 metros cuadrados, rodeado por altas murallas que lo aíslan con grandes espacios del resto de la ciudad. En la parte frontal del templo hay dos grandes plataformas en las que se ubican altares con hornacinas y recintos que tienen acceso a una plaza circular truncada en cuyo lado norte hay una entrada. Los

202 Isbell, John: "Crecimiento y desarrollo de la capital imperial". En *Wari, arte precolombino peruano*. Centro Cultural el Monte. Colección América. Sevilla, 2001, p. 107.

recintos tenían los muros cubiertos por enlucidos de dos colores, rojo y blanco, así como hornacinas y cavidades circulares en las que se han recogido restos de carbón y ceniza. La muralla que se encuentra frente a la plaza y a la elevación principal del templo tiene adosadas construcciones de barro y piedra cuyas superficies estuvieron enlucidas y pintadas de rojo. Hacia la parte posterior del templo, en dirección sur, se halla una gran mesa de piedra que descansa sobre muros de mampostería y cuya función ceremonial no ha podido ser precisada. El área ceremonial de Huari debió ser trazada con especial cuidado en cuanto a la ubicación espacial de los conjuntos arquitectónicos y a sus áreas de aislamiento, puesto que cada conjunto tuvo funciones diferentes dentro de los lugares sacralizados.<sup>203</sup>

Son notables en la arquitectura huari las edificaciones en “D”, que fueron identificadas por Mario Benavides en Huari capital en el sector Cheqo Wasi y después halladas en otros sectores de la misma ciudad (ocho), lo mismo que en Conchopata (dos) y Ñawinpuqio (dos), todas en lugares importantes del valle de Ayacucho, pero también en Honcopampa (dos), en la Cordillera Blanca, en Yaco (una) en la provincia de Lucanas y en Cerro Baúl en Moquegua (una). Por las tumbas y entierros que se han hallado en algunas de esas estructuras parece que estuvieron asociadas al culto a los muertos y la veneración a los antepasados. En otras se han encontrado restos humanos en su entorno, muchos de ellos teñidos con polvos de color rojo, que pudo ser cinabrio.

Los edificios en forma “D” pueden ser interpretados como parte de la estructura administrativa del estado –concluyen Meddens y Cook– donde las construcciones tienen una doble función: política y religiosa. Es el lugar apropiado para que las momias importantes sean desplegadas a fin de demostrar el poder y

---

203 González Carré, Enrique; Bragayrac Dávila, Enrique, et al.: *El Templo Mayor de Huari*. Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga. Facultad de Ciencias Sociales. Ayacucho, 1996.

legitimidad de Huari a través de sus poderosos antepasados. Y para capacitar a los sacerdotes-administradores para comunicarse con el mundo de los ancestros y las huacas, asegurando el éxito económico y político.<sup>204</sup>

La arquitectura huari, en general, tanto en la ciudad capital cuanto en las ciudades de Pikillacta (Cusco), Viracochapampa (Huamachuco) y Purgatorio (Casma), muestra un desarrollo muy significativo con la presencia de grandes unidades arquitectónicas sobre la base de una nueva técnica constructiva que consiste en el uso de pequeñas lascas de piedra canteadas de manera que la parte plana y más ancha se encuentre en el paramento y la parte más delgada en el interior del muro, y la aplicación de mordiente para darle mayor solidez.<sup>205</sup> Lo más notorio, sin embargo, es que las edificaciones siguen un algoritmo formado por unidades con determinados patrones de simetría, dentro de un evidente y bien definido modelo de planificación urbana.

Los huaris expandieron la frontera agrícola construyendo sistemas de andenes en las laderas de los cerros, sin embargo el desarrollo de Huari no fue logrado solamente a través de la agricultura, sino de la producción urbana de tejidos y artefactos de arcilla y de metal, tanto para uso doméstico cuanto ceremonial. A ello se agrega el empleo de grandes recuas de llamas para el acarreo de los productos. Los centros urbanos, conformados al principio de su expansión bajo el dominio de un centro ceremonial, llegaron a convertirse después en verdaderas ciudades, centros de redistribución y de control político y económico que, incluso, parece que sirvieron de modelo en la expansión y organización incaicas.

---

204 Meddens, Frank y Cook, Anita G.: "La administración wari y el culto a los muertos: Yako, los edificios en forma de "D" en la sierra sur central del Perú". En: *Wari. Arte Precolombino Peruano*. Centro Cultural el Monte. Colección América. Sevilla, 2001, p. 227.

205 Benavides Calle, Mario: *Carácter del Estado Wari*. Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, 1984, p. 108.

Los primeros territorios conquistados por Huari fueron los vecinos de Ica y Nasca, que eran centros productivos de materias primas para el acabado de la cerámica, pues el uso de la riqueza policroma de la cerámica huari coincide con la decadencia y notable declinación de la policromía de Nasca (fase 8), que corresponde a finales del siglo IV y comienzos del V de nuestra era.<sup>206</sup>

Hacia fines de la época 2 el imperio Huari llegó a expandirse por casi toda la región central andina, en el norte hasta los actuales departamentos de Lambayeque y posiblemente Piura, en la costa, y Cajamarca, Huamachuco y Amazonas en la sierra norte; Áncash en la sierra central, lo mismo que por los departamentos de Junín, Huancavelica, Apurímac y Cusco, y Puno por el sur. En toda la costa central y al sudoeste sus límites han sido señalados en Arequipa entre Ocoña y Siguan, y una colonia en Moquegua en el lugar denominado Cerro Baúl. El área de su dominio ha sido estimada en 600000 kilómetros cuadrados. Así pues Huari se expandió por todos los andes centrales estableciendo un sinnúmero de asentamientos coloniales. La expansión huari —originalmente llamada expansión tiahuanacoide— dejó marcada su influencia en todos los estilos de cerámica del Horizonte Medio.

De los centros urbanos y asentamientos más notables de esta expansión quedan las ruinas de Coillor en Cajamarca; Pacatnamú en Lambayeque; Huiracochapampa en Huamachuco; Chimu Cápac en Supe y Purgatorio en Casma (Áncash); Pachacamac y Cajamarquilla en Lima; Huilca Huaín en el Callejón de Huaylas; Piquillacta en Cusco; Cerro Baúl en Moquegua y muchos otros. La presencia del imperio Huari en el Cusco, en el valle de Lucre, es muy importante y el sitio más notable es Piquillacta. Se creyó en un principio que se trataba de una población incaica pero fue un asentamiento Huari construido como residencia de una élite política y religiosa al

---

206 Lumbreras, Luis Guillermo: *De los pueblos, las culturas y las artes del Antiguo Perú*. Moncloa-Campodónico. Lima, 1969.

parecer encargada de la administración provincial del imperio. Estos yacimientos eran ciudades bien planificadas, centros administrativos y redistributivos con grandes plazas y barrios residenciales, con extensas áreas de depósitos y un cauteloso sistema defensivo; estaban amuralladas y algunas con una o dos puertas de acceso y laberintos interiores. En el urbanismo huari, como dice Bonavia, se advierte claramente la presencia de una planificación estatal; además, como bien señala este autor, todo indica que en un comienzo la ocupación y todos los cambios que impuso no fueron pacíficos.<sup>207</sup> Hay imágenes en la decoración de las vasijas representando guerreros con sus armas y escudos que muestran que el ejército era una institución compuesta por verdaderos especialistas en la actividad bélica.

Para unir estos centros de colonización los huaris construyeron una gran red de caminos que más tarde fueron utilizados y luego ampliados por los incas en sus conquistas. Según McEwan, los incas adquirieron la organización de Estado y la categoría de imperio a través de sus asentamientos de la cuenca de Lucre.<sup>208</sup>

## Pachacamac

Las evidencias más tempranas que se tienen de Pachacamac como lugar de culto datan de alrededor del año 200 a.C. durante el auge de la cultura Lima, cuando se construyeron los primeros templos, como el templo de Urpiwachay y el Templo Viejo, de influencia local. Pero fue bajo la influencia de Huari que se desarrolló en Pachacamac un centro ceremonial y administrativo de gran prestigio que llegó a establecer una gran esfera de predominio en la costa central y que parece haber implicado el eclipse de Nasca. Entre los años 1000 y 1450 se desarrolló la cultura Ishmay, de carácter regional

207 Bonavia, Op. cit., p. 393.

208 McEwan, Gordon: "Investigaciones en la cuenca de Lucre". En: *Gaceta arqueológica andina* n° 9. Instituto de Estudios Arqueológicos. Lima, 1984.

y cuya zona de influencia se extendió por las cuencas bajas de los ríos Rímac y Lurín. Fue en esta época que se desarrolló un gran centro ceremonial. Se construyeron el templo pintado, los quince templos con rampa y las dos calles principales: norte-sur, este-oeste. Este prestigio se mantuvo bajo la dominación de los incas, porque ya existía aquí un famoso oráculo al que acudían peregrinos desde apartados lugares del territorio. Dice el licenciado Polo de Ondegardo que *Pachacamac* significa “el señor que toma toda la tierra”. Esto es una especie de conquistador general bajo el cual se unían política y religión.

Dorothy Menzel piensa que Pachacamac pudo ser un Estado independiente que controló un área a lo largo de gran parte de la costa central y por la sierra hasta Huancayo. En las primeras décadas del siglo XVI Pachacamac era un rico asentamiento del Estado inca y cuando llegaron los españoles encontraron el santuario y el ídolo en plena vigencia.

Las ruinas de la ciudad, como del oráculo y santuario de Pachacamac, se hallan en unas lomas al sur de la Tablada de Lurín (Lima) y al norte del río de este mismo nombre, cerca de su desembocadura en el mar. Se refieren a Pachacamac varios cronistas, desde los primeros que arribaron a este territorio. A todos les llamó enormemente la atención y escribieron noticias de gran interés como son las contenidas en las relaciones de Hernando Pizarro, Miguel de Estete, Pedro Cieza de León, Anello Oliva, Juan de Betanzos o Bernabé Cobo, entre las de otros cronistas. Por su parte Garcilaso dice que:

Este templo de Pachacamac fue solemnísimo en edificios y servicio, y un solo en todo el Perú, donde los yuncas hacían muchos sacrificios de animales y de otras cosas, y algunos eran con sangre humana de hombres, mujeres y niños que mataban en sus mayores fiestas, como lo hacían otras muchas provincias antes que los Incas los conquistaran ...<sup>209</sup>

---

209 Garcilaso de la Vega, Inca: *Comentarios Reales de los Incas*, Cap. XXX.

Después fue objeto de la preocupación y estudio de muchos investigadores, entre ellos de Antonio de Ulloa, Alfonse Bandelier, Adoph Bastian, Charles Wiener, Mariano Eduardo de Rivero, Jacobo Von Tschudi, Ernest Middendorf, Andrés Baleato, Ephraim Squier, Max Uhle, Wiliam Duncan Strong, Julio C. Tello, Horacio H. Urteaga, Jorge Muelle, Rogger Ravines, quienes han publicado señalados trabajos sobre las ruinas. El estudio de Uhle sobre Pachacamac –dice Ravines– además de ser el más importante de los trabajos por él realizados, es un trabajo aún no superado pese al tiempo transcurrido.<sup>210</sup>

Pachacamac fue esencialmente un oráculo de gran prestigio, un centro religioso con templos, edificios, plazas rituales, casas de mujeres, almacenes, aposentos para sacerdotes, funcionarios, peregrinos y cementerios. Una verdadera ciudad con residencias, calles y plazas, que tuvo larga y significativa influencia en las creencias y comportamiento de mucha gente, probablemente desde fines del período Intermedio Temprano (primeros siglos de la era cristiana) hasta la invasión hispana –mil quinientos años– a través de los cuales sus épocas de mayor apogeo fueron bajo los imperios Huari (700 – 1100 d.C.) e Inca (1450–1532). Los incas construyeron el Templo del Sol, el Acllahuasi, el Palacio de Taurichumbe y la Plaza de los Peregrinos.

Refieren los cronistas –Cieza, Garcilaso, Betanzos– que Pachacamac, como todas las cabezas de provincia en la época de los incas, estaba obligada a llevar cuenta y registro de los bienes producidos, así como de sus habitantes, de cuántos eran, cuántos nacían y cuántos morían y que para ello habían funcionarios especialmente preparados, eran los *quipucamayocs* que registraban todos estos datos en los *quipus*. En Pachacamac se encontró en 1976 un *tampu*, un recinto que debió corresponder a estos menesteres, porque en él se

---

210 Ravines, Rogger: *Pachacamac, santuario universal*. Editorial Los Pinos E.I.R.L. Lima, s.f.e.

halló una bolsa de cuero de venado que contenía 35 quipus. Se le ha denominado la Casa de los Quipus.

Miguel de Estete ubica al oráculo preinca en la cima de una colina, en “una casa bien labrada que tenía cinco cercas o muros”, esto es, en una edificación con fachada al noroeste. Uhle describe el templo de Pachacamac como una estructura de terrazas con tres frentes, de los cuales el del norte presentaba una sucesión de ocho terrazas de 91 cm de alto cada una y culmina en una plataforma rectangular de 99 metros de largo por 130 de ancho, la cual mantenía la misma forma del edificio. Estuvo construido de adobitos y su identificación precisa se debe a Middendorf.

El Templo del Sol es la construcción más elevada del conjunto y según el cronista Hernando de Santillán lo hizo edificar Túpac Inca Yupanqui estando presente. Se levanta en una colina rocosa, la más prominente de la zona y tiene planta en forma de trapecio irregular, la cual mide 218 m de largo en su lado suroeste, 157 en el lado noroeste, 172 en el lado noroeste y 106 en el suroeste. Uhle piensa que en las terrazas más bajas del templo habían recintos y depósitos. Y en la terraza del frente suroeste se excavó un cementerio del Horizonte Tardío en el que la mayoría de tumbas exhumadas correspondían a mujeres y niños. Este templo, dicen los cronistas, era muy rico y tenía por dentro muchas planchas de oro, fue precisamente la “mezquita” de donde los conquistadores extrajeron la mayor cantidad del oro de Pachacamac.

El *acllahuasi* o casa de las escogidas donde dice Hernando Pizarro que “están las casas de las mujeres que deben ser mujeres del diablo” y los “silos donde se guarda el oro”, era un gran espacio cercado alrededor del cual había diversos recintos con techos planos y altos nichos trapezoidales de doble jamba y de factura típicamente incaica. El lugar fue excavado hacia 1945 por Julio C. Tello, quien halló en su interior paramentos de cantería de estilo inca cusqueño, así como un sistema de canales y pozos con afloramiento de agua dulce para múltiples usos, denominando al edificio Templo de la

Luna, sin razón valedera como dice Ravines. Su construcción, como la del Templo del Sol, es de estilo inca, que los hace contrastar con las edificaciones costeñas que predominan en el resto del yacimiento. Tello restauró gran parte de este conjunto.

## Huiracochapampa

Huiracochapampa y Piquillacta, dice Isbell, confirman el poder de Huari tanto en sierra norte cuanto en la del sur:

La mano de obra invertida en ambos sitios es inmensa y los arquitectos huaris deben haber dirigido grandes grupos de trabajadores compuestos por miles de reclusos. Esto solo pudo haberse conseguido con una abrumadora fuerza militar y un eficiente control administrativo de cada región.<sup>211</sup>

Los restos de la ciudad Huiracochapampa se hallan a 25 km al norte de la actual ciudad de Huamachuco, ocupan una extensión de 33 hectáreas y constituyeron el núcleo huari más importante de la región. Estuvo construida dentro de un enorme cuadrado orientado de norte-sur y es otro ejemplo del trazado modular y geométrico que usaron los urbanistas huaris. La fecha de su construcción y abandono sería la primera mitad del siglo IX, en la que se ha denominado época 2 del Horizonte Medio.<sup>212</sup> Según los esposos Topic, Huiracochapampa no se terminó de construir, pues se advierte un desorden en las obras que no fueron llevadas a cabo, como el hecho de que las acequias no fueron integradas en algunos lugares, en otros no se ha sacado el desmonte, muchas paredes no fueron enlucidas y en algunos recintos faltó ponerles los pisos y techos.<sup>213</sup>

---

211 Isbell: Op. cit., p. 155.

212 Williams, Op. cit., p. 76.

213 Topic, John R.: "Huari and Huamachuco". En: *Huari Administrative Structure. Pre-historic Monumental Architecture*, pp. 141-164. Dumbarton Oaks Research Library and Collection. Washington D.C., 1985.

La trama urbana de Huiracochapampa se encuadra en el centro del enorme cuadrado y está cortada de sur a norte por una avenida amurallada de cinco metros de ancho que divide a la ciudad en dos sectores desiguales, este y oeste. En el sector oeste hay pocas estructuras y largos muros que dividen el área en secciones de 300 por 35 m que están vacías; en tanto que en el sector este se encuentra la mayor cantidad de estructuras. Hay aquí una gran plaza rodeada por diversas estructuras, unas grandes y rectangulares con esquinas redondeadas que se hallan al norte y al sur. Al oeste de la plaza los edificios son cuadrados o rectangulares y al este hay una serie de galerías y pasadizos. Los muros que son más anchos en la base tienen entre 4 y 5 m de alto. La combinación de la ciudad es un patio cuadrado rodeado de galerías con una estructura rectangular con las esquinas redondeadas a cada lado; son estas estructuras oblongas los elementos más característicos. Los trabajos de Topic y Topic muestran que los recintos de Huiracochapampa estaban intercomunicados y tenían acceso tanto desde las calles principales cuanto de las secundarias.<sup>214</sup>

En esta ciudad, como en Piquillacta, se ha determinado que los planificadores trazaron una red de canales para el drenaje de las aguas pluviales. Es probable que existiera otra para el abastecimiento de agua. Esta precaución se demuestra con el hallazgo en ambas ciudades de canales subterráneos de sección rectangular cubiertos por lajas que atraviesan diagonalmente los recintos y cruzan los cimientos de los muros. Es claro, y no puede ser de otra manera, que el diseño de estas redes, el cálculo de las pendientes y el replanteo sobre el terreno fue parte del acondicionamiento inicial del sitio, como lo fue la identificación de canteras y materiales y la organización de la mano de obra.<sup>215</sup>

---

214 Topic John R. y Topic, Teresa Lange: *Huamachuco Archaeological Project, Preliminary Report*. Departamento de Antropología. Universidad de Trent, Ontario, 1983.

215 Williams, Op. cit., p. 78.

## Piquillacta

Es uno de los centros urbanos más importantes y espectaculares del imperio Huari. Se halla en la cuenca de Lucre, en la provincia de Quispicanchis del departamento del Cusco, en las faldas de un promontorio que separa la cuenca de Lucre de la margen izquierda del río Vilcanota, a 3250 m de altitud, cerca al sitio llamado Rumicolca.

Sobre el trazo de Piquillacta escribe Carlos Williams:

Se aprecia que estos geómetras y urbanistas tempranos manejaban procedimientos de trazo sobre el terreno técnicamente solventes, modos de mantener correctamente alineamientos y de construir con precisión ángulos rectos, así como un sistema de medir que permitía la repetición de longitudes en múltiplos y submúltiplos de una unidad básica, además de maneras de representar a escala sus propuestas sobre las formas urbanas.<sup>216</sup>

El plano de la ciudad es un gran rectángulo que mide 745 por 630 metros de lado, está orientado a 45° de los puntos cardinales, con un área de 1 km cuadrado. Originalmente parece haber tenido la forma de un cuadrado al que se le han agregado varios espacios rectangulares, menos en el ángulo norte que quedó sin construir. Las estructuras dentro del plano tienen una regularidad y una armonía realmente admirables y muestran, como ha dicho Williams, un plano ortogonal perfecto. Piquillacta está integrada por cuatro sectores claramente visibles, todos dentro de una concepción arquitectónica constante.

De acuerdo con el plano de McEwan, el sector 1 está formado por 81 recintos estructurados en forma de red rectangular, con seis hileras, cinco de 14 recintos cada una y otra de 11; cada recinto mide de 35 a 40 m de lado. Esta parte está bastante mal conservada y por los restos de las paredes su altura debió ser de 2 a 3 m. No hay

---

216 Ídem, p. 71.

calles ni otros accesos visibles en el área. El sector 2 es el más complicado, comprende 124 estructuras y cuatro largas galerías paralelas; este sector es el conjunto donde hay más variedad de construcciones y la parte que da al noreste es la mejor conservada, tiene muros que alcanzan diez y doce metros de alto; hay cuatro calles, tres que atraviesan el área y una cuarta que la separa del sector 1. El sector 3 está conformado por un gran espacio abierto que tiene once estructuras, así como un conjunto de terrazas y una gran avenida que lo separa del sector 2. En el sector 4, situado al lado noroeste de la ciudad, hay gran cantidad de ambientes; la mitad está conformada por 507 pequeñas construcciones divididas en bloques que conforman cinco clases o categorías; en la otra mitad hay seis grandes recintos rectangulares, cuatro en el suroeste, uno en el lado noreste y otro entre dos bloques de edificios rectangulares. Todos estos grandes recintos están vacíos y en uno hay restos de tres *chullpas* (torres funerarias) que no forman parte del conjunto porque debieron construirse posteriormente<sup>217</sup>.

Huiracochapampa y Piquillacta comparten significativas características comunes. Como lo hace notar Isbell, ambas son recintos rectangulares divididos en bloques que contienen módulos de celdas con la arquitectura “grupo-patio”. Tanto en Piquillacta como en Huiracochapampa se encuentran salas con nichos en su arquitectura y el complejo de patio central que es más grande que en otros sitios; tienen así mismo salas con nichos grandes en sus márgenes y otras similitudes. Finalmente, Huiracochapampa y Piquillacta tienen muchas edificaciones inconclusas o espacios abiertos rodeados por los recintos de bloques de cuartos. Dice Isbell estar convencido de que el complejo del patio central tanto en Huiracochapampa cuanto en Piquillacta era palacio real. Las construcciones que rodean el inmenso complejo del patio central eran cuartos y espacios para actividades

---

217 McEwan, Gordon: “Investigations in Piquillacta site: A provincial Huari Center in the Valley of Cusco”. En: *Huari Administrative Structure. Prehistoric Monumental Architecture*. Dumbarton Oaks Research Library and Collection. Washington, 1985.

cortesanas, incluyendo la sala de nichos para asambleas. Los grupos adyacentes eran residencias para los jefes nobles. Las construcciones sin terminar, así como los enormes espacios abiertos han llevado a la conclusión que la conquista huari, tanto en el norte como en el sur, no se llegó a consolidar.<sup>218</sup>

### **Religión e iconografía**

Pese a que todo indica que en Huari hubo un sistema religioso bien establecido, que se construyeron centros ceremoniales importantes, que se rendía culto a los muertos, principalmente a los ancestros, y que se realizaban rituales religiosos para propiciar logros políticos, pese al carácter de su expansión —que todo induce a pensar que tuvo el carácter de guerra santa—, poco es lo que se puede decir de la naturaleza de sus dioses. No se puede precisar con seguridad qué divinidades, patronos o seres ultranaturales están representados en la profusa iconografía que se muestra en sus vasijas, en sus tejidos y en sus esculturas de piedra, que son los materiales principales en los que se muestran las imágenes. Las representaciones más completas de Huari se han hallado en Conchopata, lugar situado a unos 12 km al sur de la ciudad de Huari y a 2 km al noroeste de la Plaza Mayor de la actual ciudad de Ayacucho, de allí proceden las vasijas de gran tamaño que fueron ritualmente quebradas en el sitio.

De la frecuente reproducción y del análisis de estas y otras figuras se deduce, como ya se ha dicho en otros lugares, que las imágenes representadas en Huari tienen precedentes en Pucará y Tiahuanaco, incluso su jerarquía, siendo la iconografía de Pucará el ancestro más temprano. En cuanto a la estructura jerárquica de todas estas representaciones, en el más alto nivel se halla el Dios de los Cetros, le siguen las figuras de perfil con cetros, los personajes humanos (que

---

218 Isbell, op. cit., p. 155.

ostentan también símbolos de estatus como cetros, pedestales, aretes) y los animales míticos (llamas, felinos, peces). Desde Pucará y Tiahuanaco hasta Huari, e incluso posteriormente, aparecen la deidad de los cetros, las figuras de perfil con cetro y la “llama amarrada”. Otro símbolo también muy frecuente y el más notable en la cerámica y los tejidos es el ojo verticalmente dividido en dos mitades, una oscura y otra clara, que aparece frecuentemente en las cabezas de animales en especial de los felinos, aunque a veces también en cabezas con picos, pero no en todas ya que también hay representados otros animales míticos cuyos ojos solo tienen un punto en el medio. Hay, sin embargo, algunas combinaciones características de aves y peces propias de Pucará que no aparecen en Huari.

Como ya lo hemos descrito al hablar de Tiahuanaco, el Dios de los Cetros o de los báculos es un personaje ricamente ataviado con un tocado compuesto por una serie de apéndices que terminan intercalados en cabezas de serpiente, de puma, de águila y otros que rematan en forma circular, con variantes de lugar, de tiempo y quizá también por la concepción de los artistas que lo representaron. Este personaje lleva una faja que sujeta a un faldellín y tiene los brazos semiabiertos en los cuales sostiene dos cetros<sup>219</sup> que rematan en cabezas de animales, al parecer pumas. Tenemos la impresión que los símbolos en los que rematan los cetros, así como los apéndices que salen de la cabeza del personaje, representan a los fundadores míticos de los grupos étnicos o clanes que conformaron la alianza con la que se configuró el imperio, que parecen serlo también los

---

219 Decimos que son cetros y no báculos porque cetro es una insignia usada por reyes y mandatarios como símbolo de dignidad. Es un símbolo universal emparentado con la vara mágica, el rayo y el falo. Su simbolismo corresponde también al grupo de signos y emblemas de fertilidad. El báculo, en cambio, es un palo, cayado o bastón con el extremo curvo que llevan en la mano para sostenerse los débiles, los viejos y los pastores. Es atributo del pastor de la Iglesia y símbolo de la fe. Véase el Diccionario de símbolos de Juan-Eduardo Cirlot. Ed. Labor, 1069. En América Central se conocía una peculiar forma de cetro, el “cetro del hombrecillo”, probablemente una estatuilla de Chac, el dios de la lluvia. Biedermann, Hans: *Diccionario de símbolos*. Paidós, 1996, p.100.

“hombrecillos” de perfil con cetros, cabezas trofeo y demás símbolos que los acompañan. Al respecto escribe Bonavía:

Un personaje se repite con frecuencia en la piedra y en la cerámica: es la figura central de la Puerta del Sol. Su vinculación con Chavín es innegable. Es la misma divinidad representada en la Estela Raimondi y que Rowe ha llamado Dios de las Varas. Tiene un tratamiento diferente, se le han hecho algunos cambios y adiciones como sucede además en la iconografía de todas las religiones, pero esencialmente es la misma divinidad. Además, como lo ha hecho notar Isbell, los personajes laterales o “ángeles” como los hemos denominado siguiendo a Menzel, frecuentan a las representaciones antropomorfas del halcón y el águila de las columnas de la Portada Negra y Blanca de Chavín de Huántar. Se repite, pues, el típico arreglo chavinense de la divinidad vista de frente y flanqueada por ayudantes de perfil a ambos lados.<sup>220</sup>

### **Huari: prototipo del Imperio Incaico**

Bonavía considera a Huari como modelo del Estado incaico en diversos y significativos aspectos. Siendo Huari anterior, es notable que ambos imperios tuviesen una red de centros provinciales y que los grandes centros administrativos –en ambos casos– estuviesen situados en la sierra y no en la costa. Los incas ocuparon básicamente las áreas estratégicas de los huaris. Los centros costeros como Chimu Cápac, para los huaris, y Tambo Colorado, para los incas, se levantaron solo por necesidades políticas. La concepción geopolítica de extender los límites del imperio a ecologías importantes, como la ceja de selva, mediante colonizaciones organizadas, alcanza sus primeras manifestaciones en Huari, los incas no habrían hecho sino ampliar y mejorar el modelo.

---

220 Bonavía, Duccio: *Perú hombre e historia*, t. I, p. 334.

Así mismo, señala este autor que el hecho de que en las comunicaciones y en la construcción de caminos, si bien los huaris no fueron los inventores, no solo generalizaron la idea, sino que construyeron una red de caminos en función de las necesidades estatales. En el fenómeno urbano –dice– la copia es muy clara, ante todo la planificación centralizada y altamente organizada, luego la presencia de estructuras jerárquicas en los patrones de asentamiento y la existencia de pocas ciudades grandes, lo cual refleja una política urbana muy clara. Las urbes andinas no concentraron la población como en el Viejo Mundo, esta se mantuvo dispersa cerca de los campos de cultivo. La ciudad representaba el poder, allí se hallaban la administración del Estado y allí acudían los campesinos en determinadas épocas.

Es también un hecho bien documentado que los primeros *quipus* que se encuentran en la región andina son de origen huari. Se trata de “quipus de canutos” o quipus “entorchados” –como los denomina Colata– con las mismas funciones que más tarde usaron y perfeccionaron los incas. Los quipus huari son haces de hilos retorcidos con cuerdas auxiliares y cintillas de colores, que por la forma y el cuidado con que fueron hechos dejan la impresión de haber sido quipus ceremoniales. Apunta Williams: “Son objetos hermosos que contienen mensajes y son medios de comunicación, pero también pudieron ser herramientas útiles para la contabilidad, la administración y el control de los tributos y de la producción”.<sup>221</sup>

... A todas luces es hoy más claro que nunca que el fenómeno incaico no podía haberse desarrollado sin los antecedentes imperiales de Huari, donde encontramos las semillas de su crecimiento histórico. Y podemos ver cuanta razón tuvo Bennett cuando planteó la existencia de la contradicción andina. Vista desde esta

---

221 Williams León, Carlos: “Urbanismo, arquitectura y construcción en los waris: un ensayo aplicativo”. En: *Wari, arte precolombino peruano*. Centro Cultural el Monte. Sevilla, 2001, pp. 59-98.

perspectiva, la cultura incaica no representa la originalidad que tantas veces se le ha atribuido. Ella no viene a ser más que la continuación de un largo proceso...<sup>222</sup>

## La Cultura Lambayeque

Hacia mediados del siglo sexto de nuestra era los mochicas mudaron su capital a Pampa Grande, en el valle de Lambayeque, pero en el siglo VIII d.C. por razones no bien conocidas la ocupación mochica de Pampa Grande colapsó de manera violenta, desarrollándose en el mismo valle la cultura Lambayeque. Parece que fue la declinación de Huari, que había dominado casi a todos los pueblos de los andes centrales, lo que permitió el surgimiento de este nuevo Estado, el cual se desarrolló hasta finales del siglo XIV, cuando una expedición militar de los chimús lo incorporó a sus dominios. Pero no duró mucho este dominio ya que hacia el año 1470 llegaron los incas y anexaron Lambayeque al Tahuantinsuyo. Así, pues, la existencia de la cultura Lambayeque ha sido estimada entre los años 750 y 1350 de nuestra era.

El territorio arqueológico de esta cultura comprendió unos 12000 kilómetros cuadrados en el actual departamento de este mismo nombre y sus fronteras naturales fueron: por el norte el desierto de Olmos, por el este las estribaciones de los andes, al sur el desierto de Cupisnique y el mar al oeste. A través de la arqueología lo primero que se advierte es el aprovechamiento de una gran extensión de tierras regadas por una red de canales y acequias que distribuían las aguas de los seis ríos que tiene la región (Motupe, La Leche, Lambayeque, Reque, Saña y Jequetepeque). Se advierte así mismo un nuevo estilo en la cerámica, el cual representa la integración de los estilos Moche, Huari-Pachacamac y Cajamarca.

---

222 Bonavia, Duccio: Op. cit., p. 429.

En el paisaje de Lambayeque se destacan grandes construcciones piramidales, conocidas comúnmente como huacas, que corresponden a diversos complejos arqueológicos de los que sobresalen Batán Grande, Túcume y Pacatnamú. Otros lugares arqueológicos son Huaca Chotuna, Apurlec, Huaca Pintada de Illimo y Úcupe en el valle de Saña.

Las investigaciones en la región, pese a los tesoros de los que se tenía noticia se habían extraído de sus huacas, han sido esporádicas y nada sistemáticas. Se creía incluso que sus piezas típicas tan famosas como los *tumis*, las máscaras funerarias con el “ojo alado” y los “huacos rey” eran de procedencia Chimú. Ahora, si bien hay discrepancias en cuanto al curso de su desarrollo, se ha establecido cuatro fases que algunos autores han denominado: Lambayeque Temprano, Lambayeque Clásico, Lambayeque Medio o Fusional y Lambayeque Tardío. Las últimas y más importantes investigaciones se han realizado en Huaca Chotuna, en Chornancap y en el Complejo de Batán Grande (rebautizado como Sicán), así como en Túcume y Pacatnamú, habiéndose registrado evidencias substanciales acerca de los enterramientos, tecnologías, metalurgia, arquitectura, integración regional, alfarería y otros aspectos importantes de la cultura.

Hacia fines del Horizonte Medio (900 d.C.), tipificada como Lambayeque Clásico, esta cultura había definido su *ethos* sobre la base de varios elementos significativos como fueron:

- 1) La entronización del “Dios de los Ojos Alados” como deidad principal.
- 2) La construcción, ocupación y abandono del Complejo de Batán Grande. El abandono de este asentamiento alrededor del año 1100 d.C. coincide con uno de los fenómenos de El Niño más devastadores que se registra.
- 3) La construcción de las pirámides de Túcume.
- 4) El uso de suntuosas prácticas funerarias.

- 5) La producción artesanal de objetos de cobre.
- 6) El control político de los valles comprendidos entre los ríos La Leche y Jequetepeque.

La figura más representada en el arte de Lambayeque, lo que hace pensar que haya sido la divinidad principal, tal vez la única bajo diversas formas de sacralización, como la describe Zevallos Quiñones, es una figura frecuentemente antropomorfizada que tiene el ojo alado o almendrado, el cual parece ser el símbolo y la síntesis de su divinización, ojo que es también colocado en representaciones de aves, peces, seres míticos e incluso en accidentes de la naturaleza como olas y cerros<sup>223</sup>. Rafael Larco la consideró una divinidad felínica señalando que las grandes máscaras de oro en las que aparecen la nariz, la boca y las orejas de un hombre tienen como característica principal grandes ojos almendrados cuyos extremos opuestos al lacrimal se curvan fuertemente hacia arriba, como en las demás representaciones estilizadas de la cerámica que corresponden a la divinidad felínica de los naturales de Lambayeque.<sup>224</sup> Por su parte Kauffmann identifica a esta figura con la imagen de Naylamp, la divinidad del mito fundacional.<sup>225</sup> Para Alfredo Narváez todo este proceso tuvo como eje el culto ornitomorfo, un ave mítica que fue “el numen tutelar por excelencia” en todo este desarrollo.<sup>226</sup>

El yacimiento más temprano se encuentra en Batán Grande, en el valle central del río La Leche, donde Shimada ha identificado un importante complejo funerario y religioso, con más de una docena de huacas (pirámides de adobe) denominándolo Complejo Sicán.

223 Zevallos Quiñones, Jorge: “Introducción a la cultura Lambayeque”. En: *Lambayeque*. Colección Arte y Tesoros del Perú. Banco de Crédito del Perú. Lima, 1990.

224 Larco Hoyle, Rafael: *La divinidad felínica de Lambayeque*. Lima, 1962.

225 Kauffmann, Federico: “Oro de Lambayeque”. En: *Lambayeque. Col. Arte y Tesoros del Perú*. Banco de Crédito del Perú. Lima, 1990.

226 Narváez, Alfredo: *Dioses, encantos y gentiles*. INC Lambayeque. Museo de Sitio Túcume. 2001, p. 20.

Apareció después del ocaso mochica (750-800 d.C.) y en los yacimientos de esta fase encontró Shimada una importante tradición metalúrgica anunciada por la abundancia de grandes *batanes* y de *chungos* (de allí el nombre de Batán Grande con el que se conoce al lugar desde tiempos antiguos), lo mismo que cantidad de objetos de metal, dejados por los huaqueros en las tumbas. Encontró también hileras de hornos bien preservados y evidencias de la fundición en gran escala de cobre arsenical, que se obtenía mezclando malaquita, hallada en la superficie de los depósitos de cobre, y formas oxidadas de arsenopirita. La fundición se llevaba a cabo en pequeños talleres que tenían hileras de tres a cuatro hornillos y juegos de batán y chungo. El combustible era carbón de algarrobo y las temperaturas de 1000 a 1100 °C. se obtenían “por la capacidad pulmonar de varios hombres que probablemente invertían de dos a tres horas soplando al mismo tiempo a través de tubos”. Las excavaciones de Shimada revelaron también la importancia económica y religiosa de la zona que se dio desde el año 1000 a.C. Así, una excavación a lo largo del canal Poma reveló un centro de producción de cerámica de 3000 años de antigüedad, con docenas de hornos tecnológicamente eficientes, lo que representa la más grande concentración de hornos documentada en Sudamérica, a escasos kilómetros del contemporáneo y monumental Templo de las Columnas de la Huaca Lucía y de los numerosos asentamientos habitacionales<sup>227</sup>.

### **Sacrificios humanos**

En una huaca del complejo arqueológico de Cerrillos, en el distrito de Reque, el arqueólogo Jorge Centurión y un grupo de investigadores bajo su dirección halló un templo y un conjunto de enterramientos que muestran la influencia que recibió la cultura

---

227 Shimada, Izumi: *Cultura Sicán. Dios, riqueza y poder en la costa norte del Perú*. Edubanco. Lima, 1995, pp. 25-28.

Lambayeque de sus predecesores mochicas. Se trata de uno de los hallazgos más sorprendentes, pues se encontró al lado del templo 32 cuerpos sacrificados de los cuales 21 eran niños (de 2 a 14 años), 2 adolescentes (entre 15 y 20 años), 7 adultos (de 21 a 35 años) y 2 cuerpos incompletos e indeterminados. Las evidencias de cortes sugieren que la mayoría murió violentamente por degollamiento. Cinco fueron semidecapitados permaneciendo su cabeza unida al torso solo por los músculos del cuello; a 16 les abrieron el pecho probablemente para acelerar su descomposición y 15 presentan cortes en las vértebras cervicales. Los cadáveres tenían entre las manos pequeñas conchas de *mullu* (*Spondylus*) con una semilla de nectandra, un alucinógeno ritual. El único cuerpo enterrado según los patrones lambayecanos fue el de una niña de alrededor de tres años quien estaba sentada, con las piernas flexionadas y sin señales de violencia, parece que fue el enterramiento principal por el lugar en el cual su cuerpo fue depositado. A otros les cortaron los pies. Se encontró así mismo los restos de una llama también sacrificada. Tanto la presencia y asociaciones con el *mullu* cuanto los restos de la llama están indicando que estos sacrificios se efectuaron para demandar la lluvia a sus divinidades, puesto que en las culturas del Perú antiguo ambos elementos eran usados específicamente para propiciar la llegada de las aguas.

## La orfebrería

Asociada a una creciente especialización del trabajo y al desarrollo de la metalurgia, a la intensificación del intercambio de productos, al florecimiento de centros urbanos, a la frecuencia de las luchas por el dominio de los valles más productivos, así como al desarrollo de la organización social y política, la orfebrería peruana alcanzó su apogeo en Lambayeque.

En efecto, en la orfebrería moderna existen pocas técnicas que no hayan sido conocidas por los antiguos peruanos, ellos supieron

batir, fundir, alear, unir, enchapar, soldar, dorar, trefilar e incluso conocieron técnicas de aglutinación que no han sido conocidas hasta que el oro de Sipán fue estudiado y analizado en modernos laboratorios. Trataron técnicamente y aplicaron una variedad asombrosa de procedimientos a todos los metales conocidos en la antigüedad, menos al hierro cuya metalurgia fue virtualmente desconocida en América.

El primero de los metales usados fue el oro. Las más antiguas piezas de orfebrería encontradas en América posiblemente son las halladas bajo el templo de Kuntur Wasi, en Cajamarca, y datan de 700 a 450 años a.C. Después se usaron el cobre, la plata, el estaño, el plomo y con estos y otros metales y sus aleaciones fabricaron instrumentos, recipientes, armas y toda clase de adornos, entre las más frecuentes hachas, raspadores, lanzas, arpones, macanas de punta estrellada y diversos tipos de masas. Entre los adornos de oro se han hallado *tumis*, collares, petos, orejeras, narigueras, brazaletes, *tupus*, vasos ceremoniales, máscaras mortuorias, cetros y multitud de figuras de metal macizo y de filigrana, muchas veces hechos con metales “casados” y combinados con hermosas gemas y trabajados con sofisticados métodos como el dorado, el enchapado, el perlado, el vaciado a la “cera perdida”, todo en alardes formidables de orfebrería como se puede admirar en las piezas de oro extraídas de las huacas de Batán Grande o en los deslumbrantes ajuares de las tumbas de Sipán y de Sicán.<sup>228</sup>

---

228 Hay una frondosa bibliografía sobre la orfebrería peruana, entre cuyos autores tenemos los siguientes: Antze, Gustavo: *Trabajos en metal en el norte del Perú*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, 1965 [Ed. Original Hamburgo, 1930].— Mujica Gallo, Miguel: *Oro en el Perú*. Verlag Aurel Bongers. Recklinghausen, 1959.— Petersen, George: “Minería y metalurgia en el antiguo Perú” En: *Arqueológicas* n° 12. Instituto de Investigaciones Antropológicas del Museo Nacional de Antropología y Arqueología. Lima, 1970.— Jones, Julie: “Mochica Works of Art in Metal: A Review”. En: *Pre-Columbian Metallurgy of South America*. Dumbarton Oaks Reserch Library and Collections. Washington, 1979.— Carcedo Muro, Paloma y Shimada Izumi: “Behind the Golden Mask: The Sicán Gold Artifacts from Batán Grande, Perú”. En: *The Art of Precolumbian Gold*. The Jan Mitchell Collection. Edited by Julie Jones. Weindelfeld

La opulencia y esplendor de las tumbas de Lambayeque es solo comparable con los enterramientos de los faraones, en América no se han hallado tesoros semejantes. Estos entierros, reflejo de la naturaleza del poder de las élites, fueron resultado de largos procesos que como dice Shimada requirieron de minucioso planeamiento e inversión de recursos materiales y humanos. Los grandes señores fueron sepultados en estas pirámides de adobe dentro de tumbas rectangulares, cavadas a gran profundidad, junto con sus trajes y atuendos ceremoniales de oro y plata, bastones de mando, vasos, mantos, cinturones. También fueron sepultados con ellos miembros de su séquito, guardianes, sirvientes, esposas y concubinas, así como cientos de vasijas como ofrendas.

### **La Sociedad de Sicán**

Por la naturaleza y características de los enterramientos y en particular por el acceso restringido a diferentes categorías de objetos de metal, deduce Shimada la existencia de una rígida jerarquía social que debió estar compuesta por al menos cuatro clases o estratos sociales. En el primer lugar del espectro está el estrato que puede ser descrito como “la nobleza Sicán de nivel alto”, representado por el personaje principal hallado en la tumba de la Huaca del Loro, el cual tuvo acceso a toda la variedad de objetos de metal trabajados dentro de la sociedad Sicán Medio, desde los más comunes hasta los más exclusivos, los cuales incluían los trabajados en oro y plata –aparentemente hechos a pedido en talleres estrictamente supervisados en la capital– hasta implementos de cobre arsenical producidos en masa en los centros metalúrgicos de la periferia.

---

and Nicolson, Londres, 1985.– Shimada, Izumi: *Cultura Sicán. Dios, riqueza y poder en la costa norte del Perú*. Fundación del Banco Continental para el Fomento de la Educación y la Cultura. Lima, 1995.– Alba, Walter: “New Tomb of Royal Splendor”. En: *National Geographic*, Vol. 177, n° 6. June, 1990.

El segundo grupo —señala Shimada— puede ser llamado “nobleza Sicán de nivel bajo”, grupo al cual pertenecen las mujeres jóvenes, cuyos bienes asociados incluyen objetos de cobre arsenical como los *tumis* no decorados, numerosos atados de “*naipes*” y una variedad de “puntas de lanza” hechas en moldes vaciados, así como “campanitas” de *tumbaga* (con alta concentración de plata y cobre) y láminas de metal cubiertas con telas de algodón pintado que forraban el interior de la tumba. Claramente en el conjunto de estos bienes funerarios faltan los objetos de oro de alta ley. Es decir, los miembros de este grupo tuvieron acceso a las otras categorías de objetos de metal menos a los de oro de alta ley.

El tercer grupo, que Shimada denomina de los “comuneros” o “plebeyos” de la sociedad Sicán, está representado en la mayoría de los enterramientos de Sicán Medio, tanto dentro cuanto fuera del perímetro de la ciudad ceremonial. Los cadáveres fueron encontrados en fosos poco profundos y el único metal asociado a ellos es el cobre arsenical.

También hay otros elementos en las tumbas cuya asociación ofrecen una agrupación de clases muy similar a la descrita, así por ejemplo, los diferentes tipos de cuentas; el último no tiene ninguna, el tercero tiene cuentas de concha, el segundo lleva cuentas de concha y de ámbar y el primero tiene acceso a una amplia variedad de cuentas que no se encuentran en los otros grupos, esmeraldas, turquesas, sodalita, cristal de cuarzo transparente y amatista y, sobre todo, a grandes cantidades de ellas. Así mismo el uso de pigmentos ofrece una separación similar. Los pigmentos hechos de hematita y de otros componentes de hierro fueron encontrados en los tres primeros grupos, mientras que el cinabrio se restringe solo para los primeros. Apoya también esta estratificación social la distribución, naturaleza y calidad de los ceramios. El grupo más bajo solo tuvo vasijas llanas, utilitarias y paleteadas, mientras que del primero hasta el tercer grupo llevaban además botellas de un solo gollete hechas en molde. Solo los enterramientos de los dos grupos de élite tenían las botellas de doble pico cubiertas con láminas de *tumbaga*.

## Chimú

Lo que se ha denominado reino de Chimú o de Chimor corresponde a la tercera fase de un largo proceso cultural que se desarrolló en tres épocas distintas y en dos focos geográficos, primero en los valles de Moche, Chicama, Chao y Virú, después en los valles de La Leche, Lambayeque –Sipán y Sicán– Reque, Saña y Jequetepeque para definirse a partir del año 1200 d.C., después de la expansión Huari, como imperio con su capital Chanchán, en el territorio de su primer asentamiento geográfico. Tanto por sus territorios de colonización cuanto por las singularidades culturales que se desplegaron en cada fase, este proceso ha sido visto como tres culturas diferentes: Moche, Lambayeque y Chimú.

En la enorme extensión que tuvo bajo su dominio el Estado Chimú mantuvo muchas colonias, centros administrativos, santuarios y lugares de acopio y redistribución. En todo este territorio se hallan restos de caminos y de canales para administrar la redistribución y manejar el agua, algunos contruidos por sus antecesores mochicas. Pero los chimú no solo completaron la irrigación de cada valle, sino que construyeron también nuevos e increíbles mecanismos de regadío, como el canal de La Cumbre que llevaba el agua del río Chicama al valle de Moche, o como el que recogía las aguas de los ríos La Leche, Motupe, Saña y Jequetepeque para regar los valles de Lambayeque. En el mismo valle de Moche habían varios centros administrativos a través de los cuales se manejaba la producción, lo mismo que el acopio y la redistribución de los productos de los valles vecinos. En el Cerro de la Virgen había un centro administrativo que podía albergar a unas 1000 personas y como este toda una red de centros administrativos de los cuales se han estudiado cuatro: Milagro de San José y Quebrada de Katuay, en el valle de Moche; Quebrada del Oso, al sur del valle de Chicama, y Pampa de Mocán en el lado norte del mismo valle.<sup>229</sup> En el valle de Jequetepeque,

---

229 Bonavia, Duccio: *Perú, hombre e historia*. De los orígenes al siglo XV. Lima. Edubanco, 1991, p. 470.

Talambo y Farfán representan los más típicos ejemplos de la arquitectura política Chimú, incluyendo rasgos presentes en Chanchán, como plataformas funerarias, depósitos y “audiencias”.<sup>230</sup>

Al sur, en el valle de Pativilca, se hallan los restos de la Fortaleza de Paramonga, un conjunto arqueológico formado por siete edificaciones sobre montículos naturales. Es uno de los yacimientos más interesantes en el que se observa tanto la expansión Chimú cuanto la conquista incaica. Las construcciones más antiguas muestran una clara arquitectura Chimú, pero después de la conquista por los incas la estructura fue remodelada y se construyó un templo con cinco plataformas de adobe.

Además de las evidencias arqueológicas, como la impresionante ciudad de Chanchán y otros yacimientos importantes de Chimú, hay información recogida por conocidos cronistas como Cieza de León, Sarmiento de Gamboa, Garcilaso de la Vega, Cabello de Valboa, Bernabé Cobo, Antonio de la Calancha, lo mismo que relaciones y obras diversas como la *Historia Anónima de 1604* (en la que se le da al reino el nombre de Chimor), *El arte de la lengua yunga*, compuesto por Fernando de la Carrera en 1644, la *Relación* del padre Rubiños y muchas otras fuentes, no siempre precisas.

De acuerdo con John Rowe<sup>231</sup>, sobre la base de las fuentes por él utilizadas, fue Taycanamo el primero que estableció su reinado en Chanchán. A este monarca le sucedió su hijo Guacri Caur, el cual adquirió más poder que su padre dominando a los pueblos vecinos y ganando las tierras más productivas del valle. A este le sucedió Ñacen-Pinco, que conquistó la parte alta del valle hasta los manantiales y ríos de la cordillera, lo mismo que al norte los valles de Chicama, Pacasmayo y Saña y al sur los de Virú, Chao y Santa, estableciendo

230 Ravines, Roger: “Las culturas preincaicas. Arqueología del Perú”. En: *Historia general del Perú*. T. II, p. 389. Editorial Brasa. Lima, 1994.

231 Rowe, John H.: “El reino de Chimor”. En: *100 años de arqueología en el Perú*. IEP-Petróleos del Perú. Lima, 1970, pp. 321-351.

las bases del reino. A Ñacen-Pinco le sucedieron siete gobernantes hasta Minchancaman, el último rey de Chimú al que las crónicas denominan Chimú Capac. La *Historia anónima* dice que fue este último monarca quien conquistó toda la costa norte, desde Tumbes hasta Carabaylo en la provincia de Lima, con lo que el reino se convirtió en verdadero imperio.

### **La herencia partida**

Según Geoffrey Conrad y Arthur Demarest se da un curioso y sorprendente paralelismo entre Chimú y el imperio de los Incas, puesto que en ambos la manipulación de los conceptos religiosos fue lo que más contribuyó a crear presiones en la expansión imperialista. Así como los incas, los chimú participaron de la tradición panandina del culto a los antepasados y durante la época imperial se desplegó en Chimú una extraña y espectacular manifestación de culto a los reyes muertos, de la misma forma en la que había de configurar después los derechos de conquista y posesión de los incas difuntos. De acuerdo con estos autores, los reyes chimú no perdían al morir sus derechos de dominio sobre los pueblos y las tierras conquistados, pues tales derechos quedaban garantizados a perpetuidad por una tradición que ellos denominan “herencia partida” y consistía en una modalidad de legado basada en dos dicotomías: cargo estatal frente a la riqueza personal y herencia principal frente a herederos secundarios. Esto es, como en la época de los incas, las momias de los reyes muertos y la gente que conformaba su *panaca* seguían usufructuando los servicios de los grupos humanos y las tierras de las zonas conquistadas por los reyes difuntos.

En Chanchán, apuntan Conrad y Demarest, se han encontrado testimonios de la “herencia partida” Chimú, que se observan en las estructuras arquitectónicas de los palacios, en las plataformas sepulcrales y en las opulentas tumbas de los reyes, así como en el culto a las momias reales y al hecho de que los reyes difuntos divinizados,

mejor dicho sus herederos, los miembros de su segmento clánico, conservaban enormes riquezas después de su muerte. Así, pues, la “herencia partida” tal y como se manifestaba en Chimú era un fenómeno del imperio como efecto de la expansión militarista<sup>232</sup>, como lo fue después entre los incas.

## Chanchán

La capital de Chimú, como ya se dijo, fue la enorme e impresionante ciudad de Chanchán o Chan-Chán (mochica: *jan-jan* = sol-sol), situada entre la actual ciudad de Trujillo y el mar. Por su extensión y los restos que aún quedan de las edificaciones, algunos calculan que debió albergar por lo menos a 50000 habitantes, no obstante, parece que tan vastos y numerosos recintos fueron habitados por una población limitada, pues pocos sirvieron de vivienda. En realidad, Chanchán está conformada por diversos sectores urbanos construidos separadamente y agregados gradualmente al conjunto. Se puede contar hasta diez de ellos que encierran palacios separados por grandes murallas dentro de cuyos ámbitos hay verdaderos laberintos de plazas cuadradas, terrazas, cuartos, depósitos y pasadizos adornados con hermosos frisos y zócalos modelados en relieve. Cada ciudadela debió constituir la residencia de un rey y cuando este moría quedaba convertido en una especie de inmenso mausoleo destinado a guardarle culto y albergar a su familia y sirvientes. Hay coincidencia entre el número de dinastías y la nómina de los reyes que consigna la *Historia Anónima* de 1604.

Para algunos estudiosos Chanchán fue una enorme necrópolis, la más grande que se conoce, tiene una superficie de 18 kilómetros cuadrados. Al final, sin embargo, fue convertida en núcleo administrativo y centro burocrático, donde tal vez vivieron cinco o siete mil personas. El núcleo de Chanchán, tal como se lo encuentra en la

---

232 Conrad, Geoffrey y Demarest Arthur: *Religión e imperio*. Alianza Editorial. Madrid, 1988, pp. 116-117.

actualidad, está compuesto por diez “ciudadelas”, algunas de las cuales han sido denominadas con los nombres de los estudiosos que las visitaron y describieron y por algunas de sus características principales: “Squier”, “Gran Chimú”, “Bandelier”, “Chayguac”, “Tshudi”, “Rivero”, “Laberinto”, “Velarde” y “Tello”.

Apoyándose en la estructura urbana, John Topic ha reconocido las actividades que se desarrollaron en los diferentes barrios o sectores de Chanchán que fue no solo un conjunto exclusivo, sino que tenía alrededor sectores donde, a manera de barrios marginales, vivía un “proletariado urbano” que constituía una clase social que se dedicaba a la manufactura de diferentes objetos. Tarea importante fue la metalurgia y se trabajaron el cobre y el bronce arsenical, operaciones que se llevaron a cabo en distintos lugares, pues el cobre no se fundía en el mismo sitio. Otra actividad importante fue el tejido, del que se ha encontrado en ciertos sectores gran cantidad de evidencias y parece que estuvo restringido a ciertos barrios. Todo lo cual muestra que desde un comienzo Chanchán estuvo rodeada por una población de artesanos y que su expansión fue gradual hasta que llegaron los incas.

Las diferencias de clase están señaladas por la ubicación de las viviendas y la formalidad de sus plantas. Piensa Topic que pueden hallarse hasta tres estratos o categorías sociales. La menos común estuvo ubicada en la parte donde no se realizaban actividades manuales o artesanales y supone que debió corresponder a algún tipo de mercaderes, funcionarios encargados de la redistribución diríamos nosotros. La segunda correspondía a quienes habitaban una serie de recintos construidos sobre plataformas y que se supone eran una especie de yanacónes o criados del gobernante fallecido, que seguían sirviéndolo después de su muerte. Otra clase estaría conformada por quienes vivieron agrupados en residencias comunes y se dedicaban a las actividades artesanales.<sup>233</sup>

---

233 Topic John: “Excavaciones en los barrios populares”. En: *Chan Chan, metrópoli Chimú*. Roger Ravines editor. Instituto de Estudios Peruanos. Lima, 1980.

Los chimú adoraban a la Luna (*Si* en su lengua nativa), que parece haber sido la divinidad más importante porque sobresale con notoriedad en el simbolismo de sus teofanías y está relacionada con los poderes de la fecundidad, la regeneración y la metamorfosis y se le atribuía la protección de las cosechas. Los eclipses de luna eran motivo de duelo y de ayunos. El gran templo de la Luna (*Si-an*, casa de la Luna) se hallaba en el valle de Pacasmayo y allí se le ofrecían sacrificios de niños. El Sol era otra de sus divinidades importantes, aunque de menor jerarquía que la Luna, estaba relacionado con los monolitos denominados *Alaec-pog* (Piedra del Curaca), una cratofanía lítica, testimonio de un acontecimiento mítico, que era tenida como representante de los antepasados del pueblo.

Refiere el cronista Antonio de la Calancha<sup>234</sup> que decían de *Patá* (las Tres Marías del Cinturón de Orión) que la estrella del medio era un ladrón conducido por los emisarios de la Luna para ser arrojado a los buitres. Aquí se expresa una cualidad de las divinidades denominadas uranias, las cuales velan por la observación de la justicia, de las leyes y la moral, que fueron instauradas por aquellas en la tierra. Es una buena muestra de la sacralización de las normas. Cuando no aparecía la Luna se creía que estaba en otra parte del mundo castigando a los ladrones. Y es que en Chimú existía una gran preocupación acerca del robo y los ladrones los cuales, dice Calancha, eran castigados con la muerte y que esta pena se hacía extensiva a sus padres y hermanos.

Los privilegios de los nobles estaban protegidos por *Patá*, divinidad que dentro del orden jurídico —a la vez civil y sagrado— cautelaba la propiedad. El sistema legal de los chimúes parece haber sido muy drástico y la falta de respeto a los santuarios, como la desobediencia civil, era castigada según las crónicas enterrando vivos a los infractores.

---

234 Calancha, Antonio de la: *Crónica moralizada* [1638]. Transcripción, estudio crítico, notas bibliográficas e índices de Ignacio Prado Pastor. Lima, 1974. T. VI, pp. 1243-1246.

Otra importante cratofanía fue *Fur* (las Pléyades) que señalaban con su aparición el comienzo del año y sobre todo protegían los cultivos. El Mar (*Ni*), una de las fuentes principales de alimento, era objeto de ofrendas y sacrificios, se le ofrecía harina de maíz blanco, *mullu* y otras cosas a fin de propiciar la pesca y la protección de los pescadores. El planeta Venus fue la divinidad del Mar y se le designaba con el mismo nombre (*Ni*). La Luna, el Mar o las entidades que los encarnaban fueron las principales divinidades de la costa.

La imagen del rey fue sacralizada, unos reyes fueron considerados ellos mismos como dioses, otros eran tenidos como hijos de las divinidades. Se configuraron versiones míticas que establecían el origen divino de los reyes, explicaban la estructura social y justificaban la naturaleza de las jerarquías. Se engrandeció el culto a los muertos y la residencia de los reyes cuando estos al morir quedaron convertidas en huacas importantes. Las huacas cumplían también función de oráculos. Como escribe Ravines, los grandes oráculos correspondían frecuentemente a un culto cuyo prestigio no significaba fronteras territoriales ni limitaciones sociales.<sup>235</sup> En Huacho era importante la huaca *Carquín*, a la cual se le ofrecían sacrificios implorando protección contra la peste y, en los últimos tiempos, contra la viruela que llegó antes que los conquistadores hispanos.

En cuanto a los templos, consigna Ravines:

En las colonias chimú o capitales provinciales no siempre existió un templo dedicado a los dioses oficiales, ni a los miembros muertos de la nobleza imperial gobernante, sino fundamentalmente templos en honor a los jefes y fundadores de las dinastías locales, según se desprende de la tradición oral que recogieron los cronistas españoles de los siglos XVI y XVII. Los templos dedicados a Chot, como a otros de los sucesores de Naylamp, y las grandes huacas de los diversos valles constituyentes del reino,

235 Ravines, Roger: *Chanقان, metrópoli chimú*. Instituto de Estudios Peruanos. Lima, 1980.

sugieren que estos sirvieron también como medios para mantener un parentesco real o ficticio entre los nobles provinciales y la sociedad imperial.<sup>236</sup>

En la cerámica, se advierte un notable decaimiento en las formas expresivas así como en la calidad de las vasijas. Los huacos de este período no alcanzan a igualarse ni en calidad ni en belleza con los de los períodos anteriores. Y es que las vasijas fueron producidas en serie, con el empleo de moldes y a mayor escala de producción, sin la preocupación, el cuidado y el tiempo que emplearon los ceramistas de las épocas anteriores. Lo mismo puede decirse de los tejidos, pues las telas de esta época se muestran más llanas y están decoradas con motivos pintados.

En cambio en este período es cuando alcanza su apogeo la metalurgia, asociada a una creciente especialización del trabajo y el desarrollo de otras actividades específicas como la minería, la intensificación del tráfico de productos, el florecimiento de centros urbanos, el perfeccionamiento de las armas, la frecuencia de las luchas por el dominio de las regiones más productivas y, en general, con el desarrollo de las organizaciones sociales y políticas.

La conquista de Chimú por los incas se produjo, según Cabello Balboa, en 1462, cuando el ejército inca bajo el mando de Túpac Yupanqui, después de conquistar Cuismanco de Cajamarca, bajando por el río Moche, atacó Chanchán. Su último monarca, Minchansaman, el gran Chimo Cápac de las crónicas quien se había aliado con Cuismanco Cápac de Cajamarca, opuso tenaz resistencia pero no pudo finalmente evitar la caída de su imperio. Los incas saquearon Chimú trasladando las riquezas junto con Minchansaman a Cajamarca y de allí al Cusco. El botín de esa campaña, del cual la mayor riqueza provenía de Chimú, fue llevado al Cusco y setenta años después gran parte de él fue regresado a Cajamarca para pagar a los españoles el rescate de Atahualpa.

---

236 Ídem, p. 213.

## Mitos, creencias y ritos en la sierra norte del Perú Antiguo

Los mitos, las creencias y las prácticas mágico-religiosas a las que vamos a referirnos correspondieron a los grupos étnicos de los antiguos reinos y señoríos de Cuimanco (Cajamarca) y Huamachuco, cuya área de expansión cultural antes de ser conquistados por los incas comprendió los territorios de las actuales provincias de Chota, Hualgayoc, Santa Cruz, San Miguel, Cajamarca, San Marcos, Contumazá y Cajabamba, en el departamento de Cajamarca, y en el departamento de La Libertad: Otuzco, Huamachuco y Santiago de Chuco. Sin embargo, sus influencias, tanto religiosas cuanto estilísticas y sobre todo su lengua –el *culle*–, se extendieron también por las provincias de Pallasca, Sihuas, Corongo y Pomabamba, en el departamento de Áncash. Sus límites orientales estuvieron señalados por el río Marañón y en el lado occidental hay evidencias arqueológicas de colonias o enclaves en las cabeceras de los ríos Saña, Jequetepeque y Chicama.

La difusión del culto a Catequil, su divinidad principal, se extendió a diferentes lugares de la región central andina, incluso al Ecuador, en las provincias de Pichincha, Cotopaxi, Tungurahua, Bolívar y Chimborazo, como efecto de las colonias de mitimaes, huamachucos y cajamarcas redistribuidas por los incas.

Se trata de una región de climas y altitudes muy variadas. Pocas regiones del Perú ofrecen tal diversidad de ambientes y paisajes. Las fajas climáticas se concentran en pequeñas áreas debido a los cambios de altitud, aunque la región de Cajamarca es la más baja de los andes centrales y es también la más erosionada de toda la cordillera. Está constituida en su mayor parte por sedimentos y rocas metamórficas, calizas, areniscas y cuarcitas con pocas rocas intrusivas; desaparecen los macizos granodioríticos de allí que el relieve es más ondulado, menos duro que en otras regiones del Perú y da lugar a un paisaje tranquilo con gran variedad de recursos naturales. Los suelos de cultivo son mayores que en otros lugares de los andes centrales, de

allí también su mayor densidad demográfica. Es una región de clima subhúmedo con lluvias estacionales y relativamente escasas, por lo tanto la agricultura tiene que prosperar a base de regadío.

Las cumbres más elevadas en la parte cajamarquina son el cerro Hualgayoc, en la provincia de este nombre, con 4080 m s.n.m.; el Agopití en Cajamarca con 4056; el Algomarca en Cajabamba con 4076. En Huamachuco el pico de mayor altura es el nevado Huaylillas con 4957 m s.n.m.

De manera general, encontramos cuatro diferentes zonas climáticas: 1) Un conjunto de ambientes, valles y cañadas de zona tropical baja en los que se cultivan actualmente yuca, camote, coca, frutos cítricos, plátanos, caña de azúcar y otros productos propios de este tipo de piso ecológico llamado “temple”; 2) otra zona templada productora de granos, se siembra maíz, arbejas, lentejas, habas, trigo y otros granos; 3) Una zona fría dedicada a la papa y otros tubérculos, es la *jalca* que no es propiamente puna; y 4) una zona de pastos naturales, la *jalca fuerte*, donde solo viven algunos pastores de ovejas y de unos pocos camélidos. En la región de Huamachuco hay dos zonas más, poco habitables, que corresponden a los extremos climáticos: la de los caldeados cañones de los ríos que llegan al Marañón y la de los páramos de las altas montañas, como el Pelagatos y el Huaylillas que constituyen los nevados más septentrionales del Perú.

Varios ríos y multitud de riachuelos y quebradas han labrado el relieve del territorio y formado valles de muy diversos temperamentos, el río más grande es el Pumaruncu, llamado Crisnejas por los españoles y está formado por la unión de los ríos Cajamarquino y Condebamba. Los ambientes más propicios para la vida del hombre son los valles del piso medio de las vertientes andinas entre 2300 y 3500 metros de altitud. En las provincias de Cajamarca y Cajabamba el relieve es más suave, se torna más duro y escarpado en Huamachuco y las provincias de la sierra liberteña. La acción del hombre ha modificado en partes el paisaje haciéndolo más ondulado y apto para el trabajo agrícola. Los valles más amplios y productivos

son los de los ríos Cajamarquino y Condebamba, entre San Marcos y Cajabamba, donde se dan los campos más fértiles del Perú. Hecho muy importante que hay que destacar es la autonomía productiva de la región, la cual deriva de la pluralidad de pisos ecológicos.

La importancia de los vínculos entre Huamachuco y Cajamarca en el desarrollo cultural de la región no está del todo aclarada. Puede haber sido una fuerte corriente cultural de Cajamarca hacia el Callejón de Huaylas, a través de Huamachuco, o una relación de intercambio o, como parece por las noticias de algunos cronistas, puede estar revelando la influencia y dominación del reino de Cuismanco, el último Estado cajamarquino independiente que se extendió desde Chota hasta los callejones de Huaylas y Conchucos, poco antes de la conquista incaica. Lo cierto es que en un momento del período autóctono, en la etapa denominada arqueológicamente período Intermedio Tardío, los pueblos de esta región compartían la religión —el culto a Catequil y muchas guacas comunes—, la misma lengua —la lengua culle—, algunas formas de vestimenta, las formas y motivos de la cerámica cursiva y determinadas tradiciones que se reflejan en los topónimos repetidos en lugares distantes de esta amplia región.

En la época colonial esta región constituyó el Corregimiento de Cajamarca que se estableció en 1566 y comprendía las provincias de Guambos, Cajamarca y Huamachuco, hasta 1759 que se creó el Corregimiento de Huamachuco. En la época republicana fue dividida en diversas provincias y las vías de comunicación, establecidas en función de su configuración política, modificaron sustancialmente las relaciones que antes existieron entre los diversos valles, comarcas y archipiélagos ecológicos.

## **El Reino de Cuismanco**

El reino o “señorío” de Cuismanco corresponde a la última fase del desarrollo de la tradición Cajamarca y, como dicen las crónicas, fue de todas las naciones de la Sierra Norte del Perú la que alcanzó el

mayor desarrollo social, político y cultural. Su final estuvo señalado por la conquista incaica que se produjo, según Sarmiento de Gamboa, en 1472<sup>237</sup> y según Cabello de Balboa, en 1462.<sup>238</sup>

Sobre el reino de Cuismanco las principales fuentes de información son los cronistas Pedro Pizarro, Juan Ruiz de Arce, Pedro Sarmiento de Gamboa, Miguel Cabello de Valboa, Pedro Cieza de León, la Crónica de los Agustinos, Reginaldo de Lizárraga, Blas Valera, entre los más explícitos, y muchos documentos coloniales en relación con los pleitos por derechos de los herederos de los señores étnicos. En cuanto al nombre de Cuismanco, como sucede con otros Estados o señoríos, originalmente los cronistas lo mencionan identificando al señor con su reino o señorío, así lo llaman Cuismanco Cápac, lo mismo que Chimo Cápac o Colla Cápac, vale decir jefe militar de Cuismanco, como de Chimú o de los Collas. Dice Pedro Sarmiento de Gamboa:

... aquella provincia de Cajamarca, que muy poblada de gente y rica en oro y plata era a causa de un gran sinche que en ella había, llamado Gusmango Capac, gran tirano y que había robado muchas provincias comarcanas a Cajamarca... (Sarmiento, 1942:108).

Fueron los incas quienes bautizaron a este reino y a la región con el nombre de Cajamarca.

Aunque no se pueden precisar los límites de Cuismanco porque su dominio territorial, como el de los otros Estados andinos, era discontinuo pues estuvo referido al control de valles y ambientes productivos a manera de colonias más o menos alejadas del centro principal de dominio, sin que tuvieran mayor importancia los territorios intermedios. Por las noticias de los cronistas, los documentos

237 Sarmiento de Gamboa, Pedro: *Historia de los Incas* [1543]. Ed. Emecé. Buenos Aires, 1943, p. 108.

238 Cabello de Balboa, Miguel: *Miscelánea antártica* [1586]. Instituto de Etnología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, 1951, pp. 316-317.

coloniales, la información etnográfica y los topónimos de la lengua *culle*, se puede afirmar que el reino de Cuismanco se extendió por los valles interandinos de los ríos Cajamarquino, Condebamba y Crisnejas en la vertiente oriental de los andes y en la vertiente occidental por las partes altas y medias de los ríos Zaña, Jequetepeque y Chicama. En una ocasión, por lo menos, Cuismanco dominó Huamachuco y el norte de los callejones de Huaylas y Conchucos.

En la última época de la tradición Cajamarca, según Cabello de Balboa, hubo una alianza entre Cuismanco y Huamachuco, pero poco antes de la llegada de los incas se retiraron los cajamarquinos a su centro principal de dominio. El Inca Cápac Yupanqui conquistó Huamachuco sin encontrar resistencia, en tanto que los de Cajamarca bajo el mando del “Gran Cuismanco Cápac –quien, según Cabello, murió en la campaña– combatieron denodadamente defendiendo su reino y su autonomía”.<sup>239</sup>

### Información de las crónicas

Las relaciones que se infiere de la arqueología son confirmadas por las noticias de diferentes cronistas. Cieza de León dice que “la provincia de Huamachuco es semejante a la de Cajamarca y los indios son de una (misma) lengua<sup>240</sup> y traje y en las religiones y sacrificios se imitan unos a otros y por consiguiente en las ropas y llautos”<sup>241</sup>. Sarmiento de Gamboa consigna que tanto los cajamarcas como los huamachucos tenían como divinidad común a Catequil, información que es corroborada por Cristóbal de Albornoz, quien

239 Para información sobre el reino de Cuismanco véase Silva Santisteban, Fernando: “El reino de Cuismanco”. En: *Revista del Museo Nacional*, t. XLVI. Lima, 1982.

240 Sobre la lengua *culle* véase Silva Santisteban, Fernando: “La lengua *culle* de Cajamarca y Huamachuco”. En *Historia de Cajamarca*, t. II. *Etnohistoria y lingüística*, pp. 365–370. Instituto Nacional de Cultura-Corporación de Desarrollo de Cajamarca. Perúgraph Editores. Lima, 1986.

241 Cieza de León, Pedro: *Crónica del Perú*. Espasa Calpe. Madrid, 1945, p. 222.

considera a Cajamarca y Huamachuco como una sola provincia y se refiere a *Catequil* como a su divinidad principal “y una de las huacas más importantes del Perú”.<sup>242</sup> El padre Arriaga cuenta que Catequil era un oráculo muy consultado y se trata de la misma divinidad, el Rayo, que adoraban cajamarcas y huamachucos.<sup>243</sup>

Los datos que tenemos acerca de la religión, los ritos y los mitos de esta región proceden en su mayor parte de las crónicas de los siglos XVI y XVII, por lo tanto han sido recogidos, juzgados y referidos bajo las premisas del aparato conceptual de los hispanos y con la intensidad del fervor misional de los catequizadores. A ello hay que agregar las diferencias lingüísticas que dificultaron y distorsionaron las versiones orales de los indígenas. De otro lado, hay que tener en cuenta que cuando llegaron los españoles ya las creencias y prácticas religiosas de los aborígenes de esta región habían sufrido algunas transformaciones impuestas por los incas, así como por la influencia de los grupos de otras etnias del Tahuantinsuyo allí trasladados en calidad de mitimaes. Por todo ello la información que poseemos ha sido deformada, está impregnada del subjetivismo de quienes la recogieron y de las premisas de la religión cristiana. Muchos datos resultan dudosos, los nombres de algunas huacas (divinidades protectoras) son irreconocibles lo que hace difícil reconstruir el verdadero contexto de las creencias de los antiguos habitantes de esta región. Pero la fuente principal que contamos es *La relación de la religión y ritos del Perú hecha por los primeros religiosos agustinos que allí pasaron para la conversión de los naturales*,<sup>244</sup> escrita por los catequizadores

242 En: Duviols, Pierre: Un inédit de Cristóbal de Albornoz: “La instrucción para descubrir todas las huacas del Pirú y sus camayocs y haciendas”. En: *Jornal de la Siciété des Américanistes*. T. LVI. Paris, 1967.

243 Arriaga, Joseph de: *Extirpación de la idolatría en el Perú* (1621) XXXII. En: Colección de Libros y Documentos referentes a la Historia del Perú. Publicada por Carlos A. Romero y Horacio H. Urteaga. Lima, 1916–1935.

244 De esta relación se han hecho cuatro ediciones. La primera en la *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y colonización de las posesiones españolas de América y Oceanía, sacadas en su mayor parte del Archivo General de Indias*, publicada por Joaquín Pacheco, Antonio Cárdenas y Luis Torres de Mendoza. Imprenta de

agustinos de Huamachuco, donde fueron enviados en 1551. Redactada en primera persona, su autor parece ser el padre Juan de San Pedro, quien participó en la catequización de los naturales y debió escribirla poco después de 1560.

Según la *Relación de los agustinos*, el dios “hacedor” de todas las cosas fue *Atagujó* y a él se le dedicaban los sacrificios y ritos más importantes. No queda mayor duda que se trata de una alteración y modificación del significado de una divinidad original hecha por los frailes agustinos en función del inmanentismo agustiniano. En el mundo andino no existió el concepto de creación, tampoco el concepto ni el término de “la nada”. De acuerdo con la misma inquietud agustiniana, habla la *Relación* de una “falsa trinidad” integrada por *Atagujó*, *Sagadçavra* (sic) y *Vaungabrad* (sic), quienes “lo hacían y gobernaban todo, tenían una voluntad y un parecer, y estos no tenían mujeres y eran conformes en todas las cosas”. Estos nombres, tal como los consigna el autor, no corresponden a la fonética nativa y parece tratarse de nombres culles o quechuas deformados de algunos héroes o divinidades regionales que fueron cambiados y confundidos por el autor. Así, *Atagujó* podría ser *Atau-uko*; *Sagadçavra* parece *Sacsay-Sagra* y *Vaungabrad*, *Wajun-Racra*; pues se trata de nombres quechuas que se encuentran con significados mítico-religiosos difíciles de precisar fuera del contexto en el que estuvieron inscritos.

---

Manuel Quiroz. Madrid, 1865. Después se publicó bajo el título de “Relación de las idolatrías de Huamachuco por los primeros agustinos” en el t. XI de la *Colección de libros y documentos referentes a la Historia del Perú*, en la Colección Urteaga Romero. Lima. Imprenta San Marti, 1918. Una tercera edición apareció en el tomo XVII de la *Colección de pequeños grandes libros de la historia americana*, conjuntamente con la relación del padre Ávila bajo el título de “Culto libre entre los Inkas: Religión de Huamachuco. Informe escrito por varios frailes agustinos el año 1557 (sic) de trascendental importancia”. Lima, 1955. Y la última, que se ha hecho cotejando y corrigiendo las ediciones anteriores con dos copias manuscritas, una del Archivo de Indias y la otra de la Academia de la Historia de Madrid, por Lucila Castro Gubins, que ha sido publicada bajo el título de *Relación de los agustinos de Huamachuco* por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima, 1992.

## Catequil

La divinidad más importante fue *Catequil*. Todas las fuentes que la mencionan (Agustinos, Sarmiento, Cabello, Molina, Polo de Ondegardo, Albornoz, Arriaga, Ávila) coinciden en que fue una de las huacas más principales del reino, que cuando la encontraron los incas fue honrada por ellos y conducida al Cusco en una de sus representaciones, pero poco después Atahualpa destruyó su ídolo y arrasó su templo principal porque le había hecho malos augurios, como refieren la *Relación*, Sarmiento y el padre Arriaga.

Catequil estaba directamente relacionado con el poder vivificante de la lluvia que la anunciaba con los rayos y los truenos. Era también un oráculo, como las divinidades principales del Perú antiguo, pero no era precisamente una cratofanía, es decir, no era el rayo mismo sino la fuerza o poder que lo producía y controlaba. La antigua deidad panandina más importante desde los tiempos del Formativo representada también por el personaje de los dos cetos de la Piedra de Chavín, así como por la figura central de la Portada de Tiahuanaco, lo mismo que en muchas imágenes en los tejidos y la cerámica.

Fueron las características de la ecología las que determinaron en gran medida los atributos de esta huaca. Las lluvias a veces son escasas y la agricultura con riego permanente debió efectuarse en proporciones bastante limitadas, por los relativamente escasos vestigios de canales de regadío. En su mayoría los cultivos estuvieron sujetos a las contingencias de las estaciones y del clima, con frecuentes sequías. De allí la importancia del culto a Catequil, que es reiterada en diversos pasajes de la *Relación*:

... Se llama Apo Catequil, principio de muchos males y el ídolo más temido y honrado que había en todo el Perú desde Quito hasta el Cusco, y más temido de los indios ... Es grande el acatamiento que tienen a Catequil y el temor, porque dicen que él hace los rayos y los truenos y relámpagos, los cuales hace tirando con su honda; adorándole y mochándole mucho y tienen de él

gran temor, y sírvnle mucho y ofrecen a su guaca por miedo a que los mate ... Y este era el Gran Apo Catequil, la guaca e ídolo de más reverencia y más general de toda la tierra ... <sup>245</sup>

Según el mito recogido en Huamachuco por la *Relación*, Catequil era hijo de Guamansuri, un criado de Atagujo y de una mujer, la bella Cautaguan<sup>246</sup>, hermana de los guachemines quienes dominaban la región. Cautaguan fue seducida por Guamansuri y cuando los guachemines la vieron preñada mataron a Guamansuri y lo quemaron. Al cabo de poco tiempo Cautaguan parió dos huevos y murió del parto. Los guachemines arrojaron los huevos a un muladar y de ellos salieron dos muchachos dando gritos, los hermanos Catequil y Piquerao, a quienes recogió y crió una buena mujer. Cuando ya fue hombre Catequil fue donde murió su madre y la resucitó, entonces la madre le entregó dos hondas que su padre Guamansuri había dejado para que con ella matara a los guachemines. Con estas armas Catequil mató a los guachemines y a los que quedaban los echó de la tierra. Subió después al Cielo y díjole a Atagujo “ya la tierra está libre y los guachemines muertos y echados de la tierra, te ruego que se críen indios que la habiten y labren”. Puesto que el joven había cumplido tan bien su misión, Atagujo le encargó que fuese al cerro Guacat y que cavando con dos taclas, una de oro y la otra de plata, sacase con ellas a los nuevos hombres y de allí se multiplicarían y se multiplicaron todos ...” (*Relación*, p.18).

Solo nos hemos referido a los caracteres más saltantes del mito, la versión consignada en la *Relación* ofrece otros detalles muy reveladores para el análisis de este mito, el cual fue recogido entre 1551 y 1559, probablemente por el autor de la *Relación* fray Juan de San Pedro, elegido en 1557 Provincial de la Orden. Por su singularidad y trascendencia el mito de Catequil es uno de los más importantes y representativos del Perú antiguo.

245 *Relación de los agustinos de Huamachuco*. Edición, estudio preliminar y notas de Lucila Castro de Trelles. Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima, 1992, p. 18.

246 En la provincia de Santiago de Chuco hay un río que lleva este mismo nombre.

## Cosmovisión

El panteón de esta región cultural de la sierra del norte del Perú estuvo muy poblado de fuerzas, divinidades y espíritus protectores de los hombres, de los animales y las plantas. Había también espíritus maléficos y otros anodinos. Algunos de estos seres controlaban el devenir y los fenómenos de la naturaleza y actuaban según el comportamiento de los humanos, de tal manera que a través de sus propias acciones los hombres podían participar de este control motivando sus respuestas.

Los españoles creyeron que los indígenas rendían culto al rayo, a los cerros, a las piedras, a las estrellas, a las lagunas y a muchas otras cosas y accidentes de la naturaleza, pero el “culto” en estos casos no estuvo dirigido a las cosas ni a los lugares en cuanto tales, sino al espíritu que los producía, encarnaba o habitaba. No se trata de un culto tal como se entiende en el sentido occidental, sino de una actitud de veneración y respeto lo que estas cosas representaban en la cosmovisión regional, actitud dirigida hacia todas las cosas existentes y en especial extraordinarias. El universo estuvo referido a la naturaleza vivida y observada tanto como a su proyección en la esfera de lo imaginario, sin que pudiera advertirse la separación entre lo que nosotros llamamos natural y sobrenatural. Para el hombre andino el universo estaba animado por una suerte de latencia numinosa que imbuía todas las cosas, pero que se condensaba en una serie de entidades supranaturales, cada una con un papel y una ubicación específica, cuya relación con los humanos afirmaba y definía su condición existencial. El mundo, como un todo, pertenecía a un orden más bien moral y estaba gobernado por principios de carácter moral y sagrado, por eso es que las creencias tenían una función normativa mucho más vigorosa que en la cultura occidental. El conocimiento empírico del mundo no se separaba del contenido mítico en las dos maneras generales de enfrentarse a la realidad, sino que formaba parte de un todo configurado a la vez por la experiencia y la imaginación.

Los animales, las plantas y las cosas eran parte del espíritu que los animaba, de una fuerza o cualidad no tangible, algo semejante

a lo que denominamos alma, pero que se expresaba más bien en su función y utilidad. Los lugares y accidentes de la naturaleza más notorios tenían siempre una significación importante para los humanos así como una personalidad sagrada.

## El panteón regional

Entre las divinidades uranias (celestes) y ctonianas (terrenales), las más trascendentes eran: el Sol, *Su* en lengua culle, deidad fertilizadora y protectora de la vida. Fue una divinidad muy importante y tenía que ver con las labores agrícolas. Todo parece indicar que midieron el tiempo calendárico por las fases de la Luna (*Mún* en culle, *Quilla* en quechua). Rindieron culto a las estrellas que denominaban *Chuip*, en especial al planeta Venus al que llamaban *Exquioc*, que en culle quiere decir resplandeciente, el que se encarnaba en dos luceros, uno que salía al amanecer y el otro al anochecer, “móchanlos (venéranlos) para que les dé vida”. También adoraban a las Pléyades, que llamaban *Chuchucoc*, y eran protectoras de la alimentación, en particular del ají.

Sobre el culto a la Tierra consigna la *Relación*:

También adoran y mochan a la tierra, la cual llaman pachamama y chucomama, porque cuando nacen de sus madres caen en ella<sup>247</sup>, que ellos no curan de parteras syno arrojillos en aquel suelo y luego en todas las yndias, las madres con los hijos se van al arroyo o pozo a lavar y vañar, y por eso la mochan [a la Tierra] y porque le de fuerças y porque le de el maíz, y porque no se canse y porque cuando la labres no se les quiebren sus palos y arados y esto hazen donde quiere que se les antoja, hazen lasa fiestas acostumbradas (*Relación*, 1992:34).

247 Es la misma práctica denominada *humi positio* entre los antiguos pueblos mediterráneos, así como en otras culturas antiguas y en algunas etnias americanas.

Sobre el culto al Fuego, encontramos en la *Relación*:

Adoravan y mochavan el fuego con estas palabras: “hízote y crióte Atagujo para callentar los pobres, caliéntame que no me muera de frío” y en diciendo esto ofrecían maíz y harina, y eso hazían cada año... (*Relación*, p. 41).

Además de las divinidades uranias y ctonianas, había un conjunto de entidades supranaturales con funciones específicas “para cada cosa, así en particular como en universal” tenían su ídolo entre otras: *Tantaçoro*, huaca de gran prestigio y muy honrada, se dice en la *Relación*; era también oráculo y protectora del maíz. El nombre parece mal escrito, podría ser *tanta suray* (que hace crecer y multiplica) o *wantay-sara* (el maíz más elevado del tallo), que señala el tiempo en que maduran las sementeras y es motivo de fiesta y de ritos especiales. “Esta huaca Tantaçoro e ídolo estaba desde la época del Inga y en este se metía el demonio y hablaba mucho de ella, y hacía entender a los indios qué crecía y cómo crecen los hombres...” (*Relación*, p. 27).

El culto al agua era actividad primordial, pero no se concentraba en torno a una deidad en especial, sino que se manifestaba alrededor de distintas divinidades protectoras con diversos ritos propiciatorios. En tiempos de sequía se imploraba y ofrecían sacrificios a Catequil, Llaga, Caoquilca, entre las huacas<sup>248</sup> principales; se efectuaban obla-ciones al borde de las aseQUIAS y se hacían peregrinaciones a lagunas y manantiales. Algunos ritos estaban vinculados a animales como la serpiente, el sapo y algunos insectos como el *paraycuru* (gusano que trae el aguacero) a los cuales, como hierofanías zoológicas, se atribuía relación con la llegada de las lluvias.

Otras huacas que consigna la *Relación* eran:

---

248 El término quechua *huaca* que venimos usando era empleado para referirse a toda deidad, cualquiera que sea, y no con la connotación que adquirió posteriormente como edificación.

- *Tantahuayanay* que conjuntamente con *Tantazoro*, *Carhuazoro*, *Guarasgayde* y *Guacalmojon* eran cuatro divinidades ctónicas, de las más mencionadas. *Guacalmojon* –probablemente *Wachay-muju*, *wachay* en quechua es parir, poner huevos y *muju* quiere decir semilla– era una divinidad sexual procreadora que tenía diez hijos. Mostraba descubiertas “sus vergüenzas femeninas y [los] hacía entender a los indios el demonio<sup>249</sup>, que por allí engendraba a los indios y los multiplicaba” (*Relación*, p. 28).
- *Ulpillo*, *Pomacama*, *Coaquilca*, *Quilgacguco*, *Namoday*, *Huaracayoc*, *Huanacatequil* y *Casipoma* eran huacas que tenían mucha riqueza en ropa, criados y sacerdotes para su culto.
- *Llayguen*. Se la menciona en la *Relación* (p. 22) como una de las huacas directamente relacionadas con el agua. El nombre parece ser más bien el del santuario al que acudía la gente desde comarcas lejanas a pedir que les envíe la lluvia cuando se presentaba la sequía.
- *Llaga*. Huaca relacionada con los venados, fue también el nombre de un pueblo o parcialidad de los luychos –en quechua *luychu* significa venado– en el valle de Condebamba. Estas etnias que ocuparon las regiones de Condebamba, y las márgenes de los ríos Crisnejas, Chusgón y Marañón estuvieron identificadas con la imagen y prestigio mágico del venado y todo lo relacionado con este cérvido tuvo especial importancia en la vida de estos grupos. Consigna la *Relación* que en un pueblo llamado Llaga se descubrió un ídolo llamado por este mismo nombre, que había “un corral de ídolos, que por muchos no se cuenta... y estaba un aposento con cuernos de venado que espantaba su mala hechura...”.

---

249 La constante mención del demonio en la *Relación* y la idea que de él se tiene en el concepto occidental desvirtúan por completo la naturaleza de esta como de las demás huacas y deidades de la región.

- *Acuchuaque* era una huaca que hacía parir mellizos, tanto a mujeres como a animales, que normalmente paren solo una cría. “Cuando nacen dos de un vientre, agora sean hombres o mujeres o ovejas, siempre ayunaban cinco días hasta el sexto en honra a una huaca e ydolo que tenían para esto que llaman Acuchunaque” (sic) (*Relación* p. 29).
- *Guallio* era la huaca protectora de los tejedores, a la que acudían a rendirle culto los tejedores de la ropa de *cumpi* (ropa fina, especial) desde comarcas lejanas. A esta deidad le hacían sacrificios de cuyes y como ofrenda los instrumentos con los que fabricaban los tejidos. En la fabricación de tejidos hubo una muy notable especialización y no eran los mismos tejedores los que aplicaban los tintes, sino los miembros del grupo de tintoreros especializados, como lo confirma el hecho de que había otra divinidad llamada *Quispeguayanay*, que se decía hija de Catequil, era protectora de los tintoreros y de la buena calidad de sus teñidos. En Cajamarca era la divinidad de los cumbicos.

Otras huacas, ya con nombres quechuas, eran *Yanahuanca* y *Julcahuanca* que protegían de los enemigos. En realidad eran *apus*, cerros protectores personalizados como lo eran también *Ulpillo*, *Quingaychugo* y *Pomacama*, huaca principal de los indios de la parcialidad de *Guacapuncu* en Huamachuco. Las dos últimas figuran también en la *Instrucción* de Cristóbal de Albornoz. Otra huaca protectora en la guerra era *Muniguindo* que en lengua culle –dice la *Relación*– significa redondo y tenía función oracular.

La *Relación* menciona a *Uscayguay*, divinidad protectora en forma de serpiente o culebra que se convertía en divinidad celeste en tiempo del Inca y que adoraban para “ser ricos” y que los indios contaban que la vieron subir al cielo (p. 31–32).

- *Urzorpillao*. El nombre original parece culle y podría ser *Usú-pillach*; *usú* en culle significa ‘hombre’ y *pillach* ‘dolor’.

Era una huaca con poderes malignos cuyo santuario es referido por el agustino como casas y aposentos muy suntuosos donde se celebraban las fiestas y ritos más importantes de Huamachuco. Este templo se encontraba en la actual provincia de Otuzco, en el lugar de Urpillao, donde estaba el almacén principal de tejidos y se encontraron muchos objetos rituales de oro y plata. El acceso a las instalaciones del centro ceremonial estuvo vedado a los fieles y solo podían entrar en él los sacerdotes consagrados a su servicio, a quienes se atrevían a hacerlo “les daba una comezón y rascándose luego se les caía gusanos y murían muchos ... esta guaca avia muerto a mucha gente por lo que se despo- bló un gran pueblo questava cerca” (*Relación*, pp. 28–29). Esta referencia nos hace pensar en una epidemia que aso- ló aquellos lugares, quizá la epidemia de viruela que mató a Huayna Cápac fue introducida en el continente por los conquistadores españoles y les precedió en su llegada al Ta- huantinsuyo.

- *Guachecoales*. Como supervivencia de una antiquísima tra- dición paleolítica encontramos en la región los *guachecoales*, piedras hincadas, especie de betilos, más bien menhires, a cuyas características universales y simbólicas se ajustan y so- bre los cuales nos cuenta la *Relación* (pp. 26–27):

En cada pueblo había una guaca e ydolo que era una gran piedra hincada, la cual llamaban Guachecoal ... y a esta tienen por ojo del pueblo y en ningún pueblo deja de haberla a esta adoran y mochan para que le guarde el pueblo y las chácaras que son sus estancias y sembrados; a esta dan çaco [sango) y coyoes [cuyes] y chicha para hacer su fiesta. Más de treçientas destas se quitaron por los dichos padres y en muchas partes en su lugar pusieron cruces.<sup>250</sup>

---

250 El sufijo *al* en calle significa pueblo o llacta y hay infinidad de topónimos en Cajamarca y Huamachuco con este sufijo: Yumagual, Tual, Uningambal, y muchos más. Al norte de Otuzco se encuentran un pueblo y una quebrada con el propio nombre de Guachecoal.

## El culto a los muertos en la sierra norte

La extensión y continuidad del culto a los muertos para la renovación de la vida es uno de los rasgos más característicos de las creencias andinas y no podía faltar en esta región un tipo de edificación a partir del culto a los antepasados. Cuenta la *Relación* (p. 30) que los huamachuquinos rendían culto a un gran capitán del inca llamado Cóndor, así como a un hijo suyo que fue señor de Huamachuco, cuyos cuerpos (*mallquis*) los tuvieron preservados más de cuarenta años hasta que fueron descubiertos y quemados por los frailes.

La *Relación* no ofrece mayores datos sobre los ritos funerarios, sin embargo, por la etnografía sabemos que en toda la sierra norte del Perú subsiste la costumbre de efectuar, a los cinco días del fallecimiento de una persona, la purificación de la ropa y la repartición de las pertenencias que tenía entre sus deudos. Este rito, que aún se sigue practicando en la actualidad en algunas comunidades, se denomina el *cinco* o la *lava* y tiene su origen en un amplio patrón de creencias en que los muertos regresan a los cinco días para cerciorarse cómo se ha efectuado el reparto y que las cosas hayan quedado como él lo deseaba, de lo contrario seguirá penando hasta que sus deudos se pongan de acuerdo o se amisten si es que estaban reñidos.<sup>251</sup>

## Sacerdotes, fiestas, ritos y sacrificios

Para el culto y la ejecución de los ritos más importantes había un cuerpo especializado de sacerdotes, quienes dirigían y regulaban las prácticas religiosas, así como los lugares sagrados, templos, recintos y *apachetas*<sup>252</sup> donde eran realizadas. Los sacerdotes, a quienes

251 Véase al respecto nuestro trabajo “El tiempo de los cinco días en los mitos de Huarochiri” en *Historia, problema y promesa., Homenaje a Jorge Basadre*, Vol. 1, pp. 571-581. Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima, 1978.

252 No eran precisamente adoratorios sino montones de piedra en los caminos que eran reverenciados. Quienes pasaban frente a ellos arrojaban piedras y coca acullucada como ofrenda para cobrar fuerza y evitar daños. Eran más objeto de superstición que de rito.

los agustinos califican de “hechiceros” y ministros del demonio y los llaman despectivamente *allcos* (‘perros’ en quechua), eran de diversas clases y jerarquías y aunque no tenemos mayor información para precisar sus grados es evidente que además de un cuerpo de sacerdotes propiamente dichos con distintos grados y categorías, habían oficiantes, mayordomos, guardatemplos y “criados”. Aquí hay que tener en cuenta que cuando llegaron los agustinos a extirpar las idolatrías de la región, ya habían sido desbaratados los sistemas políticos y económicos de los Estados tanto de Huamachuco cuanto de Cuismanco, primero por los incas, que si bien respetaron y permitieron que estos grupos prosiguiesen con sus dioses, sus ritos y creencias oriundas bajo la hegemonía del Sol, los españoles se encargaron poco después de desarticularlas de todo orden y sistema. No había por lo tanto iglesia alguna que pudiera haberle conferido coherencia ideológica que, por otra parte, tampoco hubieran tratado de comprender los frailes agustinos.

La *Relación* habla de Sulcamango, el principal de los sacerdotes, el “mayordomo de todos”, pero menciona también a adivinos y curanderos (chamanes). Seguramente se trató de un cuerpo de personas dedicadas a conservar el culto y las prácticas religiosas, semejante al que describe Lorenzo Huertas para la región de Canta, Chancay y Cajatambo,<sup>253</sup> pero cuyas creencias y ritos se mezclaron después con las formas de magia que habían en el lugar. Esto puede deducirse de la incoherencia con que se presenta la religión en la crónica agustiniana, aunque esta incoherencia se debe también a la absoluta incompreensión, al etnocentrismo y al fanatismo de los religiosos agustinos.

Es un hecho que quienes eran iniciados en estos menesteres estaban de algún modo predestinados, siempre había algo que estaba más allá de su voluntad y que obedecía a la determinación de poderes

---

253 Huertas, Lorenzo: *La religión de una sociedad rural andina (Siglo XVII)*. Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga. Ayacucho, 1981.

sobrehumanos. A través de la *Relación* se puede advertir el sentido de algunos procesos iniciáticos: elección y predisposición mística, retiro, aislamiento, ayunos como preparación para recibir el conocimiento de las cosas sagradas así como la adquisición y revelación de los secretos y fórmulas rituales. No obstante, las descripciones más que a iniciaciones sacerdotales propiamente dichas corresponden a iniciaciones chamánicas. De otro lado, hay referencias a sacerdotes quienes antes estaban a cargo de las grandes ceremonias y que debieron lucir muy impresionantes con sus *unkus* y mantos de plumería, con muchos adornos de oro y plata, con los enormes aderezos de plumas que llevaban en la cabeza, elementos que llegaron a recoger los catequizadores agustinos. Todo esto nos sugiere pensar que cuando se desestructuró la organización política incaica en Huamachuco, como en las demás regiones del Tahuantinsuyo, solo quedaron efectivos los ritos chamánicos.

En cuanto a los lugares de culto, cada huaca tenía su lugar o lugares de adoración a donde llegaban los fieles para ofrecer sacrificios, plegarias y ofrendas para solicitar o agradecer sus dones. En la *Relación* se mencionan más de trescientos lugares sagrados donde se hallaban las diferentes huacas, algunos verdaderamente suntuosos, con mucha gente a su servicio, hatos de llamas para sus sacrificios y sus ídolos ricamente adornados. Los agustinos arrasaron estos lugares hasta donde alcanzaron a llegar.

En la información que nos ofrece la *Relación* pueden diferenciarse claramente las funciones y la naturaleza de los ritos, empezando por los de transición o de pasaje, es decir aquellos que se practicaban por las crisis recurrentes en la vida de los individuos, en los momentos claves de transición de uno a otro Estado, como son el contacto con la tierra (*humi position*) y el baño lustral en el nacimiento (*pacari yurisca*); el primer corte de pelo o *rutuchicuy* en la segunda infancia; el *huarachicuy*, en el paso de la libertad a la adultez; el *pantanacuy* o unión prematrimonial; el casamiento o *huarmiyacuy* y el enterramiento, *ayappanynin*. Así como los de iniciación chamánica y demás ritos que giran en torno a los sucesos de la comunidad, tales como

los relacionados con las tareas agrícolas y los destinados a ahuyentar las sequías, heladas, plagas y enfermedades.

Las fiestas constituyeron acontecimientos muy importantes y cumplieron funciones fundamentales en la vida social. La vida de estas comunidades dependía enteramente de la producción agropecuaria y esta se hallaba sujeta a las condiciones de la naturaleza y a las contingencias de los fenómenos cíclicos. Todo ello condujo a la personificación de las fuerzas naturales y mantuvo la fe y la esperanza en los protectores celestes de los alimentos y de la vida; a ellos había que acudir para pedirles ayuda y este hecho acondicionó innumerables formas rituales destinadas a asegurar la fecundidad a las fuentes de alimentación y la normalidad de los procesos. Por lo tanto, el calendario de festividades religiosas coincidía con los ciclos de la agricultura. Fueron dos las fiestas más importantes del año, la primera se celebraba al tiempo de hacer las chacras, en el mes de noviembre, como la *puccuymita* de los incas; la segunda, que corresponde a la *carhuamita* incaica, se celebraba cuando maduraban las sementeras. La *Relación* no describe las fiestas ni les da la importancia que tuvieron, para su autor son cosas del demonio y se refiere a los ritos siempre de manera muy despectiva como a “hechicerías”. No obstante, por algunos datos que nos trae y con el auxilio de otras fuentes podemos reconstruir algunos aspectos generales acerca de los sacrificios y ritos de la fiesta de la cosecha que fue la más importante: antes de la fiesta el sacerdote mayor recolectaba de los ministros y autoridades de las *llactas* (pueblos) y comarcas todos los elementos sacrificiales tales como llamas, cuyes, *mullu*, coca, tejidos, sancu y otras cosas. Se reunían entonces los fieles de toda la comarca para dar inicio a la fiesta recogiendo las primeras flores y pancas de maíz:

En el tiempo en que se seca el maíz y caen las flores del y a los lugares que están abrigados los lleva el viento, allá van los hechiceros y toman aquellas hojas y flores del maíz y tráenlas a sus casas, y allí las mochan y sacrifican un coy a las hojas mismas echándoles la sangre encima; de las cuales se an quemado gran catidad y reprendióles mucho (p. 41).

Después de salir el lucero de la mañana, *Exquioc*, se llevaba a cabo un rito de purificación, limpiando las casas y las sementeras, echando las enfermedades y gusanos. Es también cuando se realizaba la confesión de los miembros de cada pueblo:

Cosa es de espanto questos indios también tenyan confesión vocal y se confesavan ... y la manera de confesión era que dezían sus ochas que en la lengua quiere decir culpas, y confesaban si avían hurtado algo o reñido, sino avian servido bien a su principal o cacique, si no avia tenydo acatamiento al çupay o demonio y a la guaca o ydolo, y cumplido con lo que le mandaba el demonyo ... (p. 36).

Después se realizaban los sacrificios de llamas y cuyes, según la huaca o *mallqui* al que eran ofrecidos.

Dice Cieza que los naturales de Cajamarca y Huamachuco “usaban sacrificios de llamas que desollaban sin degollarlas y luego con prontitud les extraían las entrañas para leer en ellas sus agüeros”<sup>254</sup>. En casos importantes se repetía el sacrificio hasta por tres veces y si en todos ellos los signos eran negativos, el presagio era de lo más funesto, entonces se mandaba otro acto de purificación y se decretaba un período de ayuno general que comprendía hasta los animales domésticos (Cieza).

El ayuno era un acto ritual purificador, tanto como preparación para las ceremonias iniciáticas cuanto para entrar en contacto con las huacas. Según la *Relación* existió una prescripción general de ayuno por lo menos una vez al año, ayunaban también cuando nacían mellizos y “en todas las conjunciones de la Luna que ellos llaman quilla (en culle *Muñ*), ayunan según la devoción que tienen, no duermen con sus mujeres, ni comen sal, ni agí, carne sí y todo lo demás...”. Tenían la creencia que quienes quebrantaban el ayuno y se atrevían a

---

254 Cieza de León Pedro: *Crónica del Perú*. (Primera parte). Cap. lxxxi. Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima, 1984, p. 277.

*mochar* a las huacas sufrían graves castigos, se les agusanaba el cuerpo o quedaban tullidos.

Cuando se producían eclipses, escribe el autor de la *Relación*:

Es cosa de espanto el ruydo, vozerías y llantos que hazen quando la luna o el sol se eclipsan, que siendo la primera vez que lo vi pensé que el mundo se hundía, llorando y dando grandes gritos dizen a la luna que como dixen llaman ellos quilla, mama quilla: “madre luna para que te mueres, vuelve a vivir” y sale toda la gente a estas voces, aquí no hacen sacrificios sino es superstición porque piensan que con estas voces hazen vivir la luna (p. 34).

Habían rebaños de llamas especialmente dedicados al culto a las huacas. La carne de los animales sacrificados era siempre aprovechada por los fieles, salvo en el caso de los sacrificios efectuados en el templo de *Ursopillao*, al parecer el santuario más importante de Huamachuco, donde se realizaban las fiestas en honor a Atagaju porque “las carnes que aquí sobraban no las osaban tocar”. Había en Huamachuco otra huaca llamada *Carvamago*, a la que se le ofrecía las piedras bezoares o cálculos que encontraban en las entrañas de las llamas, piedras que llamaban *Illa-llama* y las tenían como especie de amuleto. El nombre de esta huaca puede haber sido *Cauramancá* y sería de procedencia altiplánica, pues *caura* significa llama en aymara y *manca* quiere decir adentro, lo cual nos estaría indicando un patrón de creencia sureño traído por los mitimaes de esta región trasladados por los incas.

El cuy ha cumplido desde los tiempos más antiguos importantes funciones en la vida y cultura del hombre andino, no solo constituyó una fuente importante de alimento, sino que sirvió como animal de sacrificio para el culto y para la revelación y curación de diversas enfermedades, función esta última que aún pervive entre las comunidades aborígenes. Los sacrificios de cuyes fueron siempre para efectos menores y más comunes, puesto que para los de mayor importancia se sacrificaban llamas y, probablemente humanos, como hemos visto en otras culturas andinas. Dice Galcilaso que entre los

huamachuquinos “sus sacrificios eran de carne y sangre humana”. No cabe la menor duda de que los sacrificios humanos fueron frecuentes en el antiguo Perú.

Los cuyes tuvieron una divinidad protectora y al respecto refiere la *Relación* que había “un ydolo para los coyos y dicen ellos que los cria, que se llama Paiguinoc” (podría ser *Paihac-huiku* en culle, pues en esta lengua *paihac* es hierba y *huiku*, comer) y las palabras que le dicen es “multiplica mis coyos y que no se mueran para que tenga que comer”. Pero solo se sacrificaban los machos y nunca las hembras, cuidando así la reproducción de estos animales. Tampoco se sacrificaban cuyes silvestres.

Es importante reparar en la finalidad de los ritos y sacrificios colectivos. Todos estuvieron destinados a propiciar el trabajo de la tierra así como a utilizar sus frutos, suponiendo un medio eficaz de fertilizar los campos y acrecentar los ganados. No obstante, muchos de los ritos que se ejecutaban contenían una función tan primordial como la transmisión de tecnología; es el caso, por ejemplo, de los ritos efectuados en la limpia de las acequias que hasta ahora se realizan en algunas de nuestras comunidades y en los cuales los *yayas* más experimentados enseñan a los jóvenes cómo hacer efectiva la limpia de las acequias, midiendo la velocidad del agua, la naturaleza de las plantas que deben sembrarse en sus bordes para evitar la salinidad y otros detalles importantes para la efectividad de las acequias a través de la reiteración de los actos y palabras rituales. Se realizaban así mismo sacrificios en situaciones graves como las acciones de guerra o la aparición de epidemias, sequías, heladas o la enfermedad de curacas y señores principales.

Una modalidad de sacrificio frecuente consistía en quemar coca, rito que estuvo dirigido a las divinidades más importantes sobre todo a Atagaju: “... dicen que el humo sube hasta el cielo y le da olor y esto hazen para pedir vida para ellos y para sus hijos y para sus ganados y para los demás indios y para que no se mueran presto y también en este matan coyos, echan chicha y dan çaco ...” (*Relación*,

p. 12). Cuando los augurios era buenos se celebraba la fiesta con toda euforia, dando lugar a bailes y libaciones, acabando siempre en borrachera. La fiesta duraba cinco días y hacían grandes *taquis* (bailes) y cantos vestidos lo mejor que podían, “y en todo este tiempo no dejaban de beber, unos caídos otros levantados y así celebraban sus desventuradas fiestas”.

El significado de los alimentos fue lo que indujo al hombre de esta región, como de los andes en general, a plasmar en sus mitos las formas como las huacas habían creado las plantas y transformado con ello el mundo, pero fue el maíz el vegetal en el cual se centró con mayor énfasis el simbolismo agrario, esto se debe indudablemente a la generosidad de sus propiedades, aprovechadas extraordinariamente por el hombre andino. Dice un mito que Ascoy cayó sobre la tierra y de las partes de su cuerpo se formaron las diversas plantas, así de sus ojos se formaron las papas y ollucos, de sus dientes el maíz, de sus dedos las papas, las ocas, las mashuas, etc. Hay en este mimetismo simple y directo un mecanismo analógico que nos da la idea de los procesos que median en la mitopoyesis. Son las cualidades de las plantas lo mismo que sus formas las que determinan —en este caso— la naturaleza del mito y las cualidades de los dioses.

Escribe el padre Acosta que: “El pan de los indios es el maíz, pero no les sirve solo de pan sino también de vino porque de él hacen sus bebidas con que se embriagan harto, más presto que con vino de uvas”.<sup>255</sup> Fue la chicha, como todos sabemos, la bebida universal de los antiguos peruanos y cumplió un papel social muy importante, el mismo que cumple el vino en Europa y las bebidas espirituosas en todas las sociedades. Alrededor de la chicha, su fabricación, su consumo y su significado ritual se institucionalizó un complejo de patrones que constituyen un rasgo característico en las sociedades andinas. En las prácticas chamánicas la chicha se mezclaba con

---

255 Acosta, Joseph de: *Historia natural y moral de las Indias*. Fondo de Cultura Económica. México, 1962, p. 171.

ciertas raíces y bayas de plantas alucinógenas que propiciaban estados de trance en los cuales se revelaban las causas de las enfermedades o de los hechos que se buscaba esclarecer.

En esta región había un espíritu protector de la fabricación de la chicha, la que siempre estuvo a cargo de las mujeres. Se trataba en realidad de un fermento especial que guardaban como levadura para acelerar la fabricación de la bebida, la cual no era una huaca aunque se ofrecía siempre con propiedades mágico-religiosas. Para los agustinos todo lo que no conocían ni entendían eran huaca, ídolo y cosa del demonio.

La virtualidad de la religión y la naturaleza de los ritos de los antiguos habitantes de las regiones de Cajamarca y Huamachuco reflejan con claridad las características de la realidad ecológica y las condiciones con que sus habitantes se enfrentaron al medio.

Sin ser las únicas, son dos las fuerzas principales que acondicionaron la estructura simbólica del fenómeno mágico-religioso: 1) las contingencias a las cuales estuvieron sometidos los elementos básicos de la subsistencia y 2) el grado de desarrollo de sus fuerzas productivas. El relativo control que tuvieron los habitantes de la región sobre las fuentes de producción de alimentos, la configuración social y la ansiedad que sufrieron frente a la escasez, determinaron la compleja numinosidad de sus creencias y prácticas religiosas.

### **El tiempo de cinco días en los mitos de Huarochirí<sup>256</sup>**

La publicación de los mitos de Huarochirí recogidos por el padre Ávila<sup>257</sup> puso al alcance de quienes nos preocupamos por interpretar

---

256 El contenido de este epígrafe fue publicado originalmente en *Historia, problema y posibilidad. Homenaje a Jorge Basadre*. Vo. I (pp. 571–582) Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima, 1978.

257 *Dioses y hombres de Huarochirí*. Narración quechua recogida por Francisco de Ávila (1598?). Edición bilingüe. Traducción castellana de José María Arguedas. Estudio

el pensamiento de los antiguos peruanos el más completo repertorio mitológico hasta hoy conocido de una importante región del antiguo Perú. El libro titulado *Dioses y Hombres de Huarochirí* significa una extraordinaria fuente de información, un verdadero filón de simbolismos, de experiencias internas y formas de pensamiento que es preciso desentrañar. En las pasiones de los dioses, en sus luchas y en sus erráticas metamorfosis, tras una lógica extraña para nuestra lógica occidental se hallan escondidas significativas vivencias del *ethos* andino.

En cuanto al pasado, los mitos de Huarochirí se nos presentan como los vestigios de una vaga realidad, si no irremisiblemente perdida, al menos inaprensible a través de una lógica histórica de tal suerte que, si de alguna manera queremos adentrarnos en sus contextos, tenemos que ir más allá de la imagen objetiva que tenemos de la historia y tratar de alcanzar la estructura analógica de ciertas regularidades internas contenidas en las expresiones simbólicas. En los símbolos se revelan modalidades y estructuras del pensamiento que no se evidencian en los planos de la experiencia inmediata. Trátándose de un conjunto de expresiones de naturaleza tan altamente numinosas como es la mitología de Huarochirí, hay una multivalencia simbólica con capacidad para expresar varias significaciones a la vez, significaciones que no son necesariamente solidarias con la experiencia racional. Esa falta de objetividad en los relatos recogidos por Ávila constituye, por así decirlo, la versión “cifrada” de un conjunto de juicios que no están formulados en conceptos racionales y que tampoco se dejan traducir en conceptos racionales mientras no sean integrados dentro de todo el sistema. No pretendemos alcanzar la clave de todo el sistema, solo estamos tentando una forma de aproximarnos hacia este a través de una de sus dimensiones: la temporal. Este es el lapso de cinco días que aparece como un patrón mítico de especial significado por su constante reiteración.

---

bibliográfico de Pierre Duviols. Museo Nacional de Historia e Instituto de Estudios Peruanos. Lima, 1966.

En los mitos recogidos por Ávila se advierte de inmediato la reiteración del número cinco. Aparece alrededor de treinta veces señalando diversas cosas, cinco huevos, cinco halcones, cinco montañas, cinco mujeres, cinco hermanos, cinco alas, cinco direcciones, pero con mayor significación para referirse a un tiempo de cinco días que funciona como eje en la temporalidad de cada relato. Son cinco las edades del mundo e incluso hay un orden espacial de cinco elementos, lo que nos hace pensar que el cinco fue la base algorítmica de algún sistema de cuenta. ¿Fue un número cabalístico?

Veamos algunas ideas que nos sugiere *el tiempo de los cinco días* en el interesante repertorio mitológico de Huarochirí. Empieza así el primer relato:

En tiempos muy antiguos existió un huaca llamado Yamamca Tutañamca. Después de estos huacas hubo otro huaca llamado Huallallo Carhuincho. Este huaca venció. Cuando ya tuvo poder, ordenó al hombre que solo tuviera dos hijos. Al uno de ellos los devoraba, al otro, al que por amor escogieran sus padres, lo dejaba que viviera. Y desde entonces cuando moría la gente revivían a los cinco días y del mismo modo, las sementeras marduraban a los cinco días de haber sido sembradas...<sup>258</sup>

Se trata de la institución del sacrificio de una víctima humana<sup>259</sup> para la regeneración de las fuerzas naturales. Se trata de la concepción arcaica de la regeneración periódica de las fuerzas sagradas. En efecto, la fecundidad es en sí misma un cumplimiento, una realización, pero entraña agotamiento; el hombre ve con ansiedad agotarse las fuerzas de la naturaleza, lo atormenta el miedo de que el Sol se apague, que le falte la lluvia o que la vegetación desaparezca y su temor se torna especialmente patético cuando el agotamiento de las

258 *Dioses y hombres de Huarochirí*, Cap. I, p. 21.

259 En la mención del otro manuscrito, el Manuscrito B, tomado del manuscrito original, cuyo microfilm se obtuvo gracias a la gentileza de María Rostworowki, que se incluye en este mismo volumen (p. 200) Ávila es más explícito: "... ordenó que ninguna mujer pariese más de dos hijos, de los cuales uno se lo debía de sacrificar a él ...".

fuerzas naturales parece deberse a su intervención, la que acaso siente agravada por el quebrantamiento del primer tabú, recurre entonces al rito conciliatorio sacrificando a uno de sus hijos. Sacrificar lo que se estima es sacrificarse y la energía espiritual que se obtiene con ello es proporcional a la importancia de lo perdido. Por lo demás esta forma de sacrificio controlaba también el aumento de la población en sociedades con formas de vida muy difíciles, pues en otra parte de esta mitología Ávila consigna que los pueblos de esta región tenían muchos yuncas y que por eso aumentaron tanto y “como se multiplicaron de ese modo, vivieron miserablemente...”.

Con el sacrificio se regeneran las fuerzas germinales por la suspensión del tiempo y por el retorno al momento inicial de la acción mítica y se restablece la alianza rota por la contravención del tabú. Se trataría aquí de una verdadera *piácula*, esto es de un sacrificio propiciatorio y a la vez expiatorio, que es preciso diferenciar de la *ofrenda*, cuando el creyente ya no expresa esperanza de retorno y solo trata de establecer una vinculación con los espíritus. La ofrenda es simplemente una oblación en tanto que el sacrificio implica la destrucción de la víctima o del objeto sacrificado y atañe a su gravedad y eficacia, es pues un acto en que la energía religiosa es mucho más intensa, más fuerte que en la ofrenda. Guamán Poma habla de sacrificios de niños a las huacas Carhuancho y Guallalo, lo que corrobora esta interpretación. Los sacrificios de niños fueron frecuentes en el antiguo Perú, como lo refieren algunos cronistas. Santa Cruz Pachacuti dice que el sacrificio de niños se llamaba *aspacoy* y que cuando se sacrificaba criaturas en las grandes ocasiones se llamaba *Cápac Hu-cha Cocoy*. En cuanto al tabú, este aparece bastante claro: “... ordenó (Huallalo Carhuincho) al hombre que solo tuviera dos hijos...”.

El tiempo en el que se desarrollan los relatos no es un tiempo cronológico, es un tiempo abstracto que, como diría Eliade, se presenta bajo el aspecto paradójico de un tiempo circular, reversible y recuperable; es decir, que puede reintegrarse mediante el artificio de los ritos y modificarse por la acción del sacrificio. Hay además en el mito de Huallalo Carhuincho otra contingencia y es que desde el

tiempo indeterminado y lejano de los orígenes se produce el tránsito al tiempo del devenir. Empieza el relato de la siguiente manera: “En tiempos muy antiguos existió un huaca ...”. Aquí antigüedad equivale a esencia; los creadores del mito al proyectar sus ideales hacia el pasado hacen de ello un algo esencial, necesario y natural, lo entienden como algo realizado, lo que refuerza su posibilidad de repetición y su razón de ser.

El tiempo de cinco días, mejor dicho, la acción cosmogónica que en él se contiene, debió tener entonces una función y un valor paradigmático y debió exigir también reactualización. Esta reactualización se evidencia no solo en las noticias de los cronistas, sino también en la supervivencia de un ritual tradicional todavía extendido en la sierra, como el que hemos tenido la oportunidad de observar en Cajamarca y Huamachuco, en la tradición de “el cinco” o “la lava” como se denomina a este patrón, que parte de la creencia en que los muertos regresan a los cinco días de fallecidos, y consiste en efectuar la purificación de las cosas que les pertenecieron. Acto fundamental del rito es la *lava*, es decir, el lavado de la ropa que han dejado y con esta ocasión la afirmación de los lazos familiares, dejando de lado los intereses por las cosas que pertenecieron a los difuntos. Si no se cumple con estas condiciones se cree que las *almas* no descansan. En ocasiones hemos visto colocar ofrendas consistentes en las viandas que más le gustaban a un difunto y esparcir ceniza cernida en la entrada de la habitación, o del lugar donde dormía, con el propósito de captar sus huellas si es que regresa y de ese modo detectar las causas por las que su alma no está descansando. Desde luego, con el transcurso del tiempo y las vicisitudes de la cultura el mito ha sufrido notables transformaciones, sobre todo en su efecto mitificante, pero ha quedado todavía como creencia tradicional. Ávila en el capítulo 27 consignaba:

Dicen que en aquellos tiempos, los muertos regresaban a los cinco días. Y eran esperados con bebidas y comidas que preparaban especialmente para celebrar el retorno. ‘Ya regresé’ decía el muerto a su vuelta y se sentía feliz en compañía de sus padres,

de sus hermanos. ‘Ahora soy eterno, no moriré jamás’ afirmaba (p. 155).

En el capítulo 3 Ávila recoge otro mito sugestivo, de cómo en tiempos muy antiguos el mundo estuvo a punto de desaparecer:

Un llama macho que pastaba en una montaña con excelente yerba, sabía que la Madre Lago (el mar) había deseado (y decidido) desbordarse, caer como catarata. Este llama entristeció; se quejaba, “in, in”, diciendo lloraba, y no comía. El dueño del llama muy enojado, lo golpeó con una coronta de choclo: “Come, perro –le dijo– tú descansas sobre la mejor yerba”. Entonces el llama, hablando como si fuera un hombre, le dijo: “Ten mucho en cuenta y recuerda lo que voy a decirte: ahora, de aquí a cinco días, el gran lago ha de llegar y todo el mundo acabará”, así le dijo hablando. Y el dueño quedó espantado: le creyó. “Iremos a cualquier sitio para escapar. Vamos a la montaña Huillacoto, allí hemos de salvarnos; lleven comida para cinco días”, ordenó, dijo. Y así desde ese instante, el hombre se echó a caminar, llevando a su familia y al llama. Cuando estaba a punto de llegar al cerro Huillacoto, encontró que todos los animales estaban reunidos: el puma, el zorro, el huanaco, el cóndor, todas las especies de animales. Y apenas hubo llegado el hombre, el agua comenzó a caer en cataratas: entonces allí, apretándose mucho, estuvieron hombres y animales de todas partes, en el cerro Huillacoto, en un pequeño espacio, solo en la punta, hasta donde el agua no pudo alcanzar. Pero el agua logró tocar el extremo del rabo del zorro y lo mojó; por eso quedó ennegrecido. Y cumplidos los cinco días, el agua empezó a descender, se secó; y la parte seca creció; el mar se retiró más, y retirándose, secándose, mató a todos los hombres. Solo ese de la montaña vivió y con él volvió a aumentar la gente, y por él existe el hombre hasta hoy.

En este mito hay una reafirmación del lapso simbólico de los cinco días y se evidencia la misma intención mitopoyética de todos los relatos universales del Diluvio. El agua mata a los primeros hombres y aquí ennegrece al rabo del zorro como testimonio de lo acaecido. El cerro Huillacoto es la montaña cósmica, el centro del

mundo, como el monte *Ararat* en el mito bíblico. También aquí el sentido del relato implica más que un castigo una regeneración, no hay tabú contravenido y se trata más bien del advenimiento de una nueva era, por la vejez y decrepitud del mundo viejo, creencia repetida en América y en los mitos andinos. Es el cataclismo que separa y a la vez señala el tránsito de una a otra edad en la cosmogonía andina, el *pachacutec* de la tradición quechua.

Pero nada se dice de la secuencia temporal y el mismo Ávila se preocupa de ello: “En estas historias y fábulas no he podido averiguar el orden y sucesión de ellas, cuál fue primero y cuál después, porque son todas cosas antiquísimas”. Y es que cada argumento se vuelve en cierto modo autónomo, en las vicisitudes de la tradición pueden coexistir dos o más relatos sobre un mismo tema por lo que no puede tenérselos como contradictorios. Mal haríamos en tratar de encajar los diversos argumentos dentro de una interpretación que los cohesionen u ordene en una secuencia lógica o cronológica.

Encontramos en este mito dos predicamentos universales. La salvación de las aguas de una familia humana y el lenguaje de los animales. “El hombre viejo muere por inmersión en el agua y da nacimiento a un nuevo ser regenerado”.<sup>260</sup> Las aguas se presentan en la mitología con simbolismo desintegrador y a la vez purificador.<sup>261</sup>

En sinnúmero de mitos de diferentes culturas se encuentran alusiones al tiempo en que hablaban los animales y esta cualidad de los animales en los mitos ha sido asunto que ha llamado la atención de los mitólogos. La sola presencia de los animales en los mitos y en los relatos tradicionales llamó la atención de Franz Boas, quien allá por 1914 plantea lo siguiente: “El problema esencial con respecto al origen último de las mitologías descansa en saber por qué los relatos humanos se refieren preferentemente a animales, cuerpos

260 Elíade, Mircea: *Lo sagrado y lo profano*. Guadarrama. Madrid, 1967, p. 130.

261 Boas, Franz: “Mitology and folk-tales of the North American Indians” En: *Race, language and culture*. Nueva York, 1940.

celestes y otros fenómenos que personifican la naturaleza”. La respuesta parece residir no únicamente en las propiedades utilitarias de las especies, como la humanidad las concibe, sino fundamentalmente en las propiedades lógicas, es decir, en su capacidad para servir como símbolos que expresan contrastes y oposiciones, como lo destaca Lévi-Strauss.<sup>262</sup> Y en este sentido no pueden ser más claras las cualidades simbólicas con las que se presenta a la llama en el relato: pese al maltrato que a veces recibe de su dueño, el animal lo salva y salva a la humanidad, anunciándole la catástrofe. La intención que conlleva el relato garantiza un valor moral en la relación del hombre con la llama que es el animal más útil y representativo del mundo andino. De la misma manera se evidencia una gama de valores en el interesante relato del capítulo 2, cuando Cuniraya Viracocha premia al cóndor, al puma y al halcón con los atributos y cualidades con que son distinguidos por los hombres, porque le dan razón y lo guían en la búsqueda de su amada Cavillaca, y castiga al zorro, al zorrillo y al loro con los defectos y malas cualidades que los distinguen porque lo desorientan y le dan malas noticias.

La mitología de Huarochirí está compenetrada de un sombrío terror a la catástrofe cósmica de la desaparición del Sol. El capítulo 4 se refiere al siguiente mito:

En tiempos antiguos dicen que el Sol murió. Y muerto el Sol se hizo noche durante cinco días. Las piedras entonces se golpearon entre ellas mismas, unas con otras; desde entonces se formaron los llamados morteros, es decir, las muchas, y también los batanes: Los hombres empezaron a comer en esas cosas; las llamas de los cerros empezaron ya a seguir al hombre...

Sobre este mito comenta Ávila: “Y esto, ahora nosotros los cristianos lo bendecimos diciendo: ‘Quizá anocheció el mundo por

---

262 Lévi-Staruss, Claude: “The baear and the barber” En: *The Journal of Royal Anthropological Institute*. Londres, 1963.

causa de la muerte de nuestro señor Jesucristo'. Y es posible que así haya sido".<sup>263</sup>

El Sol juega el papel más significativo en la cosmogonía andina, puesto que en él se traducen los valores míticos y religiosos de la soberanía, el poder de la divinidad y de la vida. Es el Sol quien prodiga la luz que inunda el espacio y ahuyenta a las tinieblas, es, en fin, el punto supremo del firmamento. Por eso, la oscuridad y el eclipse simbolizan lo adverso, es decir, todo lo que no es la divinidad y todo lo que se opone a la vida, al orden y al curso natural de los acontecimientos. En la muerte del Sol hay una quiebra vital pero míticamente necesaria, puesto que ella permite ligar y explicar la transición del tiempo esencial al acontecer cotidiano. El lapso simbólico de los cinco días es el nexo entre las formas de ser existenciales, entre la vieja edad *Ñaupá Pacha* y la presente y tangible *Cay Pacha*, en la que las llamas de los cerros empezaron a seguir a los hombres. Es un intervalo sagrado que no participa del tiempo que le precede ni del que le sigue. Tiene una estructura diferente y se expresa en esta versión como un tiempo oscuro y convulsionado, pero de ninguna manera vacío: en él se forman las *muchas* y los *batanes* que, como depositarios de los secretos de ese tiempo, quedan para testimoniario.

Para los antiguos peruanos las piedras no fueron objetos inanimados, sino seres dotados de una suerte de latencia numinosa que se resuelve en su utilidad: son objetos de veneración, de respeto y de ayuda, con ellas se señalan los lugares sagrados, se cercan las chacras y se construyen los templos y las viviendas. En las piedras yacen oscuras potencias adormecidas y son testigos perpetuos de la tragedia mítica. Las más significativas metamorfosis de la mitología andina se refieren a la transformación en piedras de los animales, los hombres y los dioses. El *lapso de los cinco días* queda pues como un tiempo

---

263 Capítulo 4: "Como el Sol se desapareció cinco días". Y ahora vamos a contar cómo murió el día [p. 33].

de definición que ha de mostrarse en los plazos significativos en la mitología de Huarochirí.

El tiempo de los cinco días se repite frecuentemente en los demás relatos míticos del repertorio de Ávila, pero se advierte una variación en sus características. En el mito del capítulo 6 (p. 47) en el que Pariacaca sale en busca de su enemigo, el huaca Huallallo Carhuincho, y sin darse a conocer llega a un pueblo yunga, donde se estaba celebrando una gran fiesta, pero nadie le hace caso; solo, sentado en un rincón permanece sin que le conviden nada. Una mujer común se da cuenta de su aislamiento y le alcanza un mate grande y limpio lleno de chicha. Entonces él le dice: “Hermana eres bienaventurada por haberme servido esta chicha, de hoy a cinco días más no sabes todo lo que ocurrirá en este pueblo. Por eso, aquel día tú no debes estar aquí, no sea que confundiéndonos a ti y a tus hijos con los otros, los pueda matar yo mismo. Estos hombres me han causado ira ... No has de comunicar nada de lo que te digo a esos hombres, porque si algo dijeras, a ti te mataré”. Obedeciendo la advertencia, la mujer se retiró del pueblo antes del quinto día, en compañía de sus hijos y de sus hermanos. El castigo se hizo patente el quinto día; Pariacaca hizo caer granizo rojo y amarillo y la granizada arrastró a todos los hombres del pueblo y a todas sus casas hasta el mar, sin perdonar ni a uno solo de los otros pueblos. Fue entonces cuando las aguas corrieron en avalanchas y formaron las quebradas que existen en las alturas de Huarochirí.

Si bien todavía en este relato el tiempo de cinco días implica un eje en el cambio entre el estado anterior y el que sigue al castigo de Pariacaca, está ya desprovisto de algunos elementos con que figura en los mitos anteriores, ya no se presenta como un tiempo de gestación de acaecimientos míticos, sino solo como un lapso, un plazo; es un tiempo vacío. Y resulta curioso advertir que en los relatos siguientes de esta mitología, el lapso de cinco días, que habrá de repetirse en más de quince circunstancias diferentes, ha dejado de ser un tiempo axial; se ha vuelto más débil, esto es, míticamente menos significativo, funciona como un lapso para señalar algunas

circunstancias, pese a su reiteración. En cambio aparece el número cinco con mayor frecuencia para señalar cosas: 5 huevos, 5 halcones, 5 hombres, 5 mujeres, 5 montañas, 5 direcciones. Es decir, de la categoría temporal dominante ha pasado a ser cuantitativo. Este cambio, que parecería ser reflejo de una concepción “más cercana” de la realidad, nos induce a pensar en una relación acaso históricamente más significativa entre este relato y la destrucción o conquista de los pueblos yungas por invasores venidos de otras partes.

El cambio de sentido del tiempo de los cinco días sugiere una primera categorización en el contexto mitológico de Huarochirí. En los mitos de Huallallo Carhuincho, del diluvio y de la desaparición del Sol, el tiempo de los cinco días es un tiempo originario, esencial, fundamental e imprescindible en la estructura del argumento, es un tiempo “fuerte”. Se trataría entonces de mitos ordenadores de la fuerza creadora, que no necesitan más motivación que el hecho de derivarse de la esencia del fenómeno mismo, de la clase de mitos que A.E. Jensen llama *verdaderos mitos*.<sup>264</sup> En tanto que los otros mitos, como el de Pariacaca, serían mitos *etiológicos* o explicativos, que se presentan como mitos en cuanto a la forma, faltándole la característica de los *verdaderos mitos*, en este caso el testimonio de lo acaecido (las piedras, por ejemplo). Según Jensen, los *verdaderos mitos* tienen lugar en el tiempo originario, cuando las cosas del mundo no eran todavía tal como son después. Los mitos *etiológicos*, en cambio, no se refieren a una cuestión fundamental de la existencia humana, “les falta la grandeza y la fuerza de los verdaderos mitos” según Jensen.

De acuerdo con Elíade, los primeros serían *mitos cosmogónicos*, mucho más amplios y generales, mientras que los siguientes serían *mitos de origen* y estarían subordinados a los cosmogónicos, puesto que la cosmogonía es el modelo ejemplar de toda especie de hacer, de toda situación creadora y la idea mítica de origen está imbricada

<sup>264</sup> Jensen, A.E.: *Mito y culto entre los pueblos primitivos*. Cap. III. Fondo de Cultura Económica, México. 1986.

en el misterio de la creación.<sup>265</sup> Pensamos que los primeros cuatro relatos del contexto mitológico de Huarochirí son míticamente más significativos por la trascendencia del tiempo y por lo mismo podemos atribuirles mayor valor estatutario o normativo, en tanto que los relatos que siguen como menos “fuertes”, temporalmente hablando, son más explicativos, es decir, más particulares.

Hay, finalmente, algo que no queremos dejar de mencionar y es la similitud que se da en algunos aspectos generales de la mitología andina y la mexicana. La historia del mundo entre los aztecas se dividía en cinco edades, los períodos del agua, del jaguar, de la lluvia, del fuego y del viento y los terremotos. Según la cosmogonía mexicana, en las épocas más remotas se produjeron grandes diluvios y los seres que poblaban la tierra fueron destruidos. Es la misma idea que se encuentra entre los babilonios y hebreos, pero en México como en el Perú en cada era surge un nuevo sol; es más, como lo demostró Edward Saler, el cinco es la cifra central que constituye en los jeroglíficos nahuatl el punto de contacto entre el cielo y la tierra. “Para mayor exactitud, dice Laurette Séjourné, el quincunce (símbolo del cinco) designa además la piedra preciosa que simboliza el corazón, lugar de encuentro de los principios opuestos. He aquí entonces reunidos en un signo todas las características del *Quinto Sol*—el corazón del cielo— expresadas por la mitología”.<sup>266</sup>

Lo mismo que la mitología, el simbolismo teotihuacano expresa el concepto de los cuatro elementos primordiales salvador es por un centro unificador, concepto que constituye el núcleo divino del pensamiento nahuatl y que determinó sus más importantes expresiones. No podemos dejar de pensar en los universos de Guamán Poma, al leer en uno de los libros de Alfonso Caso que “esta idea fundamental de los cuatro puntos cardinales y de la región central, que da la

265 Elíade, Mircea: *Mito y realidad*. Cap. III. Guadarrama. Madrid, 1968.

266 Séjourné, Laurette: *Pensamiento y religión en México antiguo*. Fondo de Cultura Económica, 1957, p. 101.

quinta región, se encuentra en todas las manifestaciones religiosas del pueblo azteca”.<sup>267</sup> Existe además una gran semejanza entre el concepto de Pachacuti como renovador del mundo, al que se refieren Guaman Poma, Murúa, Cabello Balboa, Montesinos, Cobo, Gutiérrez de Santa Clara y Huitzilopochtli, el Quinto Sol, que llega después de la eliminación de los cuatro anteriores y él mismo está destinado a ser substituido por otro.

---

267 Caso Alfonso: *El pueblo del Sol*. Fondo de Cultura Económica. México, 1953.

## VI. EL IMPERIO UNIVERSAL ANDINO

El Imperio de los incas fue la organización sociopolítica más desarrollada de América precolombina. La expansión militar del Estado cusqueño tuvo como resultado un momento de unificación política que comprendió toda la región de los andes centrales y gran parte de los meridionales. Representa así mismo la última gran etapa arqueológica, el *Horizonte Tardío*, con la que culminó el desarrollo autónomo de las formaciones sociales del Perú antiguo.

Ubicado en la parte central y occidental de América del Sur, el imperio de los incas en su época de mayor extensión comprendió un territorio que iba desde el grado 2° de latitud norte, en el río Angasmayo, en las inmediaciones del nudo de Pasto en Colombia, hasta el río Maule en Chile, en el grado 35° de latitud sur entre Valparaíso y Concepción. Abarcó, por lo tanto, parte del territorio de Colombia, la actual república de Ecuador, toda la sierra y costa del Perú, el norte y centro de Chile, la sierra de Bolivia y el noroeste de Argentina hasta Tucumán. Sus límites orientales estuvieron señalados por la Amazonia –que los incas no llegaron a dominar– y los occidentales por el océano Pacífico. Abarcó prácticamente todo el universo andino, con una extensión de 1800000 kilómetros cuadrados.

En cuanto a la población del imperio, los cálculos más racionalizados, como el de John Rowe, señalan que poco antes de la llegada

de los españoles el imperio de los incas debió tener alrededor de cinco millones de habitantes. Nathan Wachtel estima que la población del Tahuantinsuyo habría sido de siete a ocho millones. Por su parte N. David Cook recurriendo a los datos de los censos coloniales, a las tasas de tributo de los diferentes repartimientos y a otros datos ha conformado diversos modelos de referencia a través de los cuales, en un primer cálculo, estimó que la población del imperio poco antes de la conquista española podía fijarse aproximadamente en seis millones de habitantes; pero en estudios posteriores, considerando las áreas de expansión y aplicando diversas técnicas de cálculo demográfico, llega a la conclusión que el imperio de los incas en su época de mayor auge tuvo una población promedio de nueve millones de habitantes.

El imperio fue llamado *Tahuantinsuyu*, que significa en quechua el ‘Reino de las cuatro partes del Sol’ porque estaba dividido geográfica y políticamente en cuatro partes o *suyus*. Pero la división del imperio no fue exacta ni rigurosa, ni hecha de acuerdo con los puntos cardinales como se ha dicho, aunque tres de los *suyus* coinciden un tanto con esta orientación. El ordenamiento del territorio por los incas fue el de un espacio más bien discontinuo, puesto que no les interesaron los espacios improductivos. Fue un ordenamiento complejo con funciones políticas cuanto religiosas complicadas, pero sobre todo sustentado en la productividad. La expansión incaica, en términos generales, tuvo en cuenta ante todo la adecuación funcional a la naturaleza de cada espacio ecológico. La división en *suyus* fue práctica y funcionaba perfectamente para sus fines políticos.

Los *suyus* fueron: el *Collasuyu*, que se extendía por la región del Collao y comprendía una dilatada zona al sudeste del Cusco –la menos poblada del imperio– donde habitaban los pueblos collas. Desde Urcos continuaba por toda la meseta del Titicaca al interior de la sierra de Bolivia, al noroeste de Argentina (Tucumán) y al norte de Chile; se extendía también por la costa al sur de Arequipa. El *Contisuyu*, comenzaba en el Cusco y proseguía hacia la costa central, incluyendo los valles de Ica y Quilca. El *Chinchaysuyu* comprendía a toda la región del norte, desde Chíncha hasta Ecuador inclusive. Y

el *Antisuyu* se extendía desde el noreste del Cusco hasta los límites de la selva amazónica, incluyendo las cabeceras de los ríos Paucartambo y Madre de Dios.

## Las fuentes

Lo que se sabe de los incas procede de tres vertientes de información: la arqueología, las crónicas, relaciones y documentos coloniales y las costumbres y tradiciones que aún quedan en algunas de las actuales comunidades andinas. Las tres son importantes pero no lo suficientes por sí solas para alcanzarnos idea cabal de su realidad ni de la cultura o de las culturas que les dieron origen. Los yacimientos arqueológicos, los restos de las ciudades, los templos, caminos, canales, andenes, fortalezas, murallas, *ushmos*, *collicas*, tambos, así como los objetos materiales (huacos, tejidos, *quipus*, *yupanas*, armas e instrumentos) dan cuenta de una actividad admirable y de una tecnología realmente asombrosa, así como de sorprendentes sistemas de pensamiento y mecanismos de desarrollo social y político, pero no bastan para revelar muchos de los enigmas que surgen de su naturaleza específica.

Las noticias consignadas por un casi centenar de los llamados *cronistas* y las relaciones administrativas de la época colonial nos hablan de los diversos aspectos de la vida social de los incas y de todo aquello que preocupó a sus autores o que les despertó curiosidad, pero no son lo suficientemente objetivas. Si bien los documentos administrativos son más objetivos, puesto que se concretan en determinados aspectos de la población y en las instituciones incaicas, cuando fueron escritos la realidad había sido ya modificada en muchos aspectos por los colonizadores hispanos.

En cuanto a la etnografía, en la región andina se puede observar todavía algunas tradiciones heredadas desde los tiempos prehispánicos, no es posible precisar el origen de muchas de ellas y menos atribuir cualquier modelo regional a la cultura incaica. Como bien

sabemos, los incas respetaron la religión, las costumbres y muchas de las tradiciones de los pueblos por ellos conquistados.

Las crónicas, como muchas de las versiones modernas que en ellas se basan, no constituyen precisamente una imagen cabalmente fidedigna de la historia de los incas, ya que la realidad con la que se encontraron los cronistas y relatores hispanos fue vista e interpretada de acuerdo con los modelos del aparato conceptual de su cultura, siendo que las instituciones del mundo andino tenían su propio carácter, es decir su naturaleza *sui generis* que no fue captada en su verdadero significado por los observadores occidentales.

Con enfoques más organizados y criterios ya modernos, impregnados del espíritu liberal y romántico del siglo XIX, aparecen los libros de William Prescott, Clements Markham y Sebastián Lorente. Prescott, historiador norteamericano, traza una apretada pero importante historia de la civilización de los incas como introducción a su libro *Historia de la Conquista del Perú* (1847) en la que agotó prácticamente la información que entonces se tenía sobre los incas. Markham, viajero inglés que estuvo en el Perú en dos ocasiones (1854 y 1856), escribió *Los Incas del Perú*, tardíamente publicado en 1910, libro en el cual revisa las leyendas y tradiciones incaicas, se refiere a las diversas culturas y etnias que integraron el imperio y dedica importantes capítulos a la religión, a la organización social y a la literatura incaicas. El destacado educador de origen español Sebastián Lorente dedicó dos libros a la historia de los incas: *Historia antigua del Perú*, publicado en 1860, e *Historia de la civilización peruana*, publicado en 1879, en los cuales se refiere a determinadas zonas del territorio como privilegiadas para el desarrollo de una cultura, lo mismo que a la raza de los antiguos peruanos y afina su estudio sobre la civilización incaica con especial atención en las instituciones sociales, utilizando las informaciones de Tshudi, Rivero, Raimondi, Wienmer, Squier y otros investigadores con los cuales la historia inca va cobrando nuevas dimensiones. Se completa esta tendencia interpretativa y racionalizante con

los estudios etnográficos del francés Alcide D'Orbigny, quien en su libro *El hombre americano* se refiere a la influencia del medio, de la fauna y la flora sobre la raza, la producción y la naturaleza de la civilización andina.

El autor más destacado de esa época es seguramente el sociólogo alemán Heinrich Cunow, cuyos juicios representan un notable avance en la interpretación de las instituciones incaicas. En sus obras *Las comunidades de aldea y de marca, del Perú antiguo* (1890), *El sistema de parentesco peruano y las comunidades gentilicias de los incas* (1891) y *Organización social del imperio de los incas* (1896) racionaliza las instituciones incaicas con los conceptos e interpretaciones de la sociología y etnología de entonces. Según Cunow, es el *ayllu* la base sobre la cual se estructura la organización social y política de los incas.

Pero el autor que ha tenido más influencia hasta el advenimiento de la escuela histórico-cultural y de la etnohistoria fue Luis Baudin, con su libro *L'Empire Socialiste des Inka* (Paris, 1928), en el cual enfoca la historia de los incas convencido de que la organización social y política de los incas fue en la América precolombina la fórmula del moderno socialismo europeo. Así, sobre el socialismo incaico de Baudin, dice Porras:

... ofrece un dualismo fundamental: de un lado la masa en vías de socialización, de otro la *élite* en vías de individualización. La *élite* sola debía mandar y el hombre de la masa obedecer. La casta superior debía saber y la casta inferior ignorar... En este dualismo implacable llegó a haber, según Baudin, dos religiones distintas para la nobleza y el pueblo –las de Pachacamac y el Sol–; dos historias, una popular y otra expurgada; dos lenguas, una general y otra cortesana; el pueblo era colectivista, pero los incas con sus donaciones favorecían la propiedad individual ... La igualdad no existió en el Perú sino entre gentes del mismo rango. Pero la entraña del régimen incaico fue socialista porque estuvo basado, como los sistemas modernos, en un plan racional de

organización que sustituyó al libre juego de la concurrencia económica y tendió a la absorción del individuo por el Estado...<sup>268</sup>

## **Etnocentrismo e historia**

El etnocentrismo es la tendencia a entender y explicar las normas y los valores de la propia cultura como base estimativa de las demás culturas. La tendencia al etnocentrismo es universal, pues todos los humanos nacemos en el seno de una cultura –por lo común la única que conocemos– y al no estar expuestos a otras perspectivas culturales tendemos inevitablemente a considerar la nuestra como definitiva. El concepto de etnocentrismo se opone al de relativismo cultural, esto es, a la percepción de que las normas y valores de cada cultura poseen validez propia y no pueden servir de referencia como patrones evaluativos de otras culturas.

El etnocentrismo constituye uno de los fenómenos más preocupantes para la historia, puesto que la tendencia a aplicar los propios valores culturales para juzgar y entender las instituciones, costumbres, creencias y modos de ser de los pueblos no occidentales, distorsiona su sentido y hace que la cultura –que es el mecanismo de adaptación al mundo del que disponen los grupos humanos– se convierta en fuente de adaptación y base de la discriminación, la xenofobia, el racismo, de la guerra y del etnocidio.

A parte de la terminología valorativa y de la legitimación unilateral que se confiere a los hechos históricos, es preciso identificar aquellos estereotipos que han intervenido en la concepción del mundo y en la naturaleza de la cultura andina de acuerdo con la visión occidental. Se puede mencionar, por lo menos, una docena de estereotipos bajo los cuales se ha forzado el entendimiento de las culturas

---

268 Porras Barrenechea, Raúl: *Fuentes históricas peruanas*. Juan Mejía Baca y P. Villanueva, Lma, 1954, pp. 191–192.

no occidentales y en particular de las americanas, entre ellos: 1) el monoteísmo, la concepción del mundo y de la realidad conforme la religión paleo-judeo-cristiana; 2) la dualidad natural-sobrenatural del mundo; 3) El individualismo como valor preeminente que preserva al individuo de su absorción por la sociedad; 4) los mitos de la “raza” y de la “sangre” como determinantes de cualidades humanas; 4) el papel social de los rasgos físicos; 5) la legitimidad de la intervención de Occidente; 6) el contacto con Occidente como fundamento de la civilización y consecuentemente de la historicidad; 7) la originalidad y unidad de la cultura occidental; 8) el conocimiento de la escritura, la moneda y la economía de mercado como patrones universales de civilización; 9) la rueda, la pólvora, el hierro, la brújula y el arado como elementos imprescindibles de la civilización; 10) los conceptos de progreso y desarrollo vistos con la óptica y la lógica de la dominación; 11) la existencia de lenguas y culturas superiores e inferiores; 12) la explotación de los recursos naturales como conquista de la naturaleza, y muchos otros más.

### **Luis E. Valcárcel y la Escuela Histórico-Cultural**

La escuela histórico-cultural, en la que predomina la corriente etnológica, está representada por Luis E. Valcárcel, el autor que más se ha dedicado a la historia de los incas y que, junto con Raúl Porras, Rubén Vargas Ugarte y Jorge Basadre, figura como uno de los cuatro grandes historiadores del Perú del siglo XX. Valcárcel no solo profesó una defensa decidida e indeclinable a favor del indígena y del reclamo de sus derechos, sino que concentró sus esfuerzos en sustentar su reivindicación cultural sobre la más sólida de las razones: el conocimiento de las elaboraciones del hombre andino y su realización formidable. A lo largo de su vida fecunda, en la docencia universitaria, en sus libros y en sus numerosos artículos Valcárcel elaboró su obra no solo con amor entrañable a este país nuestro “que aún vive fuera de sí, extraño a su ser íntimo y verdadero”, sino también con rigor y conocimiento científicos.

Además de sus libros señeros *Tempestad en los andes* (1927) y *Ruta cultural del Perú* (1945) que definen el sentido de su pensamiento histórico, Valcárcel es quien más fuentes ha acopiado sobre el imperio incaico, fuentes que le han servido para escribir *Historia de la cultura antigua del Perú* (2 t. 1948) e *Historia del Perú antiguo a través de la fuente escrita* (3 t. 1964) en los que con el testimonio de más de cien autores entre cronistas, relatores y viajeros y con el auxilio de la lingüística y demás ciencias antropológicas, construye la base de la historia más completa del imperio.

En 1932 publicó la *Revista del Museo Nacional*, el más importante órgano de difusión científica de la cultura peruana, y en 1959 la Universidad Nacional Mayor de San Marcos publicó la primera edición de su libro *Etnohistoria del Perú antiguo*, obra con la que Valcárcel inauguró esta disciplina en el Perú. Desde entonces antropólogos, etnólogos, arqueólogos, lingüistas, historiadores y otros especialistas vienen encausando esfuerzos para estudiar y comprender un vasto campo de interés común: el mundo andino, antes y después de la invasión europea. La importancia de los trabajos publicados y las perspectivas abiertas para la comprensión de este universo socio-cultural nos permiten referirnos a una verdadera revolución en la historia y conocimiento de las sociedades andinas.

## **La etnohistoria de los incas**

Bajo esta disciplina la historia de los incas viene siendo objeto de un replanteamiento con nuevas y más cuidadosas formas de análisis, tanto de las crónicas cuanto de los testimonios más directos y menos subjetivos como son las *visitas* y demás documentos de la administración colonial. A esto se agregan los trabajos de campo, tanto arqueológicos cuanto antropológicos, para precisar la inteligibilidad del proceso histórico y la identidad de las instituciones incaicas. Un número ya considerable de trabajos realizados desde los puntos de vista de la etnohistoria ha abierto interesantes perspectivas para

comprender la cultura e historia de los incas en su propia realidad, una realidad en muchos aspectos diferente a la que nos ha venido enseñando la historia tradicional.

En este sentido, tenemos que señalar los aportes fundamentales de John V. Murra, quien al introducir en su tesis *The economic organization of the Inca State* (1955;1978) los principios categoriales de reciprocidad y redistribución nos alcanzó dos conceptos clave para comprender la naturaleza específica de la cultura incaica y, en general, para explicar cómo se desarrolló la civilización andina<sup>269</sup> sin moneda ni economía de mercado. También debemos a Murra (1975) la comprobación de un antiguo patrón de asentamiento y la organización espacial y económica que denominó “control vertical de un máximo de pisos ecológicos”, que define una de las preocupaciones esenciales de los pueblos andinos. Estos conceptos, que no solo han servido para explicar el desarrollo de las sociedades andinas sin moneda ni economía de mercado, sino en función de la complementariedad ecológica, han abierto nuevos caminos para entender la naturaleza y configuración de las instituciones de control social, económico y político de las sociedades andinas.

Otro notable peruanista cuyos estudios han sido también esenciales para ubicar tanto cronológica cuanto espacialmente a las antiguas culturas del Perú, así como para formarnos una idea general del imperio de los incas es John H. Rowe, quien ha establecido el esquema más operacional para ubicar regional y

---

269 Nacido de la etnología francesa, específicamente de la idea de Marcel Mauss (1923), el concepto de *reciprocidad* fue aplicado al estudio de las estructuras socioeconómicas de los pueblos andinos por Murra, Wachtel y Godelier (Wachtel, 1981). El concepto de *redistribución*, mejor dicho de economía redistributiva, fue sugerido por Karl Polanyi (1951) para aplicarlo a la organización socioeconómica del Estado Inca y se inscribe como contraparte de la reciprocidad. Ambos conceptos—reciprocidad y redistribución—constituyen los ejes sobre los que se articularon las estructuras económicas y políticas de los Estados andinos. La reciprocidad constituye la base de todas las relaciones sociales, puesto que no pueden existir relaciones sociales sin interacción, y uno de los medios más efectivos de institucionalizarla consiste en organizar la sociedad en mitades.

cronológicamente los testimonios materiales de las culturas que configuraron la civilización peruana (1948). También es Rowe quien trazó hasta su tiempo la imagen más cabal del imperio de los Incas (1946) y revelado aspectos importantes sobre la arqueología y asentamientos preincaicos del Cusco y la unificación cultural del imperio (1982).

Una perspectiva importante para comprender la historia andina de modo diferente al de la historia tradicional es la del historiador francés Nathan Wachtel, quien toma como punto de partida el hecho de que no se puede abordar la “historia de los vencidos” manteniendo las premisas y modelos del aparato conceptual de los vencedores. Teniendo como base los trabajos de Murra, Rostworowski, Zuidema y Espinoza, entre otros, Wachtel propone las bases para reconstruir los mecanismos sobre los que se estructuró la civilización en los andes y explica la lógica que ordenó el pensamiento, a fin de comprender no solamente el derrumbe del imperio, sino también descifrar el mensaje de esperanza que significa para sus descendientes (1973 y 1976).

Dentro de la corriente etnohistórica, son tres los historiadores peruanos que han escrito historias generales de los incas y aportado estudios originales exhumados de documentos inéditos, ellos son: María Rostworowski, Waldemar Espinoza y Franklin Pease. María Rostworowski inició sus trabajos sobre los incas con su libro *Pachacutec Inca Yupanqui* (1953) y después de una serie de investigaciones sobre pesas y medidas, curacas, sucesiones, tenencia de la tierra, mercaderes, señoríos indígenas, tasas y otros estudios publicados con documentos de base y marcado interés en las sociedades costeñas, en 1998 publicó su *Historia del Tahuantinsuyu*, libro en el que termina con unas reflexiones finales, la más significativa de las cuales se refiere al hecho de que el Estado Inca no llegó a plasmarse en una integración nacional y su acción se limitó al reconocimiento y aprovechamiento de los recursos humanos y territoriales de los demás grupos étnicos.

Waldemar Espinoza es uno de los investigadores peruanos que más documentos ha exhumado en beneficio de la etnohistoria andina, ha publicado así mismo tres libros sobre los incas: *La destrucción del imperio de los incas* (1973); *Los modos de producción del imperio de los incas* (1978) y *Los incas, economía, sociedad y Estado en la era del Tahuantinsuyu* (1987), pero su producción más significativa se refiere a una veintena de trabajos documentados sobre diferentes grupos étnicos, publicados en diversas revistas especializadas.

Franklin Pease dedicó la mayor parte de su producción histórica al conocimiento de los incas. En 1967 publicó *En torno al culto solar incaico*; en 1971 *Aproximaciones al delito entre los incas*; en 1972 *Los últimos incas del Cusco*; en 1978 *Del Tahuantinsuyu a la historia del Perú*; en 1992 *Entre el siglo XV y el XVIII* y, en 1999, conjuntamente con otros autores, *Los incas, arte y símbolos*. Ha sido gestor y director de importantes ediciones de crónicas, como la de Guamán Poma de Ayala, la crónica completa de Cieza de León y la obra de Gregorio García. En sus libros y artículos se ha referido a las instituciones más importantes del imperio: al inca y los curacas; al ayllu, a los *mitmacuna*, *yanacuna*, etc. Ha dedicado varios trabajos a los reinos Lupaca y Collaguas, así como a los derroteros de la cultura andina y la historia del Perú, buscando distinguir cómo funcionaron los diversos ordenamientos sociales de larga duración y cómo determinadas estructuras andinas fueron modificadas por la conquista española.

El etnohistoriador holandés R. Tom Zuidema ha señalado originales perspectivas de investigación aplicando el razonamiento estructuralista a la comprensión del mundo andino, combinando métodos históricos y etnográficos. La más sugestiva propuesta de Zuidema es su apreciación de las crónicas como reflejo de una historia mítica, de allí que lo importante no serían los hechos que relatan, sino los modelos de estructura que trasuntan. Sus ideas en torno a la organización dualista de las comunidades y a una posible diarquía en el gobierno, a las formas y relaciones de parentesco, así como a las obligaciones sociales en función de los *ceques*, si bien resultan elaboraciones conceptuales difíciles de probar, muestran posibles caminos

en la elucidación de las complejas instituciones incaicas (1962). En su libro *La civilización inca en Cusco* descubre, como en un juego de artificios, nexos entre los mitos y los modelos de incorporación política de los pueblos conquistados a partir del parentesco con el soberano y señala, así mismo, cómo la organización temporal del *acllahuasi*—donde las mujeres fueron reclutadas y clasificadas por su belleza— está relacionada con la organización del espacio y los ritos que regulan tanto la vida política cuanto mítico-religiosa, lo mismo que con la administración del regadío, la organización temporal y el calendario (1991).

Estos son los autores más señalados que se refieren en general a la historia y cultura de los incas, pero hay muchos autores que se refieren a contenidos específicos de la cultura incaica, a los que mencionamos en la medida en que vayamos aprovechando su información.

## Origen de los incas

Se han recogido numerosos mitos y leyendas sobre el origen de los incas,<sup>270</sup> prácticamente no hay cronista que no se refiera al tema, pero casi todas si no todas las versiones han sido interpretadas y escritas bajo las premisas del aparato conceptual y la cosmovisión occidentales, muchas de ellas mezcladas con las versiones míticas tradicionales de otras regiones y en la mayor parte de los casos acomodadas a la preocupación fundamental de los catequizadores como fue la existencia de un Dios Creador andino.

Hay, sin embargo, un mito que en términos muy generales refleja la cosmovisión incaica y el origen del fundador del imperio, como lo entendían los incas. Fue relatado por los quipucamayocs

---

270 La recopilación más completa sobre la religión, los mitos, la magia y el juego en el antiguo Perú nos la ofrece Luis E. Valcárcel en el t. II de *Historia del Perú Antiguo*. Ed. Juan Mejía Baca. Lima, 1964.

del Cusco y recogido en la *Información* de Vaca de Castro. Según este mito Manco Cápac fue engendrado por el rayo o resplandor del Sol, que había penetrado en la caverna por un resquicio y afirmaron los quipucamayocs que Manco Cápac no conoció a su madre. Aquí se hace referencia a los factores más significativos del poder engendrador del Sol, el cual dio origen a los tres elementos importantes en la cosmovisión incaica como fueron el rayo, la casta de los orejones y el oro.

El área donde emergió el Estado inca está definida por una cuenca hidrográfica que empieza a formarse en la planicie del lago Titicaca y los nevados de la cordillera de cuyos deshielos nace el río Vilcanota, que corre de sudeste a noreste hasta Quillabamba, donde recibe el nombre de Urubamba, eje geográfico y cultural del Cusco. Como en la geografía de Chavín, en la del Cusco hay varias abras, pasos o gargantas que comunican las punas con los valles templados y cálidos del interior, lo mismo que con los valles y hoyadas de la vertiente occidental de los andes.

El poder de los incas empezó con el control de las fértiles planicies aluviales de la sección media del río Urubamba, esto es del Valle Sagrado, y se consolidó con el dominio de todo el valle, ya que este constituye la vía natural directa entre la meseta del Collao y la ceja de selva. Dentro de estos factores de orden físico tuvo enorme importancia la índole mágica de las montañas, puesto que en estas se encarnaron símbolos y preceptos fundamentales de la religión y del mito. Son las cimas más impresionantes las del Salcantay (6384 m s.n.m.) y del Ausangate (6264 m s.n.m.) con sus cumbres permanentemente nevadas de gran predicamento mítico en el sur andino.

Fue alrededor del año 1000 de nuestra era cuando se desintegró el imperio huari y cesó su hegemonía en la cuenca de Lucre, esto es, cuando fue abandonada la ciudad de Piquillacta, lo cual produjo un gran vacío de poder en el área del Cusco. Como consecuencia surgió una gran rivalidad entre las etnias que poblaban el valle, definiéndose la pugna entre las dos grandes jefaturas que absorbieron a las más

chicas. Una era la de los *muina* en el valle de Lucre y la otra la de los incas que habitaban la cuenca del río Huatanay. Este último grupo, aprovechando la organización sociopolítica y la infraestructura, caminos, puentes y tambos que habían dejado los huaris, conformaron un Estado poderoso y absorbente que más tarde, en tiempos del inca Viracocha, dominó a los muina de Lucre, señoreando el valle y afirmando su vocación expansionista.

Los incas pertenecían a la macroetnia quechua, conjuntamente con otros pueblos del valle medio del Urubamba, con los que compartían los mismos patrones culturales, seguramente la misma lengua, y mantenían relaciones frecuentemente conflictivas. Betanzos señala que habían unos 50 o 60 grupos en los alrededores del Cusco, pero que fue la etnia inca del Cusco la que halló mecanismos más eficaces de adaptación biocultural, pues coinciden las crónicas en que fueron los incas quienes encausaron los arroyos y manantiales para irrigar las sementeras del Cusco y que desde entonces quedó a cargo de “este linaje” el reparto de las aguas con las que se regaba el valle.

Si se quiere reducir a los términos más simples la explicación del éxito logrado por el Estado inca en su desarrollo social, económico y político podríamos decir que se sustentó en la correspondencia obstinadamente mantenida de dos cualidades fundamentales: 1) el conocimiento de la naturaleza con la que alternaron y 2) la rigurosa organización de la población para lograr el rendimiento del trabajo. En otros términos, la comprensión de las leyes del hábitat, fundamentalmente de las condiciones productivas de las plantas, lo mismo que su manejo mediante apropiadas tecnologías y las formas como lograron el sometimiento de los pueblos conquistados.

En suma, el surgimiento de los incas fue, evidentemente, resultado de un adelantamiento social y político nutrido de conocimientos y experiencias seculares que se habían logrado en las otras áreas de la región central andina, pero que se cristalizaron aquí con la voluntad de conquista sistemáticamente mantenida. La vocación

imperial del Cusco fue también favorecida por su posición estratégica y la naturaleza geográfica de la región como en el caso de Chavín. La simiente del imperio fue echada en las escabrosas laderas que conforman la serranía cusqueña, pero fueron las tecnologías aprendidas, la planificación del riego y la organización social del incipiente Estado lo que habían de llevarlo a su apogeo. Así mismo hay que tener en cuenta –también como en el caso de Chavín– que contó con los materiales más sólidos con que podía construirse el imperio: la religión y la piedra.

En cuanto a la religión, mejor dicho a la ideología, la estrategia de los incas no pudo ser más efectiva. Sin oponerse a las creencias ni a los dioses y ritos de los pueblos que conquistaron, más bien al contrario, mostrándose respetuosos y hasta devotos de las divinidades locales, algunas de las cuales fueron llevadas al Cusco, los incas impusieron el culto solar no solamente por su poder, sino también por su fascinación y deslumbramiento. Así, pues, en esta “religión de Estado” el Inca era la encarnación terrenal del Sol ante los hombres, por lo tanto tenía carácter de sagrado, pero también era sabio porque recibía la enseñanza de los amautas, su palabra representaba la ley y expresaba la voluntad de los ancestros, además tenía que ser valeroso de lo contrario no era digno de conservar el poder ni de representar a su estirpe. Tanto se le veneraba que solo era posible presentarse ante él descalzos, con una carga sobre los hombros y sin mirarle de frente. Para mantener la pureza y el carácter divino de su sangre, contraía matrimonio con una de sus “hermanas” mujeres de su misma generación y linaje. Según algunos cronistas:

Ostentaba insignias exclusivas para denotar su grandeza; vestidos de la más fina lana de vicuña, que solo se ponía una vez; también solo una vez usaba los vasos de oro en que bebía; se sentaba en un banco o *duho* de oro; a manera de corona usaba un *llautu*, del cual se desprendía sobre la frente la *mascapaicha* encarnada de la que emergían dos plumas de corequenque [*gori-quente*, picaflor dorado]; su paso era precedido por el estandarte y el *suntusrpáucar*. Su muerte era llorada en todo el imperio durante días y aun

semanas; muchas de sus mujeres y criados se daban muerte para servirlo en su póstuma morada; su cadáver momificado era conservado con todos los atributos de su dignidad para perpetuar memoria; y sus familiares se consagraban desde entonces a referir sus excelencias ...<sup>271</sup>.

## La Capaccuna

La *Capaccuna* era la nómina oficial de los monarcas que habían gobernado el imperio y en ella figuraban solo aquellos cuyos nombres y hechos eran dignos de memoria conforme los intereses de la casta gobernante. Los cronistas no coinciden en el número de incas que gobernaron el Tahuantinsuyo y sus noticias son muy variadas. La lista más aceptada es la que refieren Betanzos, Sarmiento, Ondegardo y Guamán Poma y es como sigue:

### *Hurin Cusco* (Bajo Cusco)

1. Manco Cápac
2. Sinchi Roca
3. Lloque Yupanqui
4. Mayta Cápac
5. Cápac Yupanqui

### *Hanan Cusco* (Alto Cusco)

6. Inca Roca
7. Yahuar Huácac
8. Viracocha

---

271 Tauro del Pino, Alberto: *Enciclopedia ilustrada del Perú*. T.3, Ed. Peisa. Lima, 1987, p. 1043.

9. Pachacutec (1438 – 1471)
10. Túpac Inca Tupanqui (1471 – 1493)
11. Huayna Cápac (1493 – 1528)
12. Huáscar (1528 – 1532)
13. Atahualpa (1532 – 1533)

Sustentándose en los cronistas algunos historiadores modernos dicen que durante el reinado de los ocho primeros monarcas –en realidad legendarios– de Manco Cápac a Viracocha, los incas no expandieron su dominio más allá del valle del Cusco, siendo el primero en hacerlo el inca Pachacutec. Sin embargo, según Sarmiento de Gamboa, Viracocha fue el primero que traspuso los límites comarcanos y quien despertó la vocación expansionista pese a su lastimoso comportamiento posterior en la guerra con los chancas. Refiere Sarmiento que Viracocha mandó a sus capitanes Apo Mayta y Vilcaquirao que salieran a conquistar fuera del Cusco y así fueron a los pueblos de Pacaycacha en el valle de Pisac, a Mohina, Pinagua y a Casacancha, y que conquistaron Calca y Jaquijahuana sujetando a los pueblos que hay desde el Cusco hasta Quiquijana y a otros pueblos de su contorno, todos en siete y ocho leguas a la redonda del Cusco. “En las cuales conquistas hizo grandísimas crueldades, robos, muertes, destrucciones de pueblos, quemándolos y asolándolos por los caminos, sin dejar memoria de ellos”<sup>272</sup>.

Algunos investigadores participan de la tesis que plantea la simultaneidad de las dinastías y tanto Zuidema como Duviols proponen, incluso, la existencia de una “diarquía” en el gobierno del imperio, formulación que ha tenido seguidores. En realidad, no hay en las crónicas nada convincente que permita tal afirmación. Siendo cosa tan notoria, incluso clara y comprensible para el etnocentrismo

---

272 Sarmiento de Gamboa, Pedro (1942). *Historia de los incas* (1572). Buenos Aires, Emecé Editores, p. 81.

hispanico, nada se dice sobre ello, al contrario, frecuentemente se menciona al inca como *Sapan Inca*, esto es “Único Señor”. Lo que parece haber sucedido, como se desprende de la historia narrada por los cronistas, es que algunos de los incas encomendaron acciones importantes de conquista a los hijos que iban a sucederle, como es el caso de Pachachutec.

Parece que es en esta época cuando surge la primera entidad política inca así definida, es decir el Estado inca. Sarmiento dice que el señorío incaico estuvo conformado por diez *ayllus*. Como quiera que haya sido, la alianza política se constituyó entre clanes, segmentos clánicos o familias extensas, que cualquiera de estas formas pudo corresponder a los *ayllus* de entonces que se unieron bajo la jefatura de un *sinchi* para defender sus sementeras, procurarse las de los vecinos, asumiendo las mismas creencias y tradiciones y conformando un Estado. La organización por linajes siguió siendo de la mayor importancia en el sistema político que se fue modificando en la medida en que se fueron incorporando otros grupos étnicos para conformar estratos más definidos. Se consolidó entonces la casta de los *orejones*<sup>273</sup> como políticamente dominante.

Es evidente que se trató de un grupo en el que un clan o sector clánico impuso su jerarquía como una forma de estructura política, en la cual el prestigio diferencial del grupo dominante tuvo como contraparte otra estructura más bien igualitaria. De acuerdo con las leyendas repetidas en los mitos, el grupo de los *orejones* impuso su *estatus* diferencial sobre la base de la especialización suntuaria y de la función ceremonial. Recuérdese los vestidos, adornos, orejeras y otros objetos de oro a los que se refieren los cronistas, además de los símbolos del poder –el cetro de oro que se hunde en Huanacaure y el *napac*, llama de plata, símbolos del linaje inca– que con solo verlos, como dice Sarmiento, los demás grupos los aceptaron como sus señores. Sin embargo, la mayor ventaja de los incas estuvo en el

---

273 Por las grandes orejeras con que se identificaban los varones de la casta dominante.

desarrollo de la tecnología —especialmente la que Wittfogel llama *hidroagricultura*— y en la organización del trabajo, ventajas con las cuales se aseguraba no solo la supervivencia, sino una cada vez mayor adecuación al medio ambiente, esto es, lo que ahora llamamos desarrollo sostenible.

El desequilibrio interétnico que produjo la expansión incaica dio lugar a que los incas, como unidad étnica dirigente, rebasaran sus límites y crearan una nación-Estado mediante la inclusión de otros grupos menos poderosos. Esto debió suceder por los tiempos de Viracocha, el octavo inca de la *capaccuna* y el más recordado por *amautas* y *quipucamayocs*.

La repentina e incontenible expansión de los incas por el área cotradicional andina es uno de los hechos más admirables en la historia de América. En ochenta años los emperadores Pachacutec, Túpac Inca Yupanqui y Huayna Cápac expandieron el Tahuantinsuyo prácticamente por todo el universo andino; fueron sujetos todos los Estados y multitud de jefaturas que lo poblaban. Esta hazaña expansiva, dice Alden Mason, solo puede ser comparada con las conquistas de Filipo o de Alejandro el Grande<sup>274</sup>.

El problema principal que se les planteaba a los incas en su política expansiva era lograr que las poblaciones sometidas fueran capaces de producir no solo sus medios de subsistencia, sino elevar los índices de lo que hoy llamamos *productividad*, lo cual lograron incrementando la capacidad productiva a través de mecanismos como la racionalización del trabajo y tanto el acrecentamiento cuanto el mejoramiento de las tierras de cultivo con los sistemas de regadío, abonos, rotación de cultivos, terrazas agrícolas, esponjas hídricas, *guaru-guarus*, camellones, chacras hundidas, regeneración de especies, adecuación de los cultivos a los nichos ecológicos y otras

---

274 Mason Alden, J. (1962). *Las antiguas culturas del Perú*. México- Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, p. 21.

tecnologías que recién se viene revelando. Gracias a ello la casta dominante, identificada con la religión y el Estado, pudo arrancar una mayor cantidad de trabajo a las comunidades y a la vez asegurar una mayor producción, con lo cual su seguridad quedaba apoyada con la propia subsistencia, por acción del Estado. Cabe señalar que eran las colectividades locales que bajo el control y dirección de la casta gobernante organizaban el trabajo de sus miembros para asegurar el acceso a los recursos. Los incas ampliaron este acceso a un mayor número de recursos estratégicos a través de la redistribución en gran escala.

Sobre la base de la tecnología alcanzada el recurso más importante fue el control de la energía humana, es decir, del trabajo. El imperio estuvo sustentado en una política a través de la cual la casta dominante pudo organizar, controlar y disponer de la fuerza laboral de toda la población. Para las diferentes obras del Estado los pueblos sojuzgados hacían entrega de un cierto número de individuos a cambio de determinados servicios, productos y beneficios que les eran garantizados dentro de un sistema de reciprocidad, el cual muchas veces representaba más ventajas de las que podían ofrecerles sus propios curacas y quienes, al someterse al régimen incaico, quedaban respaldados por la autoridad que el poderoso Estado delegaba en ellos.

La producción era esencialmente agrícola y ganadera y tanto la posesión de la tierra cuanto de los rebaños de camélidos, lo mismo que el trabajo eran colectivos. Por este mismo y esencial carácter colectivista las relaciones de producción y distribución de los bienes se sustentaban en el principio de reciprocidad y ayuda mutua, a nivel de los ayllus y de las parcialidades (mitades) de las comunidades locales. Este principio fue absorbido por el Estado incaico, personificado por el inca y la casta gobernante. Todo habitante del imperio con capacidad productiva estaba obligado a entregarle como tributo una parte de su trabajo cuando le era requerido. Por su parte, el Estado estaba también obligado a retribuirle con una serie de servicios, dones y otros beneficios que iban desde la redistribución de bienes (uso

de la tierra, alimentos, vestidos, servicios de orden público que significaban protección y seguridad de vida) hasta regalos y concesiones especiales. Así, la casta cusqueña autocrática tuvo necesidad de crear una maquinaria administrativa para organizar la base económica de apropiación del trabajo y encauzar a la población al nuevo régimen para ser controlada directa o indirectamente, encargándose a la vez de generalizar el culto del Sol y al inca su descendiente.

Las estructuras económicas y sociales del imperio inca, como lo advirtió Polanyi y analizaron después Nathan Wachtel<sup>275</sup> y Maurice Godelier<sup>276</sup>, se pudieron explicar con más claridad por la combinación de los principios de reciprocidad y redistribución. El principio de reciprocidad se aplica según Wachtel:

... a las relaciones entre individuos o grupos simétricos donde los deberes económicos de unos implican los deberes de otros, en un intercambio mutuo de dones y contradones. El concepto de redistribución, en cambio, supone una jerarquía; por una parte se aplica a grupos y, por otra, a un centro coordinador; la vida económica es definida aquí por un doble movimiento, centrípeto y centrífugo: agrupación en el centro de los productos y posterior difusión de aquellos aportados por los grupos hacia otros grupos<sup>277</sup>.

Por su parte, manifiesta Godelier que al caer las demás sociedades andinas bajo la dominación de los incas, sufrieron una profunda transformación. “Las viejas formas de reciprocidad comunal y las formas rituales correspondientes quedaron puestas al servicio de las nuevas relaciones económicas de explotación y servidumbre”<sup>278</sup>.

275 Nathan Wachtel (1976). *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española* (1530 – 1570). Madrid, Alianza Editorial, p. 96.

276 Godelier Maurice (1981). *Instituciones económicas* (Colección: Panorama de la antropología cultural contemporánea). Barcelona, Editorial Anagrama, p. 81 y ss.

277 Wachtel: *Los vencidos...*, ob. cit., p. 96 – 97.

278 Maurice Godelier (1996, Librairie Arthème Fayard, París). *El enigma del don. Dinero, regalos, objetos santos*. Barcelona, Paidós Ibérica (1998), p. 83.

La cuestión se ha aclarado en gran manera y aunque no podamos precisar todavía las funciones de algunas instituciones andinas, es evidente que la organización social, política y económica del Tahuantinsuyo fue producto de la combinación de los principios de reciprocidad y redistribución –principio este último que no se opone a la reciprocidad, sino que, como dice Wachtel, se inscribe en su prolongación y funda sobre ella su ideología– que combinándose en los diferentes niveles de la producción y configurando diversas instituciones explican la mecánica general de las estructuras<sup>279</sup>.

La redistribución, además de la supervivencia del grupo, en un principio tuvo como efecto consolidar la igualdad social vinculada con el intercambio recíproco, pero se institucionalizó en la medida que se fue extendiendo y se volvió indispensable. Entonces sirvió de sustento primero al poder del líder, después de los jefes y finalmente del Estado, mejor dicho del gobierno, puesto que el Estado es en esencia un sistema de redistribución. El dinero no es más que un medio para reciprocitar el intercambio y el mercado un mecanismo de reciprocidad.

## Formas de trabajo

En realidad, las formas denominadas reciprocidad y redistribución son dos momentos del único y general principio de *reciprocidad*, solo que en un nivel de jerarquías entre las que median distintas instituciones. Así, en un primer nivel de interacción recíproca –llamada también *reciprocidad simétrica*–tenemos el *ayni*, forma de prestación de trabajo que se da en el ámbito de las unidades familiares, en el que unos trabajan para los otros en las tareas del campo en vías de reciprocidad directa; es decir, que el trabajo de unos en las tierras asignadas a los otros se recompensaba de la misma manera (*ayñi-n*,

---

279 Wachtel: *Los vencidos...*, ob. cit., p. 97.

en quechua, se entiende hasta ahora como ayudarse mutuamente en el trabajo).

Un segundo nivel de reciprocidad –ya *asimétrica*– está representado por la *minka*, forma de trabajo colectivo que se prestaba a las *huacas* y al curaca por los miembros del *ayllu* o de las *llactas* (pueblos) para realizar las faenas del campo en las tierras de las huacas, de los *mallkus* o del curaca y también para construir adoratorios y obras de utilidad comunal. En este caso las *huacas* como el curaca no podían reciprocarse de la misma manera como lo hacían mediante dones.<sup>280</sup> En muchas comunidades andinas quedan remanentes de esta forma de reciprocidad para con las *huacas* en las tradiciones andinas del “pago a la Tierra” (*Pachamama*), como al *Wamani* y a los otros *apus*. El *pagapu*, *pampaku* o *kutichi* es un pago, una ofrenda, en retribución por los dones recibidos. La *minka* sigue siendo en muchas comunidades una prestación de trabajo para obras de bien común. Las tareas eran asignadas a las unidades domésticas, no a los individuos.

## Tributos

El “tributo” al cual estaban obligados los vasallos del imperio no consistía en el pago de bienes ni de productos, específicamente, sino en una obligación de trabajo. Trabajo que las comunidades campesinas entregaban al Estado inca, además de las tareas y obligaciones comunales con respecto a sus propios curacas o señores locales. Para organizar esta forma de tributo los monarcas cusqueños crearon varias instituciones, la más importante fue la *mita*.

La *mita* (*mitachanacy*), el tercer nivel de *reciprocidad asimétrica*, era la forma de trabajo por turnos que los miembros de los *ayllus* y las *llactas* de una nación o etnias conquistadas prestaban al

---

280 Del modo en que lo explica Marcel Mauss en su famoso trabajo “Essai sur le Don, forme archaïque de l’échange”. En: *Année Sociologique*, t. 1. Paris, 1923.

Estado inca como retribución por los dones y servicios, fundamentalmente por la redistribución de bienes y productos, así como por la protección y ayuda tecnológica que les ofrecía. La *mita*, una suerte de tributo, era también la base de la redistribución tanto porque los bienes circulaban a través del imperio cuanto porque eran obtenidos con el trabajo de los *hatunruna*, esto es de los tributarios, varones útiles, casados, mayores y responsables de sus unidades domésticas, tanto en el servicio militar, en la construcción de templos, *collicas* (depósitos), tambos y caminos, en las faenas agrícolas en las tierras del Sol, de los *mallquis*, en la fabricación de tejidos, cerámica, objetos de metal, etc. cuanto por el servicio que prestaban en su traslado y en el cuidado y manejo de las recuas de llamas que servían para acarrear los productos. El carácter esencial de la *mita* consistía en que los *hatunruna* (tributarios) debían al Estado su fuerza de trabajo y no el producto de las tierras de los *ayllus*.

Por lo general, es el tributo debido al Inca lo que asegura la circulación de los bienes a través de todo el imperio; ya sea que el producto de las tierras del Inca llegue directamente al Cusco o que el Inca transfiera de una región a otra los bienes acumulados en sus graneros.\*

Sobre la naturaleza del tributo dice el Licenciado Falcón que ningún indio era compelido a dar al inca ni a otro señor cosa alguna de su hacienda, solo les compelía a labrarle las tierras que estaban señaladas para él y guardarle sus ganados y “hacer en su servicio y de los jueces y de sus curacas cada uno el oficio que sabía” como tejer ropa, o construir edificios o labrar minas de todos los metales y “hacer vasos de oro y plata y otros de madera y losa o guardarle los frutos de sus heredades”. Ninguno estaba obligado a tributar sino en una sola cosa.<sup>281</sup>

\* En el manuscrito: Wachtel: 1996: 107.

281 “Daños que se hacen a los indios” por el Licenciado Falcón. En la colección *Los pequeños grandes libros de la historia americana*: T. X. Publicada por Francisco A. Loayza. Lima, 1943.

No conocemos aún todas las formas en las que se resolvieron los principios universales de la reciprocidad y redistribución en el Perú antiguo, sin embargo, no cabe duda que se elaboraron complejas y minuciosas fórmulas para regular estos principios como se desprende de las noticias de los cronistas, de la información de las *visitas* y del testimonio etnológico.

Así, el término y concepto de *reciprocidad*, usado por etnólogos e historiadores de la economía, circunscrito al intercambio de bienes o de trabajo en las sociedades con economías no monetarias, es un principio universal pertinente a *todo fenómeno de interacción social*. Algo mucho más categórico que el intercambio, puesto que es la condición fundamental de la existencia y naturaleza de la sociedad humana misma.

A través de las crónicas se advierte como rasgo fundamental de la idiosincrasia incaica la preocupación por la organización como por el orden, y es que la supervivencia misma del imperio exigía una rigurosa administración de la sociedad. Apenas reducida y anejada una etnia, su población era inmediatamente organizada y jerarquizada en función del sistema incaico. Con tal objeto se utilizaron modelos, instituciones y mecanismos muy efectivos, muchos de ellos heredados y aprendidos de las culturas precedentes, principalmente de los mochicas y de los huaris, y otros surgidos de las necesidades mismas en el proceso de expansión.

### **El ayllu, unidad de producción y base de la organización social**

En el imperio de los incas, como en las demás sociedades del mundo andino, nada funcionó en torno al individuo, todo estuvo referido al grupo. Todo tenía sentido grupal, clánico y ritual, como la posesión misma de la tierra. No obstante, fue una sociedad marcadamente estratificada que fomentó la formación de grupos de parientes (*ayllus*), la aparición de comunidades formales (*llactas*), de

mitades (*hanan* y *hurin*) y otras particiones sociales. Sobre la base de mecanismos simbólicos y administrativos se creó, como ya vimos, una compleja división del trabajo (*ayni*, *minka*, *mita*) en función de la reciprocidad y la redistribución. Así mismo, se constituyó la religión en un instrumento poderoso sobre el que se consagró el poder y se configuraron las estructuras sociales, políticas, productivas y administrativas.

A partir de una antigua forma de segmento clánico, especie de gran familia extendida, los incas reestructuraron el ayllu que constituyó la plataforma del parentesco y consecuentemente de la organización social. También fue el ayllu el eje sobre el cual se organizaron la tenencia y el trabajo de la tierra, la posición y el pastoreo de rebaños, la prestación de servicios, el aprovechamiento de los diferentes recursos, la distribución del agua, así como la reciprocidad y la tributación. Los ayllus ocuparon cada uno unidades ecológicas de territorio y conformaron, también cada uno, una colonia unificada. Rowe define al ayllu como “un grupo de parentesco, teóricamente endogámico, de descendencia paterlineal que posee un territorio determinado”. Sin embargo, en algunos documentos se advierte el cambio de individuos de uno a otro ayllu y hubo, de hecho, individuos que pertenecieron a más de un ayllu. Por otra parte, en los lugares fértiles y de producción abundante, tanto en la costa cuanto en la sierra, se establecieron varios ayllus alrededor de un recurso económico común y en otros casos, como el de los ayllus de mitimaes, no tuvieron asentamiento territorial preciso. En la costa *vilca*, o *willka*, es sinónimo de ayllu y en Cajamarca se yuxtapone al término *pachaca*. También había ayllus reales, las *panacas*, y ayllus de los curacas y principales de una provincia, los *hatun-ayllu*. Se trata, en resumen, de un concepto andino para significar una institución de interacción social que tuvo, además de la supervivencia y socialización de los individuos, diversas características regionales y temporales. Diego González Holguin, lo mismo que Domingo de Santo Tomás, se refieren al ayllu como “parcialidad, genealogía, linaje, parentesco o casta”.

## La tierra y la agricultura

La tierra, fuente principal del sustento, era tenida y cultivada ayllu por ayllu. En términos de tenencia –dice Murra– el asentamiento que controlaba determinadas chacras era una *llacta*, un “pueblo”, que se componía de varios ayllus. De esta manera las tierras de cultivo estaban identificadas tanto con la subsistencia cuanto con la filiación de parentesco. Parece que en los pueblos anteriores a los incas, la tierras cultivables así como los rebaños eran asignados periódicamente por los grupos de poder a las familias conforme a sus necesidades, pero cuando esos pueblos cayeron bajo el dominio político de los incas una parte de las tierras y de los rebaños fueron definitivamente asumidos como dominio directo del Estado y del culto incaicos, el resto era devuelto a las comunidades como concesión del inca con la obligación de trabajar las tierras del Estado y del culto bajo la forma de prestación de la mita. Los cronistas hablan de un cambio “legal” que se produjo con respecto a la expansión del sistema incaico en relación con la tenencia de la tierra. Tal vez, como dice Murra, se toleró la vigencia de tenencias y derechos preincaicos, pero oficialmente se produjo una doctrina que declaraba la posesión de los campesinos como concesiones reales, solemnizadas por la colocación de hitos bajo la supervisión de funcionarios reales.

Lamentablemente, no hay información concreta acerca del control político de la tierra y de cómo se administró la parte del culto solar. Aparentemente el culto solar, igual que el de los reyes en sus dominios, contaba en algunos lugares con “yanas” (*yanacuna*), criados perpetuos consagrados a sus heredades. Polo de Ondegardo informa que habían muchas aldeas donde todas las cosechas pertenecían al Sol. Según Polo, se puede hablar de tres clases o divisiones de las tierras en tiempos de los incas: 1) las tierras del inca o del Estado, 2) las tierras del culto del Sol y los *mallquis* y 3) las tierras de las etnias y comunidades. Lo mismo dice Acosta. Sin que pueda hablarse de propiedad, noción que fue desconocida en el Perú antiguo en relación con la tierra.

En el Perú antiguo todo lo relacionado con el cultivo tuvo la mayor importancia y sobre las técnicas y tradiciones agrícolas pre-existentes los incas lograron un sistema de agricultura que puede ser calificado sin reservas como uno de los más desarrollados del mundo antiguo, sobre todo porque se trata de un territorio muy difícil para la agricultura. Los peruanos crearon tierras de cultivo de muy diversas maneras, la forma más conocida era la de los llamados “andenes”, que consistía en cortar las laderas de los cerros y aprovechar la superficie de cada terraza. Pero lo importante no fue solamente la forma de cultivar las laderas, sino el desarrollo tecnológico que significó una forma permanente de cultivo en tierras de alto y constante rendimiento. Dotando a los andenes de un sistema de drenaje perfecto, evitando la erosión (uno de los problemas más graves de la agricultura actual), rotando los cultivos y abonando adecuadamente las sementeras lograron los incas asegurar tierras de permanente fertilidad. Para este género de agricultura se adoptó una herramienta de especiales características para roturar la tierra, la *chaquitacla*, que no ha podido ser reemplazada aún hoy día en lugares donde no pueden entrar el arado de bueyes y menos el tractor.

Frente a las dificultades que ofrece el territorio para aprovechar el agua de los ríos y a la falta de lluvia en los meses de sequía, los antiguos peruanos supieron aprovechar el agua de los ríos, de las lluvias, de los humedales, de los puquios, las lagunas y el agua del subsuelo, guardándola en esponjas hídricas o conduciéndola por acueductos hasta lugares que parece imposible que la hubieran llevado. Todo indica que en el antiguo Perú, particularmente en época de los incas, se cultivaba una superficie de tierra mucho mayor de la que se cultivaba actualmente en el país.

Sobre la agricultura de los incas –aunque en realidad se refiere a la agricultura en el Perú antiguo– escribe el destacado sociobiólogo E.O. Wilson:

Los incas fueron sin disputa los campeones de todos los tiempos a la hora de crear una reserva de plantas diversas. Sin el

beneficio de la rueda, el dinero o la escritura impresa, este pueblo de los andes desarrolló una complicada agricultura basada en casi tantas especies como las que utilizan todos los agricultores de Europa y Asia juntos. Sus cosechas abundantes, labradas en las frías laderas de las tierras altas y altiplanos, resultaron ser especialmente adecuadas para los climas templados. De los incas nos han llegado las habas, judías, pimientos, patatas y tomates. Pero muchas otras especies y razas, que incluyen 100 variedades de patatas, siguen confinadas en los andes. Los conquistadores españoles aprendieron a utilizar unas cuantas variedades de patatas, pero pasaron por alto otros muchos representantes de una enorme gama de plantas tuberosas cultivadas, algunas de las cuales son más productivas y sabrosas que las variedades conocidas. Es probable que los nombres no nos resulten familiares: achira, achipa, arracacha, maca, mashua, mauca, oca, olluco y yacón. Una de ellas, la maca, se encuentra al borde de la extinción, limitada a diez hectáreas en la región más alta de altiplano de Perú y Bolivia. Sus raíces engrosadas que parecen rábanos pardos y son ricas en azúcar y almidón, tienen un sabor dulce y penetrante y son consideradas una exquisitez por el puñado de personas privilegiadas que las consumen.<sup>282</sup>

## Gobernadores

Los antiguos patrones de reciprocidad-redistribución que funcionaban en los diferentes pueblos fueron perfeccionados, unificados y ampliados a escala panandina, para lo cual hubo necesidad de establecer en el territorio conquistado diversos centros administrativos tanto para la concentración y redistribución de los productos cuanto para organizar la fuerza de trabajo destinada a labores específicas e, incluso, para ser trasladada a otras regiones en las cuales era escasa o había que incrementar la producción. Como la demanda

---

282 Wilson, E. O.: *La diversidad de la vida*. Ed. Crítica Drakontos. Barcelona, 1994, p. 291.

de personal administrativo excedió el número de parientes del inca, se hizo necesaria la creación de un cuerpo de funcionarios estatales: gobernadores (*tocricos*), contadores (*quipucamayocs*), inspectores (*tucuyricos*), jefes militares (*sinchis*) y otros allegados que constituyeron un grupo especial con determinadas prerrogativas que algunos han llamado “nobleza de privilegio” y que estuvo directamente relacionada con el Cusco.

### *Quipucamayocs*

Para el gobierno del imperio era fundamental conocer detalladamente todo lo que se requería, producía y consumía, así como el número de pobladores, chacras, rebaños, el tiempo de trabajo cumplido o adeudado y muchas otras cosas más. De todo esto se llevaba registro cuidadoso en todos los niveles de la sociedad y de la producción y para ello los incas tuvieron un sistema de cuenta y de memoria sustentado en el *quipu* y la *yupana*. El *quipu* no era simplemente una ayuda mnemotécnica, sino un complejo sistema de registro, que no se puede comparar con ningún otro sistema de cuerdas anudadas hasta ahora conocido. En otras palabras, el *quipu* fue básicamente un sistema en el que los incas elaboraban registros de índole numérica a través de un dispositivo mnemotécnico. Parece también, como estima Parssinen, que el sistema funcionó para el registro de textos históricos, con el mismo principio con que funcionaban los registros de censos, almacenes y mitas, codificando mensajes simples y estereotipados.<sup>283</sup> Es también muy probable que los quipus fueran usados como sistemas calendáricos.

Todo centro administrativo tenía un *quipucamayoc* residente el cual, *quipu* en mano, daba cuenta detallada de todo lo que tenía a su cargo. En los quipus se registraba detalladamente el movimiento

---

283 Parssinen, Martti: *Tawuantinsuyu. El estado inca y su organización política*. Instituto Francés de Estudios Andinos-Pontificia Universidad Católica del Perú- Embajada de Finlandia. Lima, 2003, p. 51.

de todas las especies recibidas y entregadas, así como el número de mitimaes sacados o devueltos a sus ayllus y parcialidades. Los registros anudados en los quipus de las provincias eran llevados al Cusco. En los niveles inferiores los ancianos y los físicamente limitados pero dotados de excepcional memoria eran quienes llevaban los registros. En los depósitos más importantes y en las ciudades cabeza de provincia fueron probablemente funcionarios a dedicación exclusiva.

## Collcas

En cada centro administrativo provincial había instalaciones para el almacenamiento de los productos estatales, *collcas* que consistían en grandes depósitos situados en los centros de redistribución, los cuales causaron el asombro de los españoles por la gran cantidad de productos almacenados. Escribe Pedro Pizarro que esto era “cosa de espanto y que a todos parecería que era imposible acabarse jamás”. Además de estos almacenes estatales se depositaba alimentos, armas y ropa en los *tambos* y *callancas* construidos por las comunidades locales a lo largo de los caminos con el objeto de hospedar a quienes viajaban por asuntos de Estado. El inca y el ejército se detenían allí en sus travesías para alimentarse y pernoctar. Alrededor de los tambos se formaban pequeños poblados.

## Mitimaes (*Mitmacuna*)

Poco es lo que se sabe de los grupos transplantados de una a otra región del imperio, los mitimaes, a quienes se menciona frecuentemente en las crónicas y también en los documentos coloniales, pero las noticias son siempre imprecisas y a veces contradictorias. Como en el caso de otras instituciones, los cronistas comprendieron mal y generalizaron en determinadas categorías sociales a grupos cuya naturaleza y funciones eran diferentes. Sabemos, sin embargo, que los *mitmacuna*, que quiere decir en quechua advenedizos o más bien

forasteros, eran grupos étnicos transportados de un lugar a otro, según la conveniencia del Estado. Parece que fueron grupos rebeldes de los pueblos recién conquistados a los que se trasladaba a lugares alejados de sus comarcas originarias para asegurar el orden y la paz en el Tahuantinsuyo. También hay quienes sostienen que estos desplazamientos se realizaban enviando colonias de una región muy poblada a otra despoblada a fin de ajustar los recursos de la población a los recursos del territorio. No faltan razones también para suponer que estos cambios de población eran operados con el objeto de obtener una mejor producción por la capacidad o especialidad de los individuos. Tampoco faltan razones para suponer que pudiera haber sido por todas estas consideraciones. Comoquiera que haya sido esta institución fue usada en gran escala, pues varios cronistas, entre ellos Bernabé Cobo, señalan que apenas si había pueblo o valle en todo el Perú donde no haya existido un *ayllu* o parcialidad de mitimaes, lo cual se corrobora por los documentos coloniales.

## Caminos

Para el desarrollo del Tahuantinsuyo fue de importancia capital un sistema de caminos que permitiese la circulación de los bienes y el desplazamiento de las personas. Los incas construyeron la más admirable red de caminos que registra la historia. Ya Montaigne en el siglo XVI hablaba de los caminos incaicos como superiores a todos los conocidos y después Humboldt los calificó como la mayor obra vial de la humanidad. Dice Luis E. Valcárcel que: “En el mundo antiguo no hay nada semejante, ni en Asia ni en Europa. Los propios caminos romanos no son comparables a los incaicos, porque no solamente era admirable la construcción del camino sino el servicio que había en él”.<sup>284</sup>

284 Valcárcel, Luis E.: *Historia del Perú antiguo*. Editorial Juan Mejía Baca. Lima, 1964. T. I, p. 113.

La naturaleza de la región andina presenta infinitas dificultades para la construcción de caminos, sin embargo como afirma Hyslop en su extraordinario libro sobre los caminos incaicos<sup>285</sup> se construyeron más de 23000 kilómetros registrados y medidos, sin contar los ramales que bajan a la selva, con los cuales podrían llegar a los 40000 mil. Estos caminos, empedrados o embaldosados en larguísimo tramos, llevaban de sur a norte del territorio, tanto en la costa como en la sierra, con sinnúmero de conexiones laterales; trepando cerros y bordeando precipicios, el camino tenía que ser a veces labrado en la roca viva. Para cruzar los ríos y a veces los cañones construyeron puentes increíbles, algunos suspendidos sobre cuerdas, otros tendidos sobre balsas atadas y otros sólidos levantados sobre muros y terraplenes. En la costa cruzaban los caldeados arenales y en los médanos y desiertos estaban siempre perfectamente afirmados y protegidos por gruesos troncos. Al entrar en los valles iban sobre un terraplén de tapial defendidos por árboles que les daban sombra.

## Arquitectura

Seguramente, la más notable de las expresiones del arte y la técnica incaicos se dio en la arquitectura. Quedan innumerables muestras de este arte monumental que despiertan la admiración de los estudiosos y la sensibilidad de personas de todas partes. Los incas dominaron la piedra como ningún otro pueblo de la antigüedad. Con un “fanático deseo de perfección” encontraron soluciones tanto en el trazado como en la estructura de las edificaciones, soluciones que fueron desconocidas por los constructores griegos, romanos y medievales. Por ello, como por las demás obras que se realizaron (caminos, terrazas de cultivo, canales, etc.) se los define como los verdaderos ingenieros civiles de América precolombina. Como decía Alexander Von Humboldt, refiriéndose a la arquitectura incaica,

---

285 Hyslop, John: *The Inka Road System*. Academic Press. Inc. Orlando y Londres. 1984.

parece que un solo arquitecto ha construido ese gran número de monumentos, y es que el Estado inca absorbió la habilidad, la técnica y el virtuosismo de los constructores y los sintetizó en un arte que dejó de ser individual para convertirse en una expresión colectiva por excelencia. El arquitecto fue el Estado.<sup>286</sup>

## Los Incas del apogeo

Manifiestan algunos cronistas que la dominación incaica fue violenta y represiva y que su política de Estado, centralista y autoritaria, no admitía reparo alguno a sus designios. No pudo ser del todo así, ni todas las conquistas se impusieron violentamente. Tampoco podía ser centralista y arbitraria al extremo, como lo pintan algunos cronistas que de alguna manera proyectan en sus escritos los modelos del imperialismo español, porque el sistema de redistribución estatal sobre el cual se sustentó la dominación incaica como era la *mita*, estaba inscrito en el principio de reciprocidad. Era un sistema complejo de relaciones interétnicas que solo funcionaba a través de una necesaria correspondencia compensatoria, aunque para imponerla o mantenerla hubo necesidad de la guerra. No existía una fuerza represiva en cada provincia del imperio, puesto que el ejército no era permanente. Se armaban campañas tanto de conquista cuanto de represión para castigar y hasta arrasar a los pueblos que no habían cumplido con su compromiso de vasallaje y reciprocidad para con el Estado incaico.

Los incas del apogeo fueron Pachacutec, Túpac Yupanqui y Huayna Cápac. Sobre ellos escribe Pedro Cieza de León:

---

286 Sobre la arquitectura incaica véase el extraordinario libro de Graciano Gasparini y Luise Magulies *Arquitectura Inka* publicado por el Centro de Investigaciones Históricas y Estéticas de la Facultad de Arquitectura y Urbanismo de la Universidad Central de Venezuela. Caracas, 1977.

Muy grandes cosas cuentan los orejones desde Inca Yupanqui [Pachacutec] y de Tupa Inca, su hijo y Guayna Capac, su nieto; porque estos fueron los que se mostraron más valerosos (...) y para mi creo esto y más porque los rastros y señales que dejaron de sus pisadas estos reyes, y por su mucho poder, que da muestra de no ser nada esto que yo escribo para lo que pasó; la cual memoria durará en el Perú mientras hubiese hombres de los naturales <sup>287</sup>.

Son varios los cronistas como Cieza, Betanzos, Sarmiento, Cabello, Polo de Ondegardo, Acosta, Gutiérrez de Santa Clara, Román y Zamora, y otros más, quienes señalan a Pachacutec como el definitivo vencedor de los chancas y fundador del imperio, pese a las contradictorias noticias de Garcilaso, Anello Oliva o de Cobo, quienes atribuyen a Viracocha el triunfo sobre los chancas. Parece que, como dice María Rostworowski, las rivalidades que surgieron después en las panakas por la guerra entre Huáscar y Atahualpa tuvieron que ver con el afecto de Garcilaso por la panaka de su madre, rival de la de Pachacutec.

## Pachacútec

Dice Sarmiento de Gamboa que después de su victoria sobre los chancas, viéndose tan pujante, entró al Cusco con gran aparato de gente y riquezas y se hizo coronar como *Sapan inga intip churin, Pachacuti*, esto es como “único hijo del sol, señor, vuelta de la tierra” y que luego que fueron acabadas las fiestas efectuó una nueva traza del Cusco. Esta es la información más concreta que tenemos sobre la fundación del imperio, así como del empleo del término *pachakutic* que significa “transformador, el que realiza un cambio trascendental”. Refiere así mismo Sarmiento que el inca Pachacutec reedificó el Templo del Sol, hizo poner el ídolo del Rayo y trasladar allí las momias de siete incas pasados, haciéndolos adorar y tener

---

287 Cieza, 1986: 140.

por sagrados. Sarmiento menciona los elementos más significativos de la religión incaica: el Sol, el rayo y los *mallquis*, estos son los cuerpos momificados de los antiguos gobernantes.<sup>288</sup> Pachacutec fue realmente el “gran transformador”, rompió con los sistemas antes imperantes, reorganizó el Estado e inició el auge del verdadero imperio. Al decir de Clements Markham fue “el más grande hombre que ha producido la raza aborigen de América” y son muchas las obras que se le atribuyen y le hacen aparecer como un verdadero héroe cultural.

Según Betanzos fue este inca quien organizó el control social y político, la estructura de las panakas, la mita, la redistribución, la poliginia señorial, entre otras instituciones incaicas. En realidad, estas instituciones eran muy antiguas y hay razones para pensar que por lo menos en los tiempos de Huari ya eran utilizadas. Como afirma John Murra, la mayoría de las innovaciones y reformas que se atribuye a los incas consistían en la reorganización y proyección a mayor escala de antiguas y hondamente arraigadas técnicas andinas<sup>289</sup>. Pero resulta interesante que los cronistas se refieran a ellas por la importancia que tienen, pues tanto la mita cuanto la redistribución y la poliginia señorial fueron mecanismos eficaces de dominación, conjuntamente con el prestigio diferencial, como se desprende del siguiente párrafo de la crónica de Betanzos:

... siendo ya las tierras separadas e acabadas de reparar, Ynga Yupangue [Pachacutec] mandó juntar a los caciques que en todo lo ya dicho le habían hecho servicio e pareciéndole que era justo hacerles algunas mercedes e darles algún contentamiento e siendo así juntos dióles e repartióles muchas joyas de oro e plata que mediante aquel tiempo que en la obra estuvieron [se refiere al trabajo de los vasallos de estos señores étnicos en la

288 Sarmiento de Gamboa, Pedro: *Historia de los Incas*. Emecé Editores. Buenos Aires, 1986, p. 95.

289 Murra, John V. (1958). “Estructura política de los Inkas”, en *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima, IEP Ediciones (1975), p. 31.

edificación del Cusco] él había mandado labrar. E asimesmo les dio cada dos vestidos de las ropas de su vestir a cada uno de ellos les dio unas señoras naturales del Cusco de su linaje para que fuesen cada una de estas mujer principal del cacique a quien así le había dado e que en los hijos que en las tales hobiere fuesen herederos de tales Estados e señoríos que sus padres tuviesen, fundándose Ynga Yupangue que por el deudo que por esta vía había nunca ninguno de ellos en sus días se revelarían...<sup>290</sup>.

Resulta muy significativo este párrafo de la crónica de Betanzos para comprender el emparentamiento por reciprocidad del propio inca con los señores étnicos a través de sus *hermanas* de panaka que les entregaba como esposas, es así como resultaba ser tan importante la poliginia señorial para mantener el control social de las castas gobernantes. También Betanzos atribuye a Pachacutec el establecimiento y organización del sistema de chasquis.

Después de haber asegurado el aprovisionamiento del Cusco y organizado las bases del aparato estatal, refieren los cronistas que Pachacutec reunió a los curacas y señores principales anunciándoles que había decidido sujetar a todos los pueblos que habitaban en los alrededores del Cusco, dándoles un plazo para reunir el ejército y emprender la jornada. Como primera acción sometió a los ayarmaca, luego redujo a los tampu y a los señoríos de Vitcos, Amaybamba, Piccho y Vilcabamba.

Después de un descanso de tres meses, Pachacutec emprendió la primera expedición al norte contra los soras y los grupos más cercanos del Contisuyu. Cieza dice que les envió mensajeros para que se sometieran pacíficamente prometiéndoles no hacerles daño y darles un trato especial, pero no quisieron ser sometidos y nos informa este cronista que se dio una batalla muy recia y que murieron muchos guerreros de ambas partes antes de ser sometidos por los incas. Siguió

---

290 Betanzos Juan de (1987). *Suma y narración de los Incas*. Madrid, Ediciones Atlas, p. 57.

la campaña del Collao, la gran campaña de Pachacutec, después de la cual regresó al Cusco con la satisfacción de haber ganado tan basto y productivo territorio. En la crónica de Betanzos se advierte como se va componiendo la historia oficial inca, la cual habrán de referir después amautas y quipucamayocs.

## **Túpac Inca Yupanqui**

Hijo de Pachacutec y de la coya Anahuarque, Túpac Yupanqui nació en el Cusco mientras su padre llevaba a cabo la primera expedición contra los collas en el Altiplano. Relata Sarmiento que su padre lo crió encerrado en el Templo del Sol hasta que tuvo más de dieciséis años cuando lo sacó para ponerle nombre y efectuar la ceremonia del *huarachico* o de iniciación viril. Dice Cunow que le puso por nombre Túpac Inca que puede traducirse como “el más noble”. Yupanqui era por su linaje, que significa “digno de memoria”.

Túpac Inca hizo sus primeras armas al lado de sus tíos Cápac Yupanqui y Huayna Yupanqui en la guerra (los nombres incas se repiten con frecuencia entre sus descendientes) con los chancas. Deseando que su hijo emprendiera acciones que le dieran fama, Pachacutec le ordenó que se preparara para la conquista del Chinchaysuyu, donde había naciones cuyo dominio podían traerle gloria y riqueza, especialmente de los chachapoyas, cuyo sinchi Chuqui Socta poseía grandes riquezas. No hay acuerdo entre los cronistas en el orden de las campañas al Chinchaysuyu, ni quiénes las comandaron. Solo sabemos que estas las inició Pachacutec con sus hermanos Cápac Yupanqui y Túpac Inca.

Relata Sarmiento que por disposición de su padre, aún en vida, y hechos los aprestos necesarios Túpac Yupanqui partió del Cusco hacia la conquista de Quito. En el camino hallaron alteradas algunas provincias antes conquistadas castigando duramente a los alzados. La expedición llegó a Tumipampa, localidad cañar fronteriza a los

quiteños, cuyo *sinchi* Pisac Cápac había formado una confederación con Pillahuaso, *sinchi* de Quito, quienes al tener noticias de su venida se prepararon para pelear con gran determinación. Conforme a la estrategia incaica, Túpac Yupanqui les envió emisarios conminándolos a someterse pacíficamente, proposición que fue rechazada. Frente a esa respuesta, Túpac Yupanqui, ordenando sus batallones, arremetió contra los quiteños y cañaris con un ejército de cincuenta mil hombres de guerra, trabándose una cruenta batalla, la cual se decidió cuando el inca ordenó entrar a la lucha a un contingente de otros cincuenta mil soldados que tenía de refuerzo. De esta manera los incas desbarataron a las fuerzas quiteñas y cañaris, apresando a sus jefes y matando a cuantos pudieron para amedrentar a quienes tuvieran noticia de esta guerra.

Después del triunfo de Tumipampa, un contingente del ejército inca fue por Tiquisambi, Cayambi, Purua y otras comarcas aledañas, donde incluso tuvo un serio encuentro con los naturales de Latacunga. Pasó luego Túpac Yupanqui al asiento de Quito para curar a los heridos y reponer sus fuerzas. Después se dirigió a Tumipampa donde la Coya, su mujer, parió un hijo, el cual escribe Betanzos era muy bonito y fue llamado Titu Cusi Huallpa, quien fue después Huayna Cápac.

Relata el mismo Sarmiento que andando por la costa Túpac Yupanqui se encontró con unos “mercaderes” que habían llegado por el mar desde el poniente a bordo de sus balsas de vela, quienes le dijeron que venían de unas islas llamadas una Auachumbi y la otra Ninachumbi, en las que había mucha gente y riquezas, especialmente oro. Después de realizar preparativos en Quito, Túpac Yupanqui partió hacia las islas del poniente dejando como su capitán general a un anciano orejón llamado Chalco Mayta y no sin antes consultar con un hombre llamado Antarqui, “el cual todos opinan que era un gran nigromántico”, quien le respondió que era verdad lo que decían los “mercaderes”. Apunta este cronista que el viaje de Túpac Yupanqui a las islas del poniente duró más de nueve meses y,

como tardó tanto tiempo, todos lo dieron por muerto. Añade que estas eran las islas que él (Sarmiento) había visto y descubierto el 30 de noviembre de 1567 en el Mar del Sur, a doscientas y tantas leguas de Lima. Cabello de Balboa repite en cierto modo la versión de Sarmiento, pero añade que estas islas son las mismas que descubrió en 1585 don Alonso Niño, vecino de la Ciudad de los Reyes, quien vio numerosas islas en las cuales había cordilleras, pero que pasó frente a ellas sin averiguar si estaban desiertas o pobladas. Precisa que estaban a 80 o 100 leguas del puerto de Paita. También Murúa habla de las islas, repite la versión de Sarmiento, agregando otras noticias bastante oscuras.

Refiere Cieza que después de su incursión por las islas misteriosas y de un descanso en Tumipampa, Túpac Yupanqui llegó a Tumbes y después de tener noticias de la fertilidad de los valles de la costa y de la riqueza de sus señores, decidió regresar al Cusco por la costa “región de los llanos”, como la llaman los cronistas a la costa. Llegó al valle de Chimú y tuvo guerra con Minchançaman, rey de Chimú. Cieza confunde los hechos, esta guerra se realizó en la primera campaña al Chinchaisuyu, en esta ocasión el ejército incaico ya no tuvo resistencia. Todos los valles de la costa norte ya habían sido sometidos y estaban sujetos a Cajamarca, donde los incas habían establecido el fuerte más importante del norte y la “cabeza de la provincia”. Como escribe Cieza: *“Quedó en Chimú un delegado y los más destes valles iban con tributos a Caxamalca”*.

Continuando su camino llegó a Parmunquilla (Paramonga) donde mandó a construir una fortaleza *“que hoy vemos aunque muy gastada y desbaratada”*, apunta Cieza. La estrategia del Inca eran las alianzas y, como registra Cieza, tuvo cuidado de ir por estos valles con el mayor orden que podía, sin consentir que se hiciese daño a los pueblos por donde pasaba y dejando bastimentos en los depósitos de los caminos que había mandado construir. Llegó a Pachacamac, donde se hallaba el antiguo y famoso oráculo de los yungas, que era un centro religioso panandino, al que venían a rendirle culto

y consultar el destino desde muy diversos y distantes lugares. Dice Cieza que el inca no se atrevió a subordinarlo a la religión solar, contentándose con reconstruir un templo al Sol aledaño y una casa para las *mamacunas* y los sacerdotes que mantuvieran paralelamente la religión solar y la tradicional yunga, cuyo origen es evidentemente de raigambre huari.

Muchos indios dicen que el mismo inca habló con el demonio que estaba en el ídolo (todos los cronistas veían al demonio tras los ídolos nativos) y lo oyó como era hacedor del mundo y otros desatinos que no pongo por no convenir; y que el inca le suplicó le avisase con qué servicio sería más honrado y alegre y que le respondió que sacrificara mucha sangre humana y de ovejas (llamas). Dicen que Túpac Yupanqui mandó hacer grandes sacrificios a Pachacamac y que pasadas estas ceremonias regresó al Cusco por un camino “que se hizo” y que va a salir por el valle de Jauja, atravesando por la nevada serranía de Pariacaca (*El Señorío de los Incas*, Cap. LIX).

## Reorganización del imperio

Escribe Betanzos (Cap. XXXIV) que Túpac Yupanqui convocó a una reunión de sus hermanos para tomar acuerdo y nombrar gobernadores de las cuatro provincias que habían sujetado y Túpac Inca se preparó para una nueva campaña al Collasuyu. De las noticias de Betanzos se desprende que el imperio fue por primera vez organizado en cuatro *suyus*, por lo cual tomó el nombre de *Tabuantinsuyu*. También se deduce que hubo un consejo supremo, o algo semejante, compuesto por *ciertos señores*, “*hijos*” de *Inca Yupanqui* (Pachacutec) quienes proveyeron el nombramiento de gobernadores para cada *suyu*. Cuando se dice que estos gobernadores eran “hermanos”, no eran necesariamente hijos de los mismos padres, sino miembros de la misma generación de la *panaka*, es decir, del clan inca.

Coincidiendo con Betanzos, Sarmiento proporciona otras noticias acerca de la organización y gobierno del imperio, atribuyéndole también a Túpac Yupanqui la organización del mismo. Refiere que este inca mandó reducir a los naturales a pueblos (*llactas*), trasladando a los que se hallaban en lugares “fuertes”, es decir alejados y poco accesibles, a sitios de la costa y lugares del todo sujetos. Redujo a todos a “*provincias*”, dándoles sus propios *curacas* y empadronándolos en orden decimal para facilitar su administración y vigilancia. Los agrupó en familias (*ayllus*).

Hizo un mandón que tuviera cargo de diez mil hombres, y llamole huno, que es ‘diez mil’. Hizo otro mandón de mil y llamolo huaranga, que es ‘millar’. Hizo otro a quien dio cuidado de quinientos y llamole pisca pachaca. A otro le dio cargo de ciento y llamola pachaca, que es ‘ciento’. Y a otro le dio cargo de cincuenta y llamole piscapachac (sic) que es ‘cincuenta’. A otro le dio cargo de diez hombres y llamolo chunca curaca. A todos los demás llamó curacas que quiere decir ‘principal’ o ‘mayor’. Conviene saber de aquel número de hombres que le daban a su cargo. Y estos eran por la voluntad del inga, que los ponía y quitaba cuando quería, sin que pretendiesen herencia ni sucesión, ni las había... Y desde aquí adelante se llamaron curacas que es el propio nombre de los principales de esta tierra y no caciques, como indiscretamente el vulgo de los españoles los llama; que este nombre cacique es de las islas de Santo Domingo y Cuba.<sup>291</sup>

También relata Sarmiento que en cada provincia puso un *tucorico apo* (sic) “que era el gobernador o lugarteniente del Inca”. En realidad, se trata del *tocricocq* y no del *tucuiricuy*, que fueron funcionarios diferentes; el primero era el gobernador o representante del inca y el segundo era “el que lo ve todo”, especie de veedor o inspector enviado por el inca generalmente con alguna misión.

---

291 Sarmiento de Gamboa: Op. cit. Cap. L.

## **Campañas al Collasuyu, a Chile y al Noroeste de Argentina**

Túpac Yupanqui engrosó su ejército para marchar sobre el Altiplano y después de reconquistar a los collas decidió proseguir por la orilla oriental del lago Titicaca continuando por Carangas, Paria y Cochabamba, donde tuvo que librar duras batallas para someter a los naturales y seguir adelante. Refiere Cobo que la fama del inca había llagado hasta las más remotas provincias del sur y causaron gran temor en los señores de muchas de ellas quienes enviaron a sus embajadores ofreciéndole paz y sometiéndose voluntariamente. Así, cuando andaba sujetando la región de Charcas le llegaron mensajes de las remotas provincias de Tucumán que querían ser aliados suyos. El Inca envió a sus gobernadores, administradores y mitimaes que asentaron la conquista pacífica de una gran extensión del noroeste argentino, como se evidencia por la supervivencia de la lengua quechua y los restos arqueológicos.

Refieren los cronistas que la campaña de Chile fue muy dura, tanto por la naturaleza de la región como por la resistencia de los naturales. La altitud y el frío hicieron penosa la marcha, pero los incas llegaron a Atacama donde establecieron su campamento al lado sur del gran salar. Desde allí envió Túpac Yupanqui espías y exploradores al valle de Guasco y a otros lugares hasta Copiapó y, enterado de la situación, partió de Atacama con un contingente de diez mil hombres, que sumados a la vanguardia hacía una fuerza de veinte mil, con la que entró a Copiapó hallando una resistencia moderada tras la cual y dada la superioridad de las fuerzas del Inca, los nativos optaron por rendirse. Seguidamente y después de una travesía de ochenta leguas llegaron a Coquimbo, donde Túpac Yupanqui estableció su cuartel general “conquistando todas las naciones que hay hasta el valle de Chili del cual –escribe Garcilaso– toma nombre todo el reino”. Sin embargo, apunta el mismo Garcilaso, no se sabe qué batallas ni encuentros tuvieron los incas. Parece ser esta la comarca a la que Sarmiento se refiere como al lugar donde el Inca derrotó a los grandes sinchis Tangalongo y Nichimalongo.

Después se produjo la batalla del Mapocho, en la rivera del río de este nombre, donde relata Barnabé Cobo: “se habían convocado muchos millares de chilenos, entre los cuales se hallaban los valientes araucanos, llamados los de Mapocho, quienes con los de los valles de Guasco y Coquimbo habían venido en su ayuda. Trabose una muy sangrienta batalla y en lo más recio della les llegó socorro a los del inca, que fue causa desmayasen los chilenos y los del Inca quedasen victoriosos”. Intentaron otra vez los incas plantar sus hitos más allá del río Maule, pero fueron repelidos por los araucanos, quienes conjuntamente con los de Tucapel y Puren mantuvieron siempre la frontera en la ribera septentrional de este río.

Una de las grandes obras de la arquitectura inca es la fortaleza de Sacsayhuaman, planificada por Pachacutec, construida por Túpac Yupanqui, ampliada por Huayna Cápac y concluida por Huáscar. Escribe Pedro Sancho de la Hoz, quien la vio intacta cuando llegó al Cusco con Pizarro en 1533: “Los españoles que la ven dicen que ni el Puente de Segovia, ni otras de las edificaciones que hicieron Hércules ni los romanos son cosas de verse tan digna como esta”. Después de construir la fortaleza de Sacsayhuaman, Túpac Yupanqui se retiró a Chinchero aquejado de una grave enfermedad que le causó la muerte. Refiere Cieza que encomendó a su hijo Titu Cusi Huallpa que después al ceñirse la mascapaicha tomó el nombre de Huayna Cápac.

## **Huayna Cápac**

Como ya lo dijimos, Huayna Cápac nació en Tumipampa, Ecuador, según algunos historiadores en 1493, y creció entre aprestos de guerra y ajetreos de campañas. No se puede trazar con certeza el itinerario de las conquistas de los incas, porque las crónicas difieren en sus relatos; a veces repiten las mismas campañas en distintos contextos atribuyéndole a un inca los hechos de otro, otras veces coinciden en los mismos acontecimientos. Se trata en todo caso de una historia oficial, si se quiere también mítica y ritual, la que recogieron los cronistas de boca de sus informantes.

Coinciden los cronistas en que después de asumir el poder Huayna Cápac no llevó campaña alguna hasta después de un largo período, dedicándose a gobernar bajo la mirada y consejos de Auqui Túpac Inca, su hermano de padre y madre, quien quedó como *Inca Ranti*, esto es, regente del reino. Según Betanzos tuvo que pasar diez años antes que empezara sus campañas de conquista. Según Cieza (*Señorío*, Cap. XLIII) su primera salida fue por los pueblos de Jaquijahuana y Andahuaylas, llegando hasta Sora y Lucanas, desde donde envió emisarios a las distintas provincias de la costa, obteniendo respuestas de ellas con grandes presentes y ofrecimientos. De acuerdo con Betanzos, en esta época construyó los edificios del valle de Yucay, encauzó el río Urubamba en un gran sector y visitó la provincia de Vilcas.

### **Campañas del Collao, Tucumán y Chile**

Refiere el mismo Cieza que después de juntarse en la plaza del Cusco, “junto a la piedra de la guerra”, nombró capitanes y una vez aparejados salió del Cusco con toda la gente de guerra que se había juntado y anduvo hacia el Collao, tomando cuenta y razón por el camino de todo lo que veía, poniendo orden, disponiendo la edificación de tambos, *collicas* y edificios y acopiando tributos. Dice también que recogió muchas mujeres, las más hermosas que podía hallar, de las cuales algunas tomó para sí, otras dio a sus capitanes y servidores cercanos, otras guardó para el *acllahuasi* y unas pocas para el Templo del Sol.

En el Collao tuvo cuenta de los grandes rebaños de camélidos y de las miles de cargas de lana fina que se recogió para fabricar ropa. En la Isla del Sol mandó a hacer grandes sacrificios y en Chuquiabo ordenó un sistema para extraer el oro de las minas y trabajarlas de modo más eficiente. Pasando por Charcas y otros pueblos, hasta los chichas, mandó que se dedicasen a la extracción y reelaboración de la plata, especificando cómo deberían ser enviadas al Cusco. Ordenó el traslado de numerosas colonias de mitimaes, distribuyéndolos en

lugares estratégicos y por donde estaba mandó edificar tambos y plazas, viendo él mismo la traza y comienzo de las obras. Anota Cieza: “y por todas partes que el Inca pasaba dejaba hechas tales cosas que es admiración contarlas. Al que erraba castigaba sin dejar por alto nada y justificaba a quien bien le servía”.

Pasó después a las provincias del noroeste argentino y Tucumán, enviando capitanes con gente de guerra para reducir a los chiriguano, sin conseguir vencerlos ni sacar provecho alguno de la incursión. Las crónicas hacen muy poca referencia a la conquista de Tucumán, no obstante, por la supervivencia incaica en el noroeste argentino debió tratarse de una acción intensa y trascendente.

En Chile, según Cieza, permaneció Huayna Cápac un año “entendiendo en refrenar aquellas naciones y asentarlas de todo punto”. Parece que el interés principal del Inca era el aprovechamiento de las minas, para lo cual dispuso el traslado de especialistas y de colonias de mitimaes. Hizo edificar fuertes y *pucar*as en diversos lugares y aparejar los caminos; organizó el gobierno y la administración del territorio y regresó al Cusco.

### **Expedición a Chachapoyas y entrada a los Bracamoros**

Después de hacer un llamamiento general, al que acudieron tantas gentes que “henchían los campos” y luego de sacrificar algunos niños, hombres y llamas para propiciar la ayuda de las huacas, mirando la *callpa* o augur, Huayna Cápac salió del Cusco con doscientos mil hombres de guerra, sin contar a los yanacunas y mujeres, en una jornada dirigida al sometimiento definitivo de los chachapuyas, que antes habían sido sujetos por su padre Túpac Yupanqui. Se trataba, en realidad, de una reconquista de toda la región del Chinchaysuyu, ya que varias naciones de ella habían vuelto a proclamar su autonomía. Después de un descanso en Cajamarca, que ya había sido sometida por Túpac Yupanqui,

realizó una incursión a los guancachupachos, que fueron fácilmente sometidos, dejando un contingente y señalando a los señores naturales que tendrían la responsabilidad de su gente, se dirigió a Chachapoyas donde encontró enorme resistencia de los pueblos que se habían reunido y preparado para rechazar al ejército incaico. Tal fue la resistencia que Huayna Cápac con su ejército tuvieron que retirarse, huyendo prácticamente en dos ocasiones, hasta que con los refuerzos que le llegaron oportunamente desde el Cusco los venció finalmente. Les otorgó sin embargo la paz con algunos privilegios, como que algunos de ellos pasaran a residir al Cusco. También nos cuenta Cieza que el Inca tomó muchas mujeres “porque son muy hermosas, agraciadas y muy blancas”.

La entrada a los bracamoros fue un verdadero desastre para los incas. Los nativos que andaban desnudos los recibían “mostrándoles sus vergüenzas y afeándoles su venida” y después de causarles algunos estragos huían a la espesura. Por cierto, esta entrada no figura en la historia oficial y lo que sabemos lo averiguó Cieza por boca de los señores de Chíncha y de otros informantes de Jauja y del Collao. No había transcurrido mucho tiempo y era sabido por todos que Huayna Cápac regresó huyendo de la tierra de los bracamoros, donde se encontraron con ríos caudalosos, vegetación sumamente tupida y climas cálidos, lluviosos y enfermizos que les causaron graves problemas. La verdad es que de esa población y de esas tierras no había nada que aprovechar.

### **Huayna Cápac en Quito**

Huayna Cápac y toda su gente llegaron a las comarcas de Cañarís, donde encontraron hechos “grandes aposentos y tambos con mucho proveimiento”. Estando aquí, relata Cieza, el Inca se enteró que en el Cusco se había producido un conato de rebelión de un grupo de orejones a cuyos cabecillas mandó decapitar y a otros, en cuyas panacas se había producido el hecho, les hizo llevar piedras desde el Cusco hasta Tumipampa, para construir un templo y otros edificios.

De Tumipampa salió el Inca hacia la tierra de los puruaes, descansando algunos días en Riobamba y Latacunca, luego partió con destino a Quito, donde fue recibido con grandes fiestas por un gobernador que había dejado allí su padre Túpac Yupanqui, el cual le entregó los tesoros, “que eran muchos”, la ropa fina almacenada y demás cosas que tenía a su cargo. Los pueblos comarcanos le enviaron muchos presentes y bastimentos y el Inca ordenó que se hiciesen más depósitos, que se reforzasen las defensas y edificasen tambos. Así estableció en Quito la “cabeza de provincia” más poderosa que construyeron los incas en la región de los andes septentrionales.

Habiendo nacido en Tumipampa, el Inca tenía un afecto muy especial por la región, que además era rica y con muchos fértiles y hermosos valles. Cuando pasó a Quito, refiere Cabello, mandó construir suntuosos edificios y un soberbio palacio que se llamó Mulu Cancha, donde hizo colocar una estatua de su madre hecha de oro. Las paredes de este templo, más bien palacio, estaban recubiertas de unas conchezuelas de mar semejantes al coral. Se trata evidentemente del *mullu* o concha de *Spondylus* de gran contenido simbólico en las creencias andinas, por lo que el templo debió llamarse Mullucancha, el cual estaba adornado con franjas de oro y plata guarnecidas de puntas de cristal. El Inca señaló a la nación Cañar que se encargara de su servicio y ministerio. También mandó edificar un *ushno*, que era una estructura de piedra, especie de tribuna, donde había un trono para el Inca cuando él personalmente administraba justicia y dictaba disposiciones gubernativas; los había solo en las plazas importantes.

Refiere el padre Cobo, quien mejor se ocupa de esta campaña, que por este tiempo Huayna Cápac:

Estaba tan poderoso señor que intentó fundar un reino en la provincia de Quito, semejante al Cusco, cuya cabeza y corte fuera Tumipampa, y hacer que aquel pueblo fuese igual a la ciudad del Cusco en lustre y riqueza; y en orden de esto mandó que se

poblase la comarca (con gente) de todas las naciones que llevaba su ejército.<sup>292</sup>

Huayna Cápac organizó en Tumipampa un poderoso ejército en el que estaban representadas todas las naciones y provincias del Tahuantinsuyo. Con este ejército avanzó hacia los tallanes y tumbecinos, que se habían revelado y que, después de sujetarlos, prosiguió al norte en una campaña contra Carangue, Cayambi y Pasto, que se hallaban en la región septentrional de los andes. Tumbes se convirtió entonces en una avanzada cusqueña de importancia y allí se edificaron templos del Sol, *acllahuasi*, *callancas*, *collicas* y demás edificios públicos imperiales, es decir, toda la infraestructura necesaria para constituir un centro de dominio importante como centro de acopio de tributos y de redistribución de bienes.

Partió el Inca desde Tumipampa con sus ejércitos y sus capitanes en varias y sucesivas jornadas para dominar a los grupos étnicos del norte, pasando también muchas dificultades y sufriendo algunas derrotas sobre todo en las campañas contra los carangue y los cayambi, hasta que finalmente logró vencerlos. La represalia fue terrible, el Inca mandó degollar a todos los sobrevivientes echando sus cuerpos a una laguna cuyas aguas quedaron teñidas por la sangre, motivo por el cual fue llamada Yahuarcocha. Relata Cieza que después de esta matanza el Inca mandó que comparecieran ante él los hijos de los muertos a quienes dijo que recuerden estos hechos para no volver a sublevarse. También narra que, después de haber puesto en orden la región, siguió adelante y anduvo descubriendo hasta el río Angasmayo –llamado actualmente río Cachabi, que separa como línea de frontera las repúblicas de Colombia y Ecuador– que fue el límite norte del imperio.

Fue Huayna Cápac el inca que soportó el mayor número de rebeliones, tanto de las etnias y señoríos de las diferentes regiones

---

292 Cobo, Bernabé: *Historia del Nuevo Mundo*. Biblioteca de Autores Españoles desde la formación del lenguaje hasta nuestros días. Cap. XII, Cap. XVI. 21. Vol. II. Ediciones Atlas. Madrid, 1964.

como de los miembros de la propia nobleza cusqueña. La violenta expansión del imperio como la heterogeneidad de las etnias conquistadas no permitió consolidar la unidad nacional Inca, ni brotó sentimiento alguno de identificación que uniera a los diferentes grupos del territorio. Si bien no se excluye relaciones interculturales pacíficas y espontáneas, el Tahuantinsuyo fue constituido por el enorme poder represivo del ejército imperial.

### **Proyecto de unificación**

Hubo, desde luego, un proyecto de unificación, lo prueba el sistema de trasplantes demográficos con los *mitmacuna*, el obsequio de mujeres de linaje Inca a los curacas de los señoríos conquistados, el emparentamiento del Inca con las mujeres nobles de los grupos sojuzgados, la asimilación de los dioses locales al panteón cusqueño, la enseñanza obligatoria del *runasimi* o lengua cusqueña, la construcción de los edificios principales del culto, la administración y la reciprocidad inca en los lugares recién asimilados al imperio. Esta política debía rendir resultados con el tiempo, en la medida en que se iban asentando las instituciones económicas, pero en el corto tiempo del gobierno de los tres últimos incas, los grupos dominados del Collasuyu y del Chinchaysuyu no se ajustaron a los patrones de sus conquistadores. La rápida expansión del imperio no logró conformar un sentimiento de pertenencia imperialista en todo el territorio conquistado, era demasiado vasto. Los pueblos dominados no eran culturalmente homogéneos, tenían diferentes lenguas y tradiciones, diversos grados de desarrollo social, económico y político. Cada nación solo percibía su propia identidad y no ansiaba otra cosa que recuperar su autonomía.

### **La Rebelión del Cusco**

A Huayna Cápac le tocó afrontar una peligrosa rebelión de la nobleza cusqueña, al parecer alentada por los sacerdotes quienes

veían disminuir su poder frente al grupo militar que rodeaba al Inca. Las largas y sucesivas estancias del Inca en Quito y Tumipampa —diez años, según el padre Cobo— produjeron serios trastornos en la política del imperio. Siendo el Inca el eje político y religioso, su estancia en Tumipampa le confirió a esta localidad la condición de otro centro político y a la vez sagrado del Tahuantinsuyo, por lo que el Cusco y los cusqueños vieron restringida su primacía. La nobleza cusqueña, conformada por las *panacas* y linajes de los incas, así como por el grupo de sacerdotes y demás orejones lugareños, esperaban el regreso del Inca, pero como este seguía postergándolo se levantaron con el apoyo de los pueblos comarcanos y con el propósito de elegir a otro inca, según se deduce de la cólera de Huayna Cápac y del castigo que ordenó a los principales de cortarles la cabeza. Refiere Cieza que mandó después que los curacas insurgentes llevaran piedras del Cusco a Quito y Tumipampa, para con ellas edificar suntuosos edificios.

### **Muerte de Huayna Cápac**

Refieren los cronistas que estando Huayna Cápac “holgándose” en sus palacios de Tumipampa tuvo noticia de la llegada de los españoles a las costas de Tumbes. Poco después se desató una peste de viruela por cuya causa perecieron, según Cieza, más de doscientas mil personas en todas las comarcas. Algunas enfermedades europeas, principalmente la viruela, se habían extendido por estos territorios antes de la llegada de los españoles. Los indígenas contagiados en Centroamérica trajeron las pandemias antes que arribaran los hispanos y las enfermedades diezmaron a los aborígenes carentes de defensas inmunológicas para ellas. Llegaron después el sarampión, la gripe, el “romadizo”, la tifoidea, la sarna traída con el ganado occidental y otras enfermedades no identificadas que se extendieron por estos territorios, matando gran número de gente y de camélidos. Como dice Garcilaso, ni las zorras escaparon a esta peste.

Es muy probable que Huayna Cápac muriera de viruela. Dice Sarmiento de Gamboa que en Quito se dio una enfermedad de “calenturas, aunque otros dicen que de viruelas y sarampión. De la cual como se sintiese mal llamó a los orejones sus parientes, los cuales le preguntaron a quién nombraba por sucesor, y él respondió que a su hijo Ninan Cuyuche, si la suerte de la *callpa* daba buena muestra de que le sucedería bien, y si no a su hijo Huáscar”. Continúa el cronista que hecha esta *callpa* (augur) por Cusi Túpac, a quien el Inca había nombrado *Villac Umu* (Sumo Sacerdote), encontró que la *callpa* tampoco le fue propicia a Huáscar, lo cual no pudo ser conocido por Huayna Cápac porque había muerto poco antes. Tito Cusi Yupanqui y otros orejones decidieron ceñir la *mascapaicha* o borla imperial a Ninan Cuyuche, pero cuando los orejones llegaron a Tumipampa con este propósito encontraron que también Ninan Cuyuche había muerto víctima de la viruela<sup>293</sup>.

Cuando murió Huayna Cápac el imperio había alcanzado su máxima extensión, no quedaba prácticamente nada por conquistar, al menos que pudiese proveer al nuevo inca de la riqueza suficiente para mantener su gobierno y su *panaca*. Toda la riqueza del imperio estaba en poder de las *panacas* de sus predecesores.

## Los territorios conquistados

El ordenamiento del espacio entre los incas fue complejo, como en todas las culturas con Estado, cuyas relaciones entre los diversos órdenes, social, político, económico e ideológico no han sido aún bien estudiadas y menos definidas. La expansión incaica, en lineamientos generales, como primera característica tuvo en cuenta la adecuación funcional a la naturaleza de cada territorio y de la población que moraba en su espacio ecológico a través de un increíble

---

293 Sarmiento de Gamboa: *Historia de los Incas*, Cap. XLII.

proceso de movilidad social, vertical y occidental. Como nos informa Acosta:

Cuando [el Inca] conquistaba una provincia, era su aviso luego, (sic) pasar lo principal de los naturales a otras provincias o a su corte (...) Especificando más de lo que se ha dicho es de saber que la distribución que hacían los Ingas de sus vasallo era tan particular que con facilidad los podían gobernar a todos, siendo un reino de mil leguas de distrito. Porque en conquistando cada provincia, luego reducían los indios a pueblos y comunidades, y contábanlos por parcialidades<sup>294</sup>.

El área más poblada del Tahuantinsuyo fue la sierra y corresponde a la zona que se halla entre los 2800 y los 4000 metros de altitud. Son las cuencas serranas de los ríos que discurren por entre las cadenas montañosas y que se bifurcan formando largos valles como los espacios más productivos, a donde llevaron mitimaes procedentes de las distintas regiones del imperio y establecieron centros de producción especializada combinados con la producción agropecuaria.

## **Expansión incaica en Ecuador**

En Ecuador, los principales asentamientos incaicos fueron Tumipampa, Liripampa, Latacunca, Quito y Cañari, pero hay muchos otros lugares donde se encuentran restos de otros asentamientos, algunos de origen antiguo pero remodelados por los incas, como es Cañar, en la provincia de este nombre, donde establecieron una de las “cabezas de provincia”, esto es una capital regional. Allí se hallan los restos de un complejo de edificios públicos actualmente denominados “El Castillo”, Pilaloma y La Condamine, unos hechos, otros

---

294 Acosta José de (1962). *Historia natural y moral de las Indias*. México, Fondo de Cultura Económica, p. 296.

remodelados siguiendo el estilo inca imperial. En la sierra ecuatoriana hay otras grandes edificaciones incaicas y una gran influencia sobre la arquitectura lugareña. Murra y Collier mencionan seis tambos incas en el área de Azuay. Cerca de Cuenca se encuentran las ruinas de Incapirca o Hatun Cañar, que es un extenso e interesantísimo asentamiento cuya ocupación principal corresponde a la cultura local Cashaloma o Cañari, a la que se ha superpuesto un centro imperial incaico cuya área abarcaba la de la actual ciudad de Cuenca. Un elemento de singular importancia, de prestigio y dominio, es el estilo *incapuyñuy* que se encuentra en numerosos lugares como adaptación de la cerámica local del *aribalo*, pieza clásica de los incas.

En varios lugares de la costa ecuatoriana se han hallado también significativos testimonios. En Manta, el destacado historiador ecuatoriano Jijón y Caamaño registra edificaciones incas, hachas a mano y macanas de bronce, aleación introducida por los incas, así como figurillas de oro asociadas a cerámica inca. En la cuenta del Guayas, en Tanguel, se han hallado hachas de cobre junto con *tumis* incas. También habla Jijón de un entierro con figurillas de oro en la isla de La Plata, asociado con cerámica incaica.<sup>295</sup> No obstante, el testimonio palpitante del dominio inca en el Ecuador es la vigencia de la lengua quechua.

## Expansión incaica en Bolivia

En Bolivia la expansión incaica se advierte mayormente en *pucarás* (fortalezas) y lugares defensivos, caminos, tambos y, salvo Incallacta en Cochabamba, casi no se hallan grandes edificaciones. Parece que los incas mantuvieron los patrones tradicionales locales con mayor vigencia que en otros lugares. Wendell C. Bennett menciona entre las mayores estructuras la fortaleza de Incahuasi y

---

295 Jijón y Caamaño, Jacinto: *Nota acerca de los incas en el Ecuador*. Quito, 1918.

describe los templos incaicos de Tolomosa y Santa Cruz en la zona de Mizque, así como la fortaleza de Pucarilla.

Sobre la influencia inca en Bolivia, Roger Ravines muestra tres tradiciones: a) Inca imperial, traída o manufacturada por los incas en la región; b) cerámica tradicional de la región con influencia inca; y c) *Paya inca*, que es una combinación de formas y diseños incaicos con formas locales.<sup>296</sup>

### **Expansión incaica en Chile y en el Noroeste de Argentina**

La expansión incaica en Chile debió producirse entre 1460 y 1470, llegando en este lapso a dominar toda la región norte y central semiáridas de los territorios atacameños y diaguitas hasta el río Maule, con tanta preponderancia que los restos de caminos, tambos, collcas y templos se hallan prácticamente en todo el territorio, hasta el paralelo 36. Y, como dice Raffino, no hay razón para considerar todos estos territorios como marginales en relación con el imperio, por el contrario formaron parte del Estado inca como zonas productivas de importantes recursos.<sup>297</sup>

La dominación de los valles semiáridos del norte de Chile y de los valles mediterráneos de Chile central fue una muy importante conquista de los incas, lo mismo que la del noroeste argentino. Significó así mismo la aplicación de excepcionales sistemas de conquista para someter a las poblaciones nativas, algunas de las cuales se hallaban organizadas en señoríos o jefaturas, que vivían de la agricultura, la ganadería, la pesca, la caza y la recolección. Los principales valles conquistados por los incas fueron: Huasco, Elqui, Limari, Choapa,

---

296 Ravines, Róger: *Panorama de la arqueología andina*. Instituto de Estudios Peruanos. Lima 1982, pp. 218–226.

297 Raffino, Rodolfo: *Los Inkas del Kollasuyu*. Ramos Americana Editores. La Plata, 1981.

Aconcagua y Cachapoal. Las poblaciones nativas que ahí habitaban correspondían a las macroetnias Diaguita, Piconá, Promaucae y Aconcagua. La mayoría de estos asentamientos estaban distribuidos dentro de la red de caminos que construyeron los incas. El camino principal seguía la dirección norte-sur a lo largo de una falla geológica que partía de Huasco y descendía hasta los llanos a una altitud de 600 m. La región por la que cruza el camino es fundamentalmente minera, pero en las partes más bajas atraviesa ricos valles, con pastizales, tierras fértiles, con abundantes recursos acuíferos y protegidas de los vientos. Verdaderos centros de riqueza que, como las minas, los incas no podían desaprovechar.

A lo largo de este camino los incas construyeron tambos, colllcas, campamentos mineros, así como santuarios, templos y edificios administrativos y dispusieron una intensa ocupación de mitimaes, con lo cual desestructuraron las relaciones normales de intercambio entre los valles regionales. Según Llagostera, imbuidos del espíritu de complementariedad ecológica los incas percibieron el punto más propicio para mantener su hegemonía, orientando su dominio a la quiebra de la autoproducción e intercambio verticales de los grupos étnicos a los que sojuzgaron, aislando a la fuerza los pisos ecológicos e impidiendo el flujo directo de los productos complementarios hacia otro “nuevo sistema”. Para ello utilizaron un modelo centralizado de redistribución, basado en las antiguas instituciones andinas que habían robustecido y adecuado al Estado poderoso, dotado de una eficiente burocracia y de una extraordinaria habilidad para la integración, así como una religión estatal pero pluriétnica y de un ejército poderoso.<sup>298</sup> Una gran ventaja para los incas fue que todas estas etnias tenían como principio de intercambio similares normas de reciprocidad, estando también organizada la población en mitades.

---

298 Llagostera, A: “El Tahuantinsuyu y el control de las relaciones complementarias”. En: *Actas del Congreso Internacional de Americanistas*. Setiembre de 1976, p. 204.

Las provincias del noroeste argentino que estuvieron bajo el dominio de los incas ocuparon los territorios de Chicoama, Quire-Quire, La Rioja, San Juan, Caria, Cuyo de Mendoza y Humahuaca. En todos estos lugares se hallan testimonios arqueológicos de la presencia incaica notablemente asentada. Como lo han señalado Hislop, Schobinger, Rex González, Raffino y otros arqueólogos, en los establecimientos incaicos de estos territorios predominan los tambos situados en la vera de los caminos principales en las rutas hacia Chile. El yacimiento inca más grande e importante en la región centro-oeste es Chilecito, lugar fortificado que debió tener por su ubicación geográfica, como por su extensión y las proporciones y detalles de su construcción, la condición de centro administrativo regional, es decir, de “cabeza de provincia” de la región minera de Famantina. Según la descripción de Greslebin, quien excavó parcialmente este yacimiento, es el *ushmo* lo que define su categoría de centro administrativo importante.<sup>299</sup> Otro lugar destacado de asentamiento fue Humahuaca, seguramente el mejor definido, que parece haber sido originalmente un señorío de las etnias de los valles calchaquíes. En la misma quebrada de Humahuaca, a mitad de su trayecto, se halla el centro urbano de Pucará de Tilcara, el mayor y más importante yacimiento de la zona y que representa otro centro inca con extensa jurisdicción administrativa. Tiene enorme semejanza con La Paya, al norte del valle Calchaquí. Los incas se hallaron en la necesidad de edificar *pucarás*, parapetos defensivos, a lo largo de una línea que va desde Cochabamba hasta Pucará de Andahuallá, en Catamarca. De ello se deduce una constante amenaza de los grupos o etnias levantiscas no sometidas, distintas a las que conformaron los grupos sujetos.

---

299 González, Alberto Rex: “Las ‘provincias’ incas del antiguo Tucumán”. En: *Revista del Museo Nacional*. Lima, 1982.

## La guerra fraticida

Mucho se ha dicho y discutido sobre la división del Imperio de los Incas después de la muerte de Huayna Cápac, lo mismo que sobre las causas de la guerra entre los hermanos Huáscar y Atahualpa. Algunos historiadores han sostenido que Huayna Cápac dividió el imperio entre sus mencionados hijos y otros se han opuesto a esta tesis. Ambas posiciones se han sustentado en puntos de vista extraídos de las crónicas pero con más pasión nacionalista que con preocupación estrictamente histórica. También se han discutido la legitimidad del heredero de la *mascapaicha* (la borla imperial) así como el lugar de nacimiento de Atahualpa.

Según Ella Dunbar Temple, la división del imperio más que estipulación expresa de Huayna Cápac parece un golpe de Estado de los de Quito, encabezados por Atahualpa, el otro hijo de Huayna Cápac, en perjuicio de los cusqueños, porque los grupos septentrionales no soportaron la supremacía de los meridionales. La muerte de Huayna Cápac lejos del Cusco vino a ser el pretexto de Atahualpa, “quien se había arraigado en Quito con agudo sentido político, puesto que el reconocimiento de Huáscar como heredero legítimo y su preponderancia en el Cusco le hacían ver lejana la posibilidad de señorear en todo el imperio”.<sup>300</sup>

Atahualpa se afianzó en Quito, ya que contaba con la lealtad de aguerridos capitanes como Chalcuchimac, Rumiñahui, Quisquis, Ucumani, bajo cuyo mando conformó un ejército poderoso, con el cual después de varios encuentros fue ganando terreno después de vencer y matar a Atoc, hermano suyo y el más notable de los capitanes huascaristas. Las sucesivas victorias de Atahualpa y el avance de sus huestes hacia el Cusco, decidieron a Huáscar a salir y darle el encuentro, comandando él mismo las fuerzas que le quedaban.

---

300 Temple, Ella Dunbar: “La descendencia de Huayna Cápac”. En *Revista Histórica*. Lima 1937, p. 95.

Había reunido un considerable ejército con los contingentes que enviaron sus aliados collas, canas, canchis y otros además de engrosar sus filas con la gente que iba llegando en el camino. Los enemigos se encontraron, según Cabello de Balboa, en unas laderas llamadas Chontacaxas, pero las versiones de los cronistas son confusas y no se puede precisar en ellas ni la fecha ni el lugar de la muerte de Huáscar, solo sabemos que fue cerca al río Cotabamba, cuando ya habían arribado los conquistadores españoles a Cajamarca.

## La caída del Imperio

... no es pequeño dolor contemplar que, siendo aquellos yngas gentiles e ydólatras, tuviesen tan buena horden para saber gobernar y conservar tierras tan largas y nosotros, siendo cristianos, ayamos destruydos tantos reynos porque por donde quiera que an pasado cristianos conquistando y descubriendo otra cosa no parece sino que con fuego se va todo gastando. Pedro Cieza de León: *Crónica del Perú*. Segunda Parte. Folio 20 v.

Seis meses después de haber desembarcado en Tumbes y después de una dura travesía por los arenales de la costa y los escabrosos caminos de la sierra, en la tarde del 15 de noviembre de 1532 las huestes de Pizarro avistaban el espléndido valle de Cajamarca. Eran 62 jinetes, 106 hombres de a pie y una cantidad no determinada pero numerosa de porteadores indios e indias de Nicaragua y algunos esclavos negros y moriscos. A un extremo del valle estaba Cajamarca, la vasta ciudad de piedra, y al fondo, en las termas de Cunoc, el campamento de Atahualpa, el último inca.

Aposentados en la ciudad vacía, Pizarro reunió a sus capitanes para trazar el plan y la experiencia aconsejaba un ataque por sorpresa, sin que mediara la menor provocación. Lo importante, si querían salir con vida, era apoderarse del Inca y así lo determinaron, era la táctica que tantos éxitos les había dado en las conquistas de México y el Caribe. Pizarro envió a Hernando de Soto y a un pequeño grupo

de jinetes al campamento del Inca con el objeto de invitarlo a cenar esa misma noche. El Inca prometió ir al día siguiente. A su regreso refirió Soto los pormenores del encuentro: Atahualpa era todo un emperador y el refinamiento de la corte lo había sorprendido y maravillado, habían visto también un ejército victorioso en orden de batalla, al que Soto como Hernando Pizarro exageraron al estimarlo en cuarenta mil hombres. Atahualpa era un hombre extraño e impresionante, no había sonreído una sola vez, ni agradeció los regalos que le envió Pizarro, una camisa bordada de Flandes y una copa de cristal de Venecia. Pizarro dispuso guardias, rondas y centinelas para pasar la noche. Sus hombres eran todos aguerridos, había veteranos de las campañas de Italia, de las conquistas del Caribe, de México y América Central. Todos se habían templado en batallas y guazábaras, pero aquella noche nadie pudo dormir, tal vez al día siguiente serían despedazados por las masas del Inca, solo la suerte y un golpe de mano muy audaz podía salvarlos.

Atahualpa había prometido ir temprano a la cita, pero transcurrían las horas y no llegaba, con la desesperación de los hispanos. A eso de las cinco de la tarde con solo unos cinco o seis mil hombres desarmados decidió entrar a la ciudad. Conducido en sus andas de oro, cargadas por sus más fieles servidores, ingresó el Inca a Cajamarca y avanzó hasta el centro de una gran explanada donde mandó detener su cortejo. Los españoles estaban escondidos en las tres grandes *callancas* (enormes aposentos) que rodeaban la explanada, Atahualpa mandó a buscarlos y sin que nadie lo anunciara, en medio del silencio expectante, salió el fraile dominico Vicente Valverde seguido por Martinillo, el muchacho tallán que servía como intérprete, y por Hernando de Aldana, hidalgo de ciertas influencias en la corte española que había aprendido algo de quechua, probablemente fue enviado como testigo de que se le leyera al inca el requerimiento. Se acercó el fraile al Inca y empezó a leerle el tal *Requerimiento*, el que debía ser expuesto como requisito para justificar la conquista. Con seguridad habló de Dios, de los derechos que el Papa y sus majestades los reyes de España les habían conferido para ocupar los

dominios del Inca, predicar la fe de Cristo y lograr la salvación de sus almas, debió asegurarle que Pizarro venía en son de paz. Atahualpa, después de escucharlo, sin comprender en absoluto lo que quería decir el fraile, le preguntó indignado de dónde sacaba todo aquello y Valverde le señaló un libro que tenía en las manos, algunos cronistas dicen que eran los evangelios. Atahualpa se lo pidió para verlo y luego de hojearlo lo arrojó con ira. El fraile corrió espantado a donde se hallaba Pizarro quien dio la señal convenida. Los falconetes del artillero Pedro de Candía estremecieron el aire con estruendo aterrador y al grito de “¡Santiago y a ellos!” salió Francisco Pizarro a conducir el ataque, al tiempo que tronaban las trompetas, se disparaban los arcabuces y salían a la carga los escuadrones de caballería sembrando la destrucción y la muerte en el gran séquito del Inca que estaba desarmado. No era gente de guerra, sino miembros y servidores de la corte. Continuó la matanza hasta que cayeron las sombras de la noche. Así, en el ocaso sangriento de aquel 16 de noviembre de 1532 se puso definitivamente el sol sagrado de los incas.

Después de 237 días de prisión y cuando acabó de repartirse el tesoro que se pagó a los hispanos vanamente como rescate para ser liberado, Atahualpa fue vilmente estrangulado en el garrote al anochecer del sábado 26 de julio de 1533.

El cronista Francisco de Xerez traza el retrato de Atahualpa:

Atabaliba era hombre de 30 años, bien apersonado y dispuesto, algo grueso; el rostro grande, hermoso y feroz, los ojos encarnizados en sangre; hablaba con mucha gravedad, como gran señor; hacia muy vivos razonamientos y entendidos por los españoles, conocían ser hombre sabio; era hombre alegre, unque crudo; hablando con los suyos era robusto y no mostraba alegrías.<sup>301</sup>

---

301 “Verdadera relación de la conquista de la Nueva Castilla” por Francisco de Xerez (1534). En: *El Perú a través de los siglos*. Biblioteca Peruana. T. I. Editores Técnicos Asociados. S.A. Lima, 1968, p. 237.

Algo que siempre ha llamado la atención con respecto a la caída y destrucción del imperio incaico por los españoles ha sido la interrogante cómo un puñado de apenas 168 aventureros pudo someter al imperio más poderoso y mejor organizado de América precolombina. Se han dado diferentes respuestas. Ya en el siglo XVI hubo quienes con gran sentido histórico expresaron acertados razonamientos: los cronistas Pedro Cieza de León y José de Acosta señalan como factores que contribuyeron a la conquista la guerra civil desatada años antes entre Huáscar y Atahualpa, que dividió las fuerzas del imperio, así como a la colaboración que recibieron los hispanos de parte de los curacas de las naciones descontentas por el sometimiento del que eran víctimas por parte de la casta cusqueña. En efecto, estos fueron los hechos que tuvieron mayor gravitación, pero hay otros factores que debe tenerse en cuenta, al menos para los primeros momentos del choque, entre ellos la sorpresa y el hecho de que el Inca subestimó trágicamente a sus enemigos por la mala información que le habían alcanzado de los españoles. Atahualpa no fue capaz de concebir que un puñado de aventureros pudiera sorprender y derrotar a tan poderoso señor. Acostumbrado como estaba a hacer la guerra con miles de hombres, no le cruzó por la mente que ese minúsculo grupo de aventureros podía apoderarse de él y de lo que era todo su imperio. Habría podido acabar con ellos en cualquier desfiladero. Pero así fue la tragedia y así es la historia.

Otro factor fue la diferencia de los significados de la guerra que existía en ambas culturas. Para los incas la guerra era una manera de dominar un territorio productivo, de obtener tributos; un modo, en fin, de expandir su hegemonía que se definía cuando el jefe era muerto o hecho prisionero. Cuando se dieron cuenta que los españoles luchaban para matar, para aniquilar totalmente al adversario, se rompieron todos sus principios, la matanza sobrepasó los límites de lo esperado, cayeron en el terror y no les quedó otra cosa que la huida. Las armas occidentales tuvieron así mismo gran efecto más por sus estrépitos que por sus proyectiles, los caballos y los perros aumentaron el pánico que produjo lo desconocido: todo causó gran estrago, la superioridad del acero y su versatilidad en el ataque. Hay

que recordar que en el primer encuentro, cuando fue apresado Atahualpa, al día siguiente 16 de noviembre no hubo combate ni resistencia alguna de parte de los ejércitos del Inca que se hallaban a las afueras de Cajamarca.

Sobre la desarticulación y caída del imperio incaico manifiesta Porras Barrenechea que esta no se explica simplemente por el arrojío de los conquistadores españoles, ni por el miedo de los indios, tampoco por las armas de guerra ni por los caballos. Escribe el esclarecido historiador:

En realidad, el Imperio incaico empezaba a derrumbarse solo. Era un organismo caduco y viciado que tenía en su enormidad territorial el más activo germen de la disolución (...) Con Huayna Cápac se inició la decadencia. Huayna Cápac era aún un gran conquistador, como su padre y su abuelo, pero en él se presentan y se afirman ya los síntomas de una corrupción (...) El estigma de la indisciplina y la desobediencia se apodera de sus vasallos. El espíritu regional ambicioso de los quiteños, alentado irresponsablemente por la frivolidad sensual de Huayna Cápac, se alzaba contra él, retando su poder. Cuzqueños y quiteños habían llegado por causa de rivalidad a odiarse irreconciliablemente (...) Huayna Cápac completó su error no acordándose de preparar y asegurar la sucesión normal del imperio (...) Cuzqueños y quiteños no formaban ya una sola nación, eran extranjeros y enemigos (...) Otra señal de la disolución era el abandono de los más fuertes principios de su cohesión social (...) El inca y sus parientes, la nobleza privilegiada, bajo el pretexto de las guerras, había formado una casta aparte, excluida del trabajo, parásita y holgazana. En torno a ella se quebraban todos los viejos principios.

El pueblo trabajaba rudamente para ellos (...) El Inca, rompiendo la unidad económica, obsequiaba tierras a los nobles y kuracas, quienes les daban en arrendamiento a indios que cultivasen, con obligación de entregar cierta parte de los frutos (...) Los nobles favorecidos trataban de perpetuar el favor recibido, transmitiendo las propiedades a sus hijos. La herencia trataba de imponerse como un signo de aparición de la propiedad individual. Las tierras

mejores eran para los nobles y kuracas y estos no trabajaban (...) por allí empieza a destruirse el gran imperio de trabajadores incaicos. En el momento de la llegada de los españoles, la antigua unidad incaica estaba corroída por tales gérmenes de división (...) Huáscar desdeñaba las momias de sus antepasados, según Pedro Pizarro, y Santa Cruz Pachacuti le acusa de haber autorizado la violación de las vírgenes del Sol (...) El final del imperio de los Incas estaba decretado no por el mandato vacío de los oráculos, sino por el abandono de las normas esenciales de humanidad y de seriedad moral, y de las fuerzas tradicionales que habían hecho la gloria de la cultura incaica.\*

Las aseveraciones de Porras han sido corroboradas por investigaciones posteriores, como es el caso de la propiedad particular de las tierras tomadas por los incas. John Rowe ha exhumado y estudiado un documento que informa sobre las tierras cultivadas que poseían los incas en Urubamba, incluyendo Machu Picchu. Los hijos del Inca Yupanqui poseían terrenos en Piscobamba, entre Ollantaytambo y Torontoy. Según este mismo documento Inca Yupanqui dio tierras en el valle de Tauca a los chinchaysuyus. Rowe consigna así mismo otras propiedades, grandes reservas, cotos de caza, palacios y rebaños de camélidos apropiados por Huayna Cápac (Rowe, 1990).

Pero sobre todo hay dos hechos que a juicio nuestro tuvieron importancia capital en la desarticulación del imperio: uno es el de la herencia partida que debilitó totalmente la articulación política del imperio, el otro las enfermedades que trajeron los hispanos y el estrago que causaron en la población nativa, que carecía de defensas biológicas para superarlas.

Cuando Huáscar asumió el poder, toda la riqueza del Tahuantinsuyo, tierras, ganados, tributos, etc. estaba repartida entre las panacas de los incas difuntos porque, como ya se dijo, cada inca fundaba su panaca con el producto de sus conquistas. Así, el poder del Inca

---

\* En el manuscrito: Porras, 1935: 142-148.

se sustentaba en los bienes y servicios logrados en sus campañas y la redistribución de estos bienes se inscribía dentro del principio de reciprocidad como base económico-política de la organización del imperio. De esta manera la movilidad social y política dependían por entero de la conquista militar. Al aumentar la riqueza en cada conquista, el Estado, es decir, el Inca y su corte de orejones, estaba en condiciones de situar en posiciones especiales a un número cada vez mayor de nobles de privilegio. Como observan Conrad y Demarest:

A medida que el ritmo de las conquistas disminuía, la necesidad de que el emperador sentía de tierras y mano de obra empezó a chocar con la monopolización de estos recursos por los reyes muertos. Los intereses de aquel se oponían a los de la nobleza *panaca*. El poder de las *panacas* procedía de su primordial fidelidad a las momias de los antepasados, los reyes incas difuntos.<sup>302</sup>

Huáscar intentó una nueva reestructuración del poder, lo cual coincidía con los intereses del pueblo llano, así tanto el inca como sus súbditos podían beneficiarse al enterrar las momias reales y despojar a las *panacas* de sus privilegios. Resulta revelador el dato que consigna Pedro Pizarro:

... volviendo a Huáscar, enojándose un día con los muertos, dijo que los había de mandar enterrar a todos y quitarles todo lo que tenían, que no había de haber muertos sino vivos, porque tenían todo lo mejor de su rreyno. Pues, como tengo dicho, que la mayor de la gente principal estaba con estos muertos.<sup>303</sup>

En resumen, como dice Paul Ehrlich:

... la cultura española abrumó y destruyó a los muy avanzados imperios azteca e inca, gracias a que contaba con unas ventajas

302 Conrad, Geoffrey y Demarest, Arthur A.: *Religión e imperio*. Alianza Editorial. Madrid, 1988, p. 224.

303 Pizarro, Pedro: *Relación del descubrimiento y conquista*, Cap. X.

tecnológicas relativamente pequeñas y con mucha suerte. Las primeras incluían la domesticación de los caballos y la posesión de armas de fuego; lo segundo factores azarosos, como ser portadores de potentes enfermedades del Viejo Mundo contra las cuales los españoles eran inmunes, pero que fueron letales para los habitantes del Nuevo Mundo.<sup>304</sup>

## La religión de los incas

Casi todo lo que sabemos sobre la religión de los incas procede de las *crónicas*, incluyendo bajo esta denominación todo tipo de informes referentes a la vida, creencias y costumbres de los antiguos pueblos peruanos recogidas en las versiones de los cronistas propiamente dichos, así como en las relaciones de los catequizadores y los extirpadores de idolatrías. Sin embargo, prácticamente no hay una referencia en las crónicas que no pueda ponerse en duda. De los cronistas más confiables (Cieza, Sarmiento, Betanzos, Polo de Ondegardo) solo podemos rescatar con seguridad el reconocimiento de un culto imperial.

Así, pues, si bien es abundante la fuente documental, presenta diversos problemas. El primero y más grave es el etnocentrismo y los prejuicios con que los españoles entendieron y juzgaron la concepción del mundo, la religión y las creencias andinas bajo las premisas de la cultura occidental y los preceptos de la religión católica. Otros problemas se refieren a la vaguedad y generalización con que se entendió la religión y las creencias andinas –salvo algunas relaciones que se refieren a regiones y épocas determinadas– siempre entendidas en el orden de idolatría y obra del demonio. También impiden una visión real las sucesivas reinterpretaciones y yuxtaposiciones de algunos autores y las creaciones de otros que buscaron ajustar los mitos y creencias aborígenes a la mentalidad occidental

---

304 Ehrlich: Paul R. *Naturalezas humanas. Genes, cultura y la perspectiva humana*. Fondo de Cultura Económica. México, 2005, p. 195.

y a los preceptos fundamentales del cristianismo (Garcilaso, Santa Cruz Pachacuti, Guamán Poma).

La arqueología es muy importante y hemos visto cómo a través de ella se revelan los cambios en los procesos políticos y las funciones sociales que cumplen los objetos materiales; podemos deducir, por ejemplo, cómo la presencia del templo evidencia la existencia del Estado. Sin embargo, los objetos materiales no pueden expresar las formas de pensamiento mágico-religioso. En este sentido, más explícitas son las creencias y ritos prehispánicos que aún se advierte en las colectividades andinas y que han logrado sobrevivir pese a la intensa labor de los sacerdotes católicos, en especial de los extirpadores de idolatrías. Pero no todas las creencias y los ritos de estas comunidades son de origen incaico.

Estos problemas han dado lugar a configuraciones antojadizas en las que se mezclan huacas de diferentes tradiciones culturales atribuyéndolas a la religión incaica. Es un hecho que los incas respetaron las divinidades de los pueblos conquistados, pero no sabemos dónde y de qué manera estuvieron subordinadas a la religión imperial, lo que se ha prestado también a confusiones.

Al hablar de la religión incaica casi todos los autores se refieren a Huiracocha (Wiracocha o Viracocha) como al Dios Creador y Supremo. La verdad es que en la mentalidad de los peruanos antiguos no existieron el concepto de creación ni la noción de crear, en el sentido de sacar de la nada. Y menos la idea de un dios demiurgo simplemente porque la nada, como la falta absoluta de ser o de realidad, no fue abstraída aquí como en el Viejo Mundo.<sup>305</sup> En los mitos andinos las

---

305 Como escribe Julián Marías: La noción de creación es primariamente religiosa y en el Antiguo Testamento aparece en contextos puramente religiosos, ni siquiera teológicos. En ninguna de las dos lenguas matrices de la filosofía occidental había palabra para expresar la idea de creación. Tanto en griego como en latín se recurre a las palabras usuales, de significación por lo general muy laxa. Es dentro del cristianismo que reciben su sentido concreto. Julián Marías: *Antropología metafísica*. Alianza Editorial 1998: pp. 35-36.

divinidades se suceden por caducidad y preeminencia; los antiguos dioses, casi siempre opresores, son reemplazados por nuevos héroes míticos. En ninguna lengua del Perú antiguo hay la palabra *nada*, tampoco la noción de creación ni el verbo crear. La voz quechua *kamay* quiere decir “hacer algo nuevo”. Tampoco existen las palabras ni los conceptos de Dios, ni de “sagrado”, “cielo”, “divino”, “infierno”, entre muchos otros. Estas voces como otras del vocabulario evangelizador fueron introducidas por los catequizadores.

Todo indica que la idea de Huiracocha como Dios Creador fue introducida por los catequizadores hispanos, trayendo a la memoria el nombre del inca quien fue, según algunos cronistas, el primero que se hizo llamar “Hijo del Sol” y quedó su recuerdo como una especie de *deus otiosus*. Los catequizadores hispanos trataron de revivirlo como demiurgo, ajustándolo de cualquier modo a los mitos que se refieren al origen de los incas, puesto que no era posible infundir el cristianismo sin la base conceptual de un Dios Creador, lo cual pese a todo tampoco fue comprendido así por los indígenas. Esta manipulación del concepto se manifiesta en la forma tan confusa y desarticulada con la que algunos cronistas como Betanzos, Cieza, Molina, entre otros, presentan a Huiracocha y su relación con el Sol. Así, pues, los mitos y leyendas en los que figura Huiracocha son elaboraciones hechas ya en tiempos coloniales.

Dice Betanzos que unas veces tienen al Sol por creador y otras dicen que lo es Viracocha: “aunque ellos [los incas] tienen que dios hay uno, que es el hacedor que ellos llaman Viracochapachayachichic, que dice hacedor del mundo...” señalándolo como procedente de Tiahuanaco (Cap. XI). Otras veces se refiere a *Con Tici Viracocha*, cuya artificiosidad del nombre no puede ser más evidente, puesto que se trata de una reelaboración en la que se mezclan los nombres de los dioses de los diversos pueblos subyugados, unos más antiguos que otros y con distintas formas de adoración, puesto que eran dioses vinculados a cada provincia. Como bien dice María del Carmen Martín Rubio “... en realidad, esa figuración de Viracocha

parece más bien una noción intelectual que apuntó a indicar la indispensable *última razón de lo existente*, como el mismo Sol”.<sup>306</sup>

## Cosmovisión

Para los incas el universo era de algún modo limitado y estaba dividido en tres espacios diferentes: el mundo celeste o de arriba, *Hanan Pacha*, donde moraban el Sol, la Luna, las Estrellas, el Rayo, el Arcoiris, esto es las hierofanías; el mundo de aquí, *Cay Pacha*, donde estaban los seres vivos, el hombre, los animales y las plantas; y *Ucu Pacha*, el mundo de adentro, donde moraban los gérmenes y los muertos, pero también de donde emergieron las *pacariscas* o fundadores de los linajes. El hombre andino, en general, se sentía emanado de la propia naturaleza y profundamente ligado al lugar de origen de sus ancestros.

Pero estos mundos no estaban separados. Los mundos de aquí, esto es, el de los hombres, de los animales y las plantas y el mundo de las profundidades estaban ligados a través de las cavernas, de los cráteres de los volcanes o de los sitios de donde brota el agua como lagunas y manantiales. Estos canales de comunicación fueron llamados en quechua *pacarinas*, que significa origen, amanecer o aparición y están presentes en los mitos de origen. Recuérdese, por ejemplo, los mitos de Manco Cápac y Mama Ocllo que emergen del lago Titicaca, o de los hermanos Ayar que salen de las cuevas del *Pacaritampu*.

Entre el mundo de aquí (*Cay Pacha*) y el mundo de arriba (*Hanan Pacha*) hay varias relaciones y la primera y más significativa es el Inca, *Intip Churin*, cuyo linaje es divino porque es hijo del Sol. También relacionan a estos mundos el Rayo y el Arco Iris, que cuando están arriba se denominan *Illapa* y *Coichi*, respectivamente. Hay un mito que se refiere a dos deidades que pasan de uno a otro de

---

306 En Betanzos, Juan de: *Suma y narración de los incas*. Transcripción, notas y prólogo de María del Carmen Martín Rubio. Ediciones Atlas. Madrid, 1987, pp. LVIII-LIX.

estos mundos, una es *Yacu Mama* y la otra *Sacha Mama*, que están representadas por dos grandes serpientes, pero la segunda es una anfisbena, es decir, una serpiente de dos cabezas. Ambas surgen del mundo subterráneo, *Yacu Mama* reptaba y al arrastrarse en la tierra lo transforma en río, *Sacha Mama* camina lentamente de manera vertical con la apariencia de un árbol añoso y con la boca de arriba se alimenta de todo lo que vuela o se posa en ella y con la de debajo come a los animales que va atrayendo en la superficie. Al pasar al mundo de arriba, *Yacu Mama*, se transforma en Rayo y *Sacha Mama* en Arco Iris<sup>307</sup>.

La historia como explicación de los acontecimientos pasados más significativos es concebida como sucesión de “mundos”, cada uno de los cuales es reemplazado por otro nuevo cuando entra en crisis el orden moral de los hombres. Surgen nuevos hombres pero cada mundo viejo, *Ñaupá Pacha*, no desaparece, sino que se incorpora a la tierra como fuerza *ctónica* –de las profundidades– que sigue influyendo en el curso de los acontecimientos.

## El panteón inca

El panteón inca era resultado de un largo proceso de sedimentación cultural a través del cual los sacerdotes le dieron forma para consolidar el Estado sometiendo a los pueblos conquistados al culto imperial. El problema que se planteaba a los incas en su política de expansión y conquista era el de permitir a las poblaciones sometidas continuar produciendo sus propios medios de subsistencia de acuerdo con las prácticas tradicionales a la vez que obligarlos a producir para el Estado incaico lo que este requería, pero bajo formas de producción comprendidas a través de la reciprocidad y que, además, estuvieran justificadas desde sus propios puntos de vista, para lo cual

---

307 Valcárcel, Luis Eduardo (1967). *Machu Picchu: el más famoso monumento arqueológico del Perú*. Buenos Aires, Eudeba, p. 151.

al mismo tiempo que se mantenía el culto a las divinidades locales que los propios incas se encargaban de mostrar –las cuales inclusive eran trasladadas a los templos del Cusco– añadieron con carácter preeminente el culto al Sol y a su hijo el Inca, en honor a los cuales los pueblos debían ofrecer trabajo como lo hacían a sus divinidades étnicas tradicionales.

Refiere Polo de Ondegardo que:

... cuando el inca conquistaba de nuevo una provincia o pueblo, lo primero que hacía era tomar la huaca principal ... y la traía al Cusco así por tener aquella gente del todo sujeta, y que no se le revelase, como porque contribuyesen cosas y personas para los sacrificios y guardas de las huacas y para otras cosas. Ponía esta huaca en el templo del Sol o Coricancha donde había muchos altares y en ellos estaban las estatuas de Viracocha, del Sol y del Trueno y otras huacas o ponían las tales huacas de las provincias en otras partes diferentes o en los caminos conforme al suyo o provincia que era; y como era tanta la gente que acudía allí de toda la tierra, todos se industriaban por lo que allí se les enseñaba.<sup>308</sup>

De esta manera, la forma antigua de reciprocidad económica, lo mismo que las creencias y los ritos que les correspondía, fueron aprovechadas para el funcionamiento de las nuevas relaciones de servidumbre. De modo que el Estado Inca se adjudicaba la tenencia de la tierra y, consecuentemente, del “tributo” que debía pagar la comunidad. Esto generaba a la vez un excedente o plusproducto que el Estado redistribuía a nivel de aldeas como parte del conjunto de la riqueza tributada. Así, bajo la munificencia del Sol, el imperio se constituía en un todo único, orgánico y protector en el que se diluía la existencia particular y cuya estabilidad quedaba garantizada por el

---

308 Luis E. Valcárcel: *Historia del Perú Antiguo*. Editorial Juan Mejía Baca. Lima, 1964. T. II, pp. 323–324.

culto y la ofrenda a dioses comunes y por el tributo de sangre con lo cual se alcanzaba su protección.

Los quechuas llamaron *huacas* a sus divinidades a las que erigieron templos y adoratorios cuyos vestigios han quedado con este nombre. El mundo andino estuvo lleno de deidades y espíritus protectores del hombre, de los animales y de las plantas. Estos seres controlaban el devenir así como los fenómenos de la naturaleza y actuaban también según el comportamiento de los humanos, de tal manera que a través de sus propias acciones el hombre participaba de este control motivando las respuestas de las deidades. Las formas de comportamiento estaban prescritas por la tradición, que condenaba las malas acciones, explicitaba los castigos de orden sobrenatural y prescribía los ritos con los cuales se propiciaba la protección o se aplacaba la indignación de los espíritus protectores.

### ***La Pacha Mama***

Desde tiempos inmemoriales en las sociedades andinas la *Pacha Mama* es la “Gran Madre” y representa el fundamento mismo de la vida. *Pacha* en quechua significa mundo, el mundo animado en su totalidad. Concepto muy diferente al de *jallpa* que se refiere a la tierra como a la materia que constituye el suelo natural, con el que a veces se la confunde. No es propiamente una diosa con características personales definidas, es más bien un espíritu ubicuo dotado de atributos genésicos, regenerativos y de femineidad. *La Pacha Mama* en el mundo andino representa la fecundidad de las plantas y de los animales, es pródiga y tolerante pero puede ser también severa y castigar con la sequía, con el granizo o con la muerte de los animales si no se le ofrece el “pago” y los demás ritos que apenas exige.

Aún en la actualidad el culto a la *Pacha Mama* significa la experiencia más profunda de religiosidad vernácula, hacia ella se proyecta el alma andina llena de respeto, de veneración y gratitud pero

también de temor. Comúnmente se le dedica una amplia gama de ritos y sacrificios que varían de tiempo y lugar, los más simples con los que siempre se la honra y que califican bajo el nombre genérico de *pago a la Tierra* van desde acciones individuales cada vez que se toma chicha y se vierte una pequeña cantidad en el suelo antes de la primera libación, pasando por el acto de la primera invocación (*pucuy*) antes de “chacchar” la coca, hasta las formas del “despacho” (“alcansu”, “pagapu” etc.) que consiste en ofrecerle alimentos, cigarrillos, pan de san Nicolás, pastillas de colores, cuentas, rosarios, azúcar, incienso y otros objetos apreciados y en pequeñas porciones envueltos en papel, según quien los ofrece. Estas formas de “pago” por lo general son practicadas al iniciarse las siembras cuando se espera la lluvia al cortarse los surcos. Pero existen ritos mucho más complejos y elaborados para implorar la participación de la *Pacha Mama* y revitalizar los mitos que con ella se relacionan. La celebración anual de la *Pacha Tinca*<sup>309</sup> entre los indígenas de Cotabambas (Apurímac) dura tres días y consiste en una complicada sucesión de actos y fases rituales que incluyen el sacrificio de una llama. Ritos semejantes se realizan entre los criadores de llamas y alpacas en las punas de Moquegua y Atacama.

El culto a la *Pacha Mama* está animado de un profundo sentimiento de reciprocidad: el hombre andino siente que si algo recibe tiene que retribuirlo, sobre todo a quienes le dan la vida, lo protegen y le sirven de alimento. Nada más indicador como lo que escriben van Kessel y Condori Cruz cuando explican lo que significa el mundo para el campesino aymara: “El mundo es un todo vivo, un mundo-animado, que le exige respeto y cariño. Su trabajo es cultivar la vida del mundo en la chacra, en el ganado, en la casa ...”.\*

---

309 *Tincay* en quechua significa asperjar, rociar, asperjando con el dedo índice las gotas al aire y en dirección a la divinidad que se invoca. Este rito se hace con chicha u otro licor, nunca con agua. Toda forma ritual en honor de los *apus* y la *Pacha Mama* lleva el nombre de *tinca*.

\* En el manuscrito: Kessel y Condori, 1992: *Criar la vida*.

## ***Inti, El Sol***

*... el culto solar de los antiguos peruanos realiza una perfecta armonía entre la imagen y la vida, entre el sol como objeto físico de contemplación y el sol como encarnación propicia de potencias germinales y anímicas. Inti es el sol en la plenitud de su doble naturaleza: es el astro que brilla en el cielo y el antepasado legendario del Inca, el que infunde la vida en las plantas y el que impone a los hombres las reglas inviolables de la policía y del trabajo ...*

Mariano Iberico<sup>310</sup>

No necesita fe, se lo ve, se lo siente, está allí, da luz, da calor, da vida. El Sol ocupa sin duda el primer lugar entre todos los fenómenos celestes y no hubo pueblo ni cultura en el mundo antiguo que no *lo tuviera entre sus divinidades*.

En el antiguo Egipto el Sol era el ojo de *Ra*; en la India (*Súya*) de *Varuna*; en Grecia *Helio*, ojo de *Zeus*; en Escandinavia de *Odin* y en el Islam el ojo de *Allah*. Los babilonios eran adoradores del Sol y en la antigua Persia la adoración al Sol era parte del complejo culto a *Mitra*, que más tarde se extendió por todo el imperio romano. La diosa del sol, *Amaterasu*, es la divinidad más elevada del panteón sintoísta y tutelar de la casa imperial japonesa.

Pero, como dice Hans Biedermann,<sup>311</sup> el ámbito cultural antiguo más importante en el que se adoraba el Sol es sin duda el antiguo Perú, donde se lo tenía como antepasado y fundador del linaje o *panaca* de los incas. De la grandeza de este culto, veamos lo que dicen algunos cronistas sobre el Coricancha o Templo del Sol.

Pedro Cieza de León (1550) cuando se refiere al Templo del Sol escribe que:

---

310 Iberico Mariano: *Notas sobre el paisaje de la sierra*. P.L. Villanueva Editor. Lima, 1873, pp. 15-16.

311 Biedermann, Hans: *Diccionario de símbolos*. Ed. Paidós. Barcelona, 1996. p. 437.

Tenía este templo en circuyto más de quatroçientos pasos, todo cercado de una muralla fuerte, labrado todo el edificio de una cantería muy excelente de fina piedra muy bien puesta ... En toda España no he visto cosa que pueda compararse a estas paredes y postura de piedras sino a la torre que llaman de Calahorra ... / Más adentro estaban quatro casas no muy grandes labradas desta manera y las paredes de dentro y de fuera chapadas de oro y lo mismo el enmaderamiento; la cobertura era paja que servía por teja ... Avía dos escaños en los quales daba el sol en saliendo, y estaban las piedras sotilmente horadadas y puestas en los agujeros muchas piedras preciosas y esmeraldas. En estos escaños se sentaban los reyes ... / En la una destas casas que era la más rica estaba la figura del Sol, muy grande hecha de oro, obrada muy primamente, engastonada en muchas piedras ricas y estaban en aquella algunos de los bultos de los Yngas pasados que avian reinado en el Cusco, con gran multitud de tesoros ... En fin, era uno de los ricos templos que ovo en el mundo.<sup>312</sup>

Sobre este mismo templo Garcilaso de la Vega refiere en sus *Comentarios Reales* (1560):

Entre las cuales [construcciones] y en la que más se esmeraron, fue la casa y templo del Sol, que la adornaron de increíbles riquezas, aumentándolas cada Inca de por sí y aventajándose del pasado. Fueron tan increíbles las grandezas de aquella casa que no me atreviera yo a escribirlas si no la hubieran escrito todos los españoles historiadores del Perú ... / es de saber que el aposento del Sol es lo que ahora es la iglesia del divino S. Domingo ... / El altar mayor (digámoslo así para darnos a entender aunque aquellos indios no supieron hacer altar) estaba al oriente; la techumbre era de madera muy alta, porque tuviese mucha corriente; la cobija fue de paja porque no alcanzaron a hacer teja. Todas las cuatro paredes del templo estaban cubiertas de arriba debajo de planchas y tablones de oro. En el testero que llamamos altar

312 Cieza de León, Pedro: *Crónica del Perú. Segunda Parte*. Pontificia Universidad Católica del Perú-Academia de la Historia. Lima, 1986, pp. 80-81.

mayor tenía puesta la figura del Sol, hecha de una plancha de oro al doble más gruesa que las otras planchas que cubrían las paredes. La figura estaba hecha con su rostro en redondo y con sus rayos y llamas todo de una pieza ... Era tan grande que tomaba todo el testero del templo de pared a pared.<sup>313</sup>

Vale consignar también la referencia de Bernabé Cobo en su *Historia del Nuevo Mundo* (1610), quien escribe lo siguiente:

El edificio de este gran Templo era de la mejor fábrica que se halló en estas Indias; todo por dentro y fuera de curiosas piedras sillares, asentadas con gran primor sin mezcla, y tan ajustadas que no lo podían estar más ... / La pieza principal o (como lo diríamos a nuestro modo) la capilla mayor en la que estaba el altar del Sol y de los otros grandes dioses, tenía increíble riqueza; porque en lugar de tapicería estaba toda ella por dentro, techo y paredes, vestida y aforrada de láminas de oro; de donde se puede colegir la gran riqueza de este templo que era el mayor que se ha hallado en el ningún otro de este Nuevo Mundo. Fuera de muchas imágenes y estatuas que había de oro y plata, no tenía suma la vajilla y piezas destes ricos metales y cantidad de finísima ropa que en él habían recogido los Reyes Incas y aplicado al culto y servicio del Sol; de donde hizo sacar Atahualpa la mayor parte del gran rescate que en Cajamarca ofreció por su libertad al Marqués don Francisco Pizarro.<sup>314</sup>

Las civilizaciones que muestran cultos solares como las de Egipto, Babilonia, México, Persia, China, India, Grecia y el Imperio de los Incas estaban altamente organizadas y gobernadas por un monarca emperador o élite aglutinada que asumía el ideal del reino solar para justificar su posición. Por lo cual, como dice Elíade, puede

313 Garcilaso de la Vega, Inca: *Comentarios reales de los incas*. T. I. Cap. XX, p. 210. Editorial Mjosé M. Cajica Jr. Puebla, México, 1953.

314 Cobo, Bernabé: *Historia del Nuevo Mundo*, Libro XIII, Cap. XII. Biblioteca de Autores Españoles desde la formación del lenguaje hasta nuestros días. T. XCII. Vol. II. Ediciones Atlas. Madrid, 1964.

establecerse una correspondencia entre la supremacía de los cultos solares y las formas históricas de existir humano.<sup>315</sup>

El Sol era denominado *Inti*, aunque algunos autores, recogiendo un error de los cronistas, se refieren también a *Punchao* como a una encarnación del Sol.<sup>316</sup> Los incas establecieron su culto como religión imperial en la última fase de la civilización andina, tratando de expandirlo por todo el Tahuantinsuyo, levantándole templos en las “cabezas de provincia”, esto es, en los centros administrativos más importantes, edificaciones que conjuntamente con los *ac-llahuasi*, casa de las accllas, y los *ushnu*, tribunas desde las cuales se presidía las reuniones públicas, mostraban la presencia y autoridad del Estado.

En el Perú antiguo en todos los templos había un oráculo donde el sacerdote consultaba y escuchaba la voz de las huacas para transmitirla a sus adoradores. En este caso, era el *Uillac Umu* o sumo sacerdote quien consultaba con el Sol y lo que el Sol le ordenaba que dijese, recibiendo los sacrificios e interpretando los sueños, lo transmitía primero a la corte y después al pueblo. Debió existir una organización sacerdotal jerarquizada, pero sobre esta no hay noticias definidas.

En cuanto a las representaciones de Sol la información está muy mezclada y antojadiza, Guamán Poma habla de *Punchao* o Sol Joven de junio y de *Viracocha* o Sol Maduro de diciembre, distintos por su resplandor. Betanzos habla de una figura antropomorfa guardada en el templo y de otra, para el pueblo, labrada en piedra y cubierta de oro que estuvo puesta en la “plaza” principal.

315 Elíade, Mircea: *Tratado de historia de las religiones*. Ediciones Era. México, 1972, p. 124.

316 En realidad, *punchao* en quechua significa día, así se dice *punchaunintin cuna* para referirse a todos los días o *punchaucuna* a cada día. La divinidad de Punchao fue invención tardía, ya de la época colonial.

## ***Illapa, El Rayo***

Antes de que los incas impusieran el culto solar, la divinidad panandina más importante hasta la época de los imperios regionales fue el rayo. En la sierra norte en los reinos de Cuismanco y Huamachuco bajo la advocación de *Catequil*; en la sierra central entre huaris y llacuaces con la denominación de *Libiac* y en la sierra sur, en Cusco y Tiahuanaco, *Chuquilla* y después *Illapa*. El culto al Rayo fue mantenido por los incas junto al de los *mallquis* en el Templo del Sol. Bajo estas advocaciones el culto al Rayo es mencionado por los Agustinos, Sarmiento, Cabello, Molina, Polo de Albornoz, Arriaga, Ávila y otros como el culto panandino más importante “desde Quito hasta el Cusco y de la divinidad más temida entre los indios”.

El culto al Rayo y sus atributos, el relámpago y el trueno, estuvieron directamente relacionados con el poder vivificante de la lluvia, pero no era precisamente una cratofanía, es decir, no era el rayo mismo, sino el poder que lo producía y controlaba, como *Catequil* en la sierra norte, *Libiac* en la central e *Illapa* en el Sur. Todo parece indicar que cada configuración regional, con sus atributos respectivos, corresponden a una misma y antigua deidad panandina, la más importante de la sierra desde los tiempos del Formativo y la misma cuya representación está en la imagen de la Piedra de Chavín, así como en la de la Portada de Tiahuanaco y en otras representaciones análogas. *Catequil* estuvo representado por un personaje con gran tocado que mostraba en una mano una honda y en la otra un símbolo del tiempo, análogo al representado entre los incas. Al Rayo se le tributaba una ofrenda muy especial: el *mullu*, un elemento de importancia excepcional por su significado simbólico a través del cual se puede explicar en gran medida determinados mecanismos del control ideológico, político y económico en las sociedades andinas.

## **El culto a los antepasados**

Entre las creencias y ritos menos comprendidos por los españoles estuvieron los referentes a la muerte y el culto a los muertos. La

mentalidad de los occidentales no pudo concebir que la muerte entre los incas, como entre las demás sociedades del Perú antiguo, tenía sentido diferente al de los occidentales. A los antepasados no se los consideraba “muertos” en nuestro sentido del término, ellos seguían viviendo otro tipo de existencia mientras se conservasen sus restos. De allí el pavor de Atahualpa cuando los conquistadores quisieron quemarlo por hereje y aceptó el bautismo y el garrote para que lo enterraran. La función primordial de la *panaca* consistía en servir de corte al rey difunto cuya momia conservaba y mantenía su culto. Para la gente común no era gran preocupación que alguien quedara sin descendientes, pues honraban sus restos colocándolos en los cementerios de los ayllus (*chulpas* o *pucullos*), a los cuales acudían sus miembros en determinadas fechas llevándoles ofrendas.

Esta forma de supervivencia de los emperadores incas tuvo enorme trascendencia en el orden político y económico del imperio, no solo porque convirtió a los *mallquis* entre los objetos más sagrados del reino, cuyas momias eran veneradas en el propio templo del Sol, sino porque la *panaca* del monarca fallecido mantenía y usufructuaba los privilegios de su fundador, incluyendo el tributo de las etnias que había sometido, lo cual dejaba sin nada al inca que estaba en el trono. Esta institución, que se ha denominado *herencia partida*, de origen anterior a los incas, dejaba al nuevo inca en total falta de recursos por lo cual para vivir conforme a su rango, recompensar a sus funcionarios y dejar a su *panaca* los medios de perpetuar su memoria, se veía obligado a realizar nuevas conquistas, adquirir sus propias posesiones y reforzar su administración para así obtener más tierras cultivables, mano de obra y nuevos tributos.

## El espacio sagrado del Cusco

Sobre el Cusco consignan Pedro Sancho de la Hoz y Polo de Ondegardo que:

La ciudad del Cusco por ser la principal de todas donde tenían su residencia los señores, es tan grande y tan hermosa que sería

digna de verse aún en España y toda llena de palacios de señores porque en ella no vive gente pobre ... La mayor parte de estas casas son de piedra y están hechas con muy buen orden, hechas calles en forma de cruz, muy derechas, todas empedradas y por medio de cada una va un caño de agua revestido de piedra ... hay una fortaleza de tierra y de piedra muy hermosa; con sus ventanas grandes que miran a la ciudad y la hacen parecer más hermosa ... Los españoles que las ven dicen que ni el puente de Segovia, ni otro de los edificios que hicieron Hércules ni los romanos, no son cosas tan dignas de verse como esto ...<sup>317</sup>

... la ciudad del Cusco era casa y morada de dioses, e ansí no havía en toda ella fuente ny paso ny pared que no dixesen que tenya misterio como pareçe en cada manyfestación de los adoratorios de aquella ciudad y carta que dellos manifestaron que pasauan de cuatrocientos y tantos: todo esto duró hasta que vinieron los españoles...<sup>318</sup>

Los orígenes del Cusco, como los del propio Imperio de los Incas, se pierden en el mito y la leyenda. No obstante, suele aceptarse que las dinastías incaicas comenzaron hacia el año 1200 de nuestra era. La ciudad del Cusco fue la capital del imperio desde sus orígenes y el punto de partida de su expansión, salvo un breve y aún desconocido interregno cuando Huayna Cápac trasladó su residencia a Tumipampa (Ecuador), siguió siéndolo hasta el asentamiento de la colonización española del Perú. Además de lugar de residencia del inca y de la corte era un inmenso santuario. Solo en el Cusco y su comarca había por lo menos 350 santuarios públicos<sup>319</sup>.

---

317 “Relación para su majestad por Pedro Sancho de la Hoz” (1534). En: *Biblioteca Peruana* T.I, Editores Técnicos Asociados. Lima, 1968, pp. 328–329.

318 Polo de Ondegardo, Juan: *Informaciones acerca de la religión y gobierno de los Incas (...)* Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú. T. III. Lima. Ed. San Martí (Colección Urteaga-Romero), 1916, p. 55.

319 Bauer Brián S. (2000). *El espacio sagrado de los incas: el sistema de ceques del Cuzco*. Cusco, Centro Bartolomé de las Casas, p. 179.

Existe un significativo paralelismo entre el Cusco y Roma, se puede advertir como a partir de estas capitales se ensancharon y consolidaron las posesiones de los respectivos imperios. La expansión del Cusco, como la de Roma, estuvo respaldada por una administración muy eficiente, por una extraordinaria red de caminos y por un bagaje de conocimientos muy superior a los de los pueblos conquistados. En ambas capitales las conquistas eran programadas detalladamente y precedidas de una labor de espionaje, de la evaluación de toda clase de informes y de intensa propaganda.

En sus primeros tiempos el Cusco debió ser un modesto centro ceremonial, pero todos los incas construyeron palacios que habitaron junto con los miembros de sus panacas reales, de las cuales eran cabeza. La capital que vieron y admiraron los españoles en 1533 fue la que había delineado Pachacutec, quien, al decir de algunos cronistas, agrandó el templo del Sol, hizo construir andenes en las laderas de los cerros vecinos, desecó un pantano al norte del barrio residencial de los primeros incas, donde reformó la gran plaza ceremonial llamada Huacaypata.

La ciudad del Cusco fue concebida y trazada en forma de puma, con la cabeza coincidiendo con la fortaleza de Sacsayhuaman y la cola con la unión de los ríos Tullumayu y Huatanay. Consecuentemente el trazado de las calles para adaptarse a la topografía y a la cola del animal no permitió una sola manzana cuadrada y más bien una gran variedad de tamaños; sin embargo, las calles son siempre o casi siempre rectas.

Los incas tuvieron al Cusco como el centro del orden cosmológico andino, centro del que partieron los *ceques* como radios en relación con los cuales se estructuró el espacio sagrado del valle y de todo el imperio, y en relación también con el cual se formaron los barrios internos y externos de la ciudad partiendo desde el Templo del Sol o *Inti Cancha*. En los barrios céntricos se establecieron los ayllus reales (*panacas*) y los extremos estuvieron ocupados según su orientación por algunos grupos representativos de los pueblos conquistados y

por los funcionarios administrativos y sus servidores. El cronista Pedro Sancho de la Hoz refiere que la ciudad “estaba toda llena de palacios porque en ella no había gente pobre”. Otros cronistas dicen que en el Cusco solo vivían “orejones” descendientes de los incas. Dice Garcilaso que el primer barrio era el principal y se llamaba *Collcapata*, donde estaba el palacio de Manco Cápac, el Templo o Casa del Sol y que aquí se guardaban los tributos más importantes, pues su nombre deriva de *collca*, que quiere decir depósito, y *pata*, plaza, meseta o lugar. Otros barrios eran Contipata, Rimacpampa, Chaquilchoca y Pumachupan (Cola del Puma).

Los palacios, las casas y recintos que aún quedan en el Cusco son edificaciones sorprendentes cuyos muros suscitan el asombro de todos quienes los contemplan. Las junturas de las piedras, perfectamente ensambladas, le dan un aspecto original, grave y majestuoso. Para su construcción fueron necesarios muchos conocimientos, gran técnica y un enorme despliegue de masas obreras. Los arquitectos, verdaderos maestros por todo lo que se ve, fueron profesionales al servicio del Estado. Se destacan entre las más hermosas construcciones el Palacio de Pachacutec (que se denominó Casana) y los palacios de Pucamarca y Coricancha. Los españoles levantaron el templo de Santo Domingo sobre el Coricancha (Recinto de Oro), cuya riqueza era deslumbrante. Dicen algunas crónicas que Atahualpa mandó sacar de aquí muchas piezas de oro para su rescate.

En la ciudad del Cusco residían veinte ayllus, diez de la realeza y otros diez que no pertenecían a ella, probablemente de la llamada “nobleza de privilegio” conformada por jefes étnicos y altos funcionarios al servicio del Estado. Sobre la población del Cusco, según una relación de 1533 atribuida a Cristóbal de Molina, pero cuyo autor es probablemente Bartolomé de Segovia, se dice que la ciudad:

... era muy grande y muy populosa, de grandes edificios y comarcas. Cuando los españoles entraron por primera vez en ella, había gran cantidad de gente, sería pueblo de más de cuarenta

mil vecinos, solamente lo que tomaba la ciudad, que arrabales y comarcas, en derredor del Cusco a 10 o 12 leguas, creo yo que habría 200000 indios porque era lo más poblado de todos estos reinos ...”.

## **Fiestas y ritos**

La actividad social que denominamos *fiesta* nos permite comprender mejor las funciones capitales de la religión, ya que está asociada necesariamente con las esferas del culto y lo sagrado. La característica fundamental de la fiesta consiste en escaparse colectiva y solidariamente de la monotonía de la vida cotidiana hacia un estado temporal de actividad extraordinaria en el que hallan satisfacción diversas necesidades de orden psíquico. Como un intermedio en la rutina, la fiesta se convierte en un complemento de la vida, la adorna, le confiere el interés y la expectación que resultan imprescindibles para la persona, por sus funciones psíquicas, y para la comunidad por su valor expresivo como por las conexiones espirituales y sociales que establece, como función cultural. En la fiesta encuentran salida las tensiones acumuladas. En el clima de alegría, de esparcimiento y liberación que le son propios, se resuelven las emociones y deseos como formas configuradas de comportamiento.

Cuando se conjugan las características de la fiesta y los ritos del culto, los días consagrados adquieren una magnificencia especial y las representaciones rituales se convierten en algo más que realizaciones simbólicas, porque se tornan místicas. En este género de representaciones es algo invisible e inexpresado, pero su sentido se reviste de una forma esencial, bella y sagrada. Quienes participan de los cultos festivos y los actos solemnes están convencidos de su acción salvífica y purificadora y procuran un orden de cosas que es superior al orden corriente en el que viven. Pero además de estos factores importantes en el orden psíquico, existen otros igualmente significativos en el orden social: el patrón de fiestas ha servido y sirve en todos los pueblos y culturas como la más importante forma

corporativa de expresión social. Cada fiesta es como un microcosmos en el que se reflejan la estructura y la organización social de una colectividad.

Los cronistas hablan de la distintas fiestas que se realizaban entre los incas a través del año, el que estaba dividido en meses lunares y en relación con el recorrido del Sol por los solsticios y equinoccios, pero no están de acuerdo en su número, ni en la designación de los meses en los que se efectuaban. Así, por ejemplo, el padre Molina llama *huata* al año incaico y dice que los incas comenzaban a contarlo por el mes de mayo, que denominaban *haciacayllusqui*. Betanzos dice que el año comenzaba por enero, que denomina *Coyquis*, y El Palentino lo llama *Pura opiayquizs* y se refiere a mayo como *Aymorayquis*.

José de Acosta<sup>320</sup> dice que los incas tenían dos géneros de fiestas, unas ordinarias según los meses y otras extraordinarias que eran por causas de importancia que ocurrían cuando se coronaba un nuevo rey, cuando se comenzaba alguna guerra u otra causa de necesidad significativa. Las fiestas ordinarias se hacían en cada uno de los doce meses y en ellas se ofrecían sacrificios diferentes. En el primer mes, que llamaban *rayme* y correspondía a diciembre, hacían la primera fiesta y la principal que le llamaban *capacrrayme*, en la que se sacrificaban gran cantidad de llamas y se quemaban maderas olorosas. En esta fiesta se realizaba el *huarachicu*, un rito de transición en el cual se ponían las *huaras* (pañetes) a los jóvenes orejones como símbolo de madurez, se los azotaba con hondas, se les horadaban las orejas, se les untaba sangre el rostro y se les daba de comer *sancu* (harina de maíz) con sangre en señal de que se convertían en caballeros leales al Inca.

En el segundo mes, que llamaban *camay*, además de los sacrificios de camélidos, echaban cenizas a un arroyo rogándole que las

---

320 Acosta, Joseph de: *Historia natural y moral de las Indias*. Cap. 28. Fondo de Cultura Económica. México, 1962, pp. 267-270.

llevase hasta el mar “porque allí había de recibir el Viracocha aquel presente” (sic). Parece que era la fiesta dedicada al agua, a los ríos, a las lagunas y al mar porque, como hemos dicho, todo parece indicar que Huiracocha fue la divinidad creadora que trataron de implantar los religiosos españoles. En el tercero, cuarto y quinto meses también ofrecían sacrificios de cien llamas negras y pintadas. Otra fiesta se celebraba en el sexto mes y luna que llamaban *hatuncusqui aymoray*, correspondía a mayo y se celebraba la cosecha del maíz: “es cuando se trae el maíz de la era a la casa y se hacía la fiesta que hoy día es muy usada entre los indios que llaman *almoray*”.

En el séptimo mes que correspondía a junio y se llamaba *aucaucuzqui intirraymi* se celebraba la fiesta llamada inti raimi, que era la fiesta del Sol. Dice Acosta:

En este mes se hacían gran suma de estatuas de leña labrada y de quinua, todas vestidas de ropas ricas, y se hacía el baila que llamaban cayo, y en esta fiesta se derramaban muchas flores por el camino, y venían los indios muy embijados y los señores con unas patenillas de oro puestas en las barbas y cantando todos. Háse de advertir que esta fiesta cae cuasi al mismo tiempo que los cristianos hacemos la festividad del Hábeas Christi, y que en algunas cosas tiene alguna apariencia de semejanza, como es en las danzas o representaciones o cantares...<sup>321</sup>

El octavo mes se llamaba *chahua huarqui*, y en esta fiesta se sacrificaban y quemaban cien llamas, todas pardas “del color de vizcachas y este mes responde a nuestro julio”. El noveno mes se llamaba *iapaquis*, en el cual se sacrificaban cien llamas y se degollaban y quemaban mil cuyes “para que el hielo, y el aire y el agua y el sol no dañasen a las chacras”; parece que correspondía al mes de agosto. Según el padre Acosta:

---

321 Op. cit., p. 270.

El décimo mes se llamaba *coyaraymi* en el cual se quemaban otros cien carneros blancos y lanudos y en este mes que responde a septiembre se hacía la fiesta llamada *sitúa*. El undécimo mes se llamaba *homaraimi punchauquis*, en el cual sacrificaban otros cien carneros y si faltaba agua, para que lloviese ponían un carnero (una llama) todo negro atado a un llano, derramando mucha chicha al derredor y no le daban de comer hasta que lloviese, esto se usa también ahora en muchas partes por este mismo tempo que es por octubre. El último mes se llama *ayamara*, en el cual se sacrificaban otros cien carneros y se hacía la fiesta llamada *raimicantara rayquis*. En este mes que corresponde a noviembre se aparejaba lo necesario para los muchachos que se habían de hacer orejones en el mes siguiente ...<sup>322</sup>

## Ritos de pasaje o de transición

De la información de los cronistas puede reseñarse con certidumbre las funciones y naturaleza de algunos ritos, empezando por los de transición o de pasaje en la vida de los individuos, en los momentos claves de transición de uno a otro estado, como son en el nacimiento el contacto con la tierra y el baño lustral (*pacari yurisca*); después el primer corte de pelo o *rutuchicuy* en la segunda infancia; el *huarachicuy*, en el paso de la pubertad a la adultez; el *pantanacuy* o unión prematrimonial; el casamiento o *huarmiyacuy* y el enterramiento, *ayappanynin*. Así como los ritos iniciáticos de los sacerdotes y chamanes y los ritos que giran en torno a los sucesos de la comunidad, tales como los relacionados con las tareas agrícolas y los destinados a ahuyentar las sequías, heladas, plagas y enfermedades.<sup>323</sup>

322 *Ibíd.*

323 Enrique González Carré ha escrito un interesante libro, *Ritos de tránsito en el Perú de los Incas*, en el cual describe, analiza y explica el significado y función de los ritos de paso y sus variantes en el Tahuantinsuyo de los incas. Lluvia Editores. Colección Biblioteca Andina de Bolsillo. Lima, 2003.

## Sukankas y Ceques

Nos informa Carlos Williams que entre los cambios e innovaciones que introdujo Pachacutec en las estructuras de la sociedad incaica estuvo el calendario solar, basado en los movimientos del Sol, que reemplazó al viejo calendario lunar y que, como es lógico suponer, esta innovación se inició con la medición precisa de las diferentes etapas que marcaron el año solar y que para el efecto se construyeron los observatorios astronómicos que en las crónicas aparecen con la denominación de *sukankas*, que son unas torrecillas colocadas en determinadas crestas de los cerros que rodean al Cusco y servían para señalar las fechas de los solsticios, equinoccios y los pases del Sol por el meridiano del Cusco. Plantea Williams que los cálculos astronómicos y los de la participación del año en meses y semanas se codificaron en un *quipu* que con sus nudos y cordones fue proyectado en el terreno para conformar el sistema de *ceques* a los que se refieren algunos cronistas y que fue prolijamente descrito por Bernabé Cobo\*.

En un extraordinario trabajo posterior, aún inédito, basado entre otras en la crónica de Cristóbal de Molina, Carlos Williams establece las correspondencias astronómicas y calendáricas entre las fiestas y ritos celebrados por los incas, el calendario cristiano universal y el desplazamiento del Sol en el horizonte.

Fue Bernabé Cobo quien en su crónica *Historia del Nuevo Mundo* (1653), utilizando la información de algunos autores como Cristóbal de Molina, Juan Polo de Ondegardo o José de Acosta, así como de los extirpadores de idolatrías empeñados en destruir las huacas, escribió una relación de 328 huacas o lugares sagrados del Cusco y alrededores que incluían accidentes geográficos como piedras, manantiales, cerros o cosas que por diversas razones tuvieron alguna significación en la historia o en la mitología incaicas. Estos

---

\* En el manuscrito: Williams, 2001: 123-162.

sitios estaban divididos en grupos cada uno de los cuales se concebía dispuestos en 41 líneas imaginarias, *ceques* o direcciones definidas, que partían o quizá mejor que convergían en el Templo del Sol y conformaban un espacio simbólico que significaba la organización política, social y religiosa del Cusco, con proyección a todo el imperio (Cobo, 1964).

No fue en el Cusco el único lugar donde se estableció un sistema de ceques, en las sociedades del Perú antiguo se institucionalizaron diferentes sistemas de líneas, megaglifos, ceques o caminos y otras representaciones y orientaciones simbólicas gigantes que cumplían funciones referidas a la organización social, la producción, el culto y el gobierno. Cristóbal de Albornoz lo mismo que Polo de Ondegardo dicen que estos sistemas eran usados en todas las comunidades de la sierra y, como hemos visto en los casos de Nasca y Lambayeque, sabemos que también se dió en la costa.

Los incas dividieron al valle del Cusco en dos partes: *Anan Cusco* y *Urin Cusco* (Cusco Alto y Cusco Bajo) cada una de las cuales, a su vez, estaba dividida en Chinchaysuyu y Antisuyu en la parte superior y Collasuyu y Contisuyu en la inferior; divisiones que partían del Templo de Sol. Dice Cobo que los tres primeros cuadrantes, Chinchaysuyu, Antisuyu y Collasuyuyo tenían nueve ceques cada uno, pero que en estas líneas variaba el número de santuarios; así el Chinchaysuyo tenía por lo menos ochenta y cinco, el Antisuyo setenta y ocho y el Collasuyo ochenta y cinco. Describe Cobo 328 huacas, pero añade cuatro santuarios adicionales. Los ceques del Antisuyo así como del Chinchaysuyu y del Collasuyu formaban haces de tres líneas cada uno que se denominaban *collana*, *payan* y *collao* mientras que los del Continsuyo tenían cinco. Se sabe por otras fuentes que estas denominaciones se referían a ciertos órdenes de prestigio empezando por *collana*.

Tomando como base el sistema de *ceques* referidos por el padre Cobo, el etnohistoriador holandés Tom Zuidema ha señalado originales perspectivas de investigación aplicando el razonamiento

estructuralista a la comprensión del mundo andino y combinando métodos históricos y etnográficos. La más sugestiva propuesta de Zuidema es su apreciación de las crónicas como reflejo de una historia mítica, de allí que lo importante no serían los hechos que relatan sino los modelos de estructura que trasuntan. Sus ideas en torno a la organización dualista de las comunidades y a una posible diarquía en el gobierno, a las formas y relaciones de parentesco, así como a las obligaciones sociales en función de los *ceques*, si bien resultan, elaboraciones conceptuales difíciles de probar, muestran posibles caminos en la elucidación de las complejas instituciones incaicas. En sus libros *El sistema de ceques del Cusco* (1991) y *La civilización inca en Cusco* descubre, en un juego de artificios, nexos entre los mitos y los modelos de incorporación política de los pueblos conquistados a partir del parentesco con el soberano y señala, así mismo, cómo la organización temporal del *acllahuasi* —donde las mujeres fueron reclutadas y clasificadas por su belleza— está relacionada con la organización del espacio y los ritos que regulan tanto la vida política cuanto mítico-religiosa, lo mismo que con la administración del regadío, la organización temporal y el calendario.<sup>324</sup>

## Machu Picchu, La Ciudadela Escondida

Como la Acrópolis, como la Muralla China o como las Pirámides de Egipto, Machu Picchu es uno de los monumentos arqueológicos más famosos del mundo y la conjunción más armoniosa de una obra del hombre y su ambiente natural. Como testimonio de una potencialidad material y espiritual del pasado, pertenece no solamente a una civilización y a una época antigua, sino a las

---

324 Otros autores que han publicado importantes estudios sobre los ceques son: Brian S. Bauer en su libro *El espacio sagrado de los Incas. El sistema de ceques del Cusco* (2000) y Janette Sherbondy: “Los ceques, código de canales en el Cusco incaico” en *Allpanchis* 27: 39-73 (1986) y “Organización hidráulica y poder en el Cusco de los Incas” en *Revista Española de Arqueología Americana* 17: 117-153 (1987).

generaciones humanas de todos los tiempos. Y aunque el valor de este grandioso conjunto monumental sea inseparable de la antigua cultura del Perú, forma parte del patrimonio común de la humanidad entera.

Como dice Luis E. Valcárcel, el lugar fue escogido con extraordinario conocimiento de las condiciones y seguridad que ofrecía porque en pocas o ninguna comarca del Perú se ofrece un laberinto geográfico tan intrincado. Esa selección les permitió a los incas conservar su título hasta cuarenta años después de la muerte de Atahualpa en Cajamarca ejecutado por Pizarro.<sup>325</sup>

Las edificaciones de Machu Picchu corresponden al estilo inca imperial en el que se revela no solo su calidad estética, sino su contenido social y su significación religiosa. No fue exclusivamente un santuario ni un monasterio, pero como en todo centro importante tenía que haber templo, observatorio solar (*intiguatana*), palacio o residencia del jefe, residencia de las escogidas (*acllahuasi*) y alojamiento para los funcionarios civiles, militares y religiosos, lo mismo que viviendas para los artesanos y la gente de servicio. Debió tener una población inferior a la de las otras ciudades del Imperio. Se trata de un caso intermedio, más bien de una ciudadela, cuyo origen y funciones han sido objeto de diversas especulaciones.

Edificada en la cintura de dos impresionantes montañas –el viejo pico *Machu Picchu*, y el joven pico *Huayna Picchu*– como suspendida sobre escalofriantes precipicios, la ciudadela está rodeada de terrazas en diversos planos, conforme los accidentes de las laderas. Alrededor de una pequeña planicie central se hallan los adoratorios, palacios, habitaciones, depósitos y multitud de recintos, pasadizos y canales de agua construidos también en distintos niveles. La comunicación entre los planos de las edificaciones se realiza por medio de innumerables escalinatas, algunas labradas en la roca, otras hechas

---

325 Valcárcel, Luis E.: *Machu Picchu*. Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1976, p. 34.

en bloques de granito. Tiene diversos barrios que se diferencian por la calidad de la arquitectura, el esmero puesto en las piedras labradas y en el tamaño de los recintos.

En las excavaciones que se hicieron después de su descubrimiento en 1911 por el arqueólogo norteamericano Hiram Bingham, se llegó a establecer que de los 173 esqueletos encontrados 120 eran de mujeres y de estos el 60 por ciento corresponden a mujeres jóvenes, entre 15 y 30 años. Los esqueletos de los hombres son alrededor de 40 y el resto de niños entre 6 y 15 años. Hay pocos varones adultos y solo uno mayor de 40 años, pero sí mujeres mayores de 45 años. Algunos son dolicocefalos con deformación alargada y otros achata-da, tipos que no se dan juntos puesto que la deformación craneana es una manera de identificación étnica y el hecho de haberlos encontrado juntos sugiere que se trata, por lo menos, de dos tipos de gente que convivían en la ciudadela, probablemente mitimaes tanto de la costa como aymaras. Estos hallazgos parecen confirmar la hipótesis de que frecuentemente la población de las ciudades incaicas estaba constituida principalmente por las mujeres del *acllahuasi*. Los hombres eran funcionarios, sacerdotes, mitimaes y en su mayoría agricultores que iban a la ciudad por ciertos períodos. Los restos de los varones en Machu Picchu eran, al parecer, en su mayoría de mitayos que habían muerto en el servicio.

Machu Picchu ofrece una visión increíble y portentosa, pues resulta difícil explicar cómo en las cimas de esa geografía, tan agreste y aparentemente inaccesible, los antiguos peruanos pudieron edificar, como un nido de águilas, tan extraña ciudad de piedra. Indudablemente es uno de los lugares más interesantes del mundo donde la impresionante belleza natural sirve de marco espléndido a una asombrosa obra del hombre.



## BIBLIOGRAFÍA

- ACOSTA, Joseph de (1962). *Historia natural y moral de las Indias*. Fondo de Cultura Económica. México.
- ADAMS, Robert (1964). “Los orígenes de la agricultura”. En Sol Tax (ed) *Antropología, una nueva visión*. Norma. Cali, Colombia.
- AGUSTINOS (Relación de los agustinos de Huamachuco, 1561) (1992). *Relación de la religión y ritos del Perú hecha por los padres Agustinos*. Edición, estudio preliminar y notas de Lucila Castro de Trelles. Pontificia Universidad Católica. Lima.
- ALVA, Walter (1990). “The Moche of Ancient Peru. New Tomb of Royal Splendor”. En: *National Geographic*. Vol 177, nº 6 (June).
- ALVA, Walter y Susana (1984). “Geoglifos del Formativo en el Valle de Saña”. En *El Lundero*, suplemento cultural del diario *La Industria*. Trujillo.
- ALVA, Walter y DONAN, C. A. (1993). *Tumbas reales de Sipán*. University of California Fowler. Museum of Cultural History. Los Angeles.
- ARRIAGA, Joseph (1916). *Extirpación de la idolatría en el Perú* (1621) XXXII. En: Colección de Libros y Documentos referentes a la Historia del Perú. Publicada por Carlos A. Romero y Horacio H. Urteaga. Lima.
- BAGBY, Philip (1959). *La cultura y la historia*. Taurus. Madrid.
- BENAVIDES CALLE, Mario (1984). *Carácter del estado Wari*. Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga. Ayacucho, p. 108.
- BENNETT, Wendell C. (1956). *Excavaciones en Tiahuanaco*. Biblioteca Paceña. Municipalidad de La Paz.

- BETANZOS, Juan de (1987). *Suma y narración de los incas*. Transcripción, notas y prólogo de María del Carmen Martín Rubio. Ediciones Atlas. Madrid.
- BIEDERMANN, Hans (1996). *Diccionario de símbolos*. Paidós.
- BOAS, Franz (1940). "Mitology and Folk-Tales of the North American Indias". En: *Race, Language and Culture*. Nueva York.
- BONAVIA, Duccio (1974). *Richata Quelcani. Pinturas murales prehispánicas*. Fondo del Libro del Banco Industrial del Perú. Lima.
- (1982). *Los Gavilanes, mar, desierto y oasis en la historia del hombre*. Corporación Financiera de Desarrollo-Instituto Arqueológico Alemán. Lima.
- (1991). *Perú, hombre e historia. De los orígenes al siglo XV*. Edubanco, Lima.
- (1996). *Los camélidos sudamericanos. Una introducción a su estudio*. Instituto Francés de Estudios Andinos. Lima.
- BONAVIA, Duccio y GROBMAN, Alex (1978). "El origen del maíz andino". En *Americanistische Studien*. R. Hartman y U. Oberen, eds. Vol. 20. Haus Völker und Kulturen.
- BONNIER, Elisabeth (1982). "Piruru, nuevas evidencias de ocupación temprana en Tantomayo, Perú". En: *Gaceta Arqueológica Andina*, 8-89. Lima.
- (1985). "Un ejemplo de crono-estratigrafía en un sitio con superposición arquitectónica: Piruro-Unidad I/2". En: *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, 14 (3-4). Lima.
- (1987). "Les Architectures précéramics dans la cordillère des Andes. Piruro face a, la diversité des données". En: *L'Anthropologie*, 91 (4): 889-904. París.
- BRACK EGG, Antonio (1986). "Ecología de un país complejo". En: *Gran Geografía del Perú*. Vol. II. Manfer-Juan Mejía Baca. Lima.
- (2003). *Diez mil años de domesticación*. Bruño. Lima.
- BROWMAN, David (1978). "Toward the development of the Tiwanaku State". En: *Advances in Andean Archaeology*. Mouton Publishers. The Hague. París.
- (1982). "Tiwanaku: Developmen of Interzonal Trade and Economic Expansion in the Altiplano". En: *Proceedings of the 44th Congress of Americanists*. BAR. International Series. Manchester.
- BURGER, Richard (1992). *Emergencia de la civilización en los Andes. Ensayos de interpretación*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima.
- (1998). *Excavaciones en Chavín de Huántar*. Pontificia Universidad Católica del Perú.

## BIBLIOGRAFÍA

- BURGER, Richard y Lucy SALAZAR-BURGER (1985). "The Early Ceremonial Center of Huaricoto". En *Early Ceremonial Architecture in the Andes*. Dumbarton Oaks. Research Library and Collection. Washington D.C.
- CABELLO DE VALBOA, Miguel (1951). *Miscelánea antártica* (1586) Instituto de Etnología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima.
- CALANCHA, Antonio de la (1974). *Crónica moralizada* [1638]. Transcripción, estudio crítico y notas de Ignacio Prado Pastor. T. VI. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima.
- (1977). *Crónica moralizada* [1638]. Transcripción, estudio crítico y notas de Ignacio Prado Pastor. T. IV (7). Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima.
- CAMPANA, Cristóbal (1993). Una deidad antropomorfa en el Formativo Andino. A & B S.A. Editores. Lima.
- (1995). *Arte Chavín, análisis estructural de formas e imágenes*. Universidad Nacional Federico Villarreal.
- CAMPANA, Cristóbal y MORALES, Ricardo (1997). *Historia de una deidad mochica*. Editorial A&B S.A. Lima.
- CANETTI, Elías (1977). *Masa y poder*. Muchnik Editores. Barcelona.
- CAPPLE, Eliot. (1970). *El hombre cultural y el hombre biológico*. Agencia para el Desarrollo Internacional. México.
- CARDICH, Augusto (1980). "Origen del hombre y la cultura andinos". En: *Historia del Perú*. T. 1. Juan Mejía Baca, ed. Lima.
- (2003). *Hacia una prehistoria de Sudamérica. Culturas tempranas en los andes centrales y de Patagonia*. Universidad de La Plata.
- CARRIÓN CACHOT, Rebeca (1948). "La cultura Chavín, dos nuevas colonias: Kuntur Wasi y Ancón". En: *Revista del Museo Nacional de Antropología y Arqueología*. Vol. 2. Nº 1. Lima.
- CASO, Alfonso (1953). *El Pueblo del Sol*. Fondo de Cultura Económica, México.
- CASSIRER, Ernest (1963). *Antropología filosófica*. Fondo de Cultura Económica. México.
- CIEZA DE LEÓN, Pedro (1945). *Crónica del Perú*. Espasa Calpe. Madrid.
- (1945). *Crónica del Perú* (Primera parte). Cap. LXXXI Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima.
- (1986). *Crónica del Perú*. Segunda parte. Pontificia Universidad Católica del Perú-Academia de la Historia. Lima.

- COBO, Bernabé (1964). *Historia del Nuevo Mundo*. Biblioteca de Autores Españoles desde la formación del lenguaje hasta nuestros días. Cap. XII, Cap. XVI. Libro XIII. T. XCII. 21. Vol. II. Ediciones Atlas. Madrid.
- CONRAD, Geoffrey y DEMAREST, Arthur (1982). *Religion and Empire*. Cambridge University Press.
- (1988). *Religión e imperio*. Alianza Editorial. Madrid.
- CORDY-COLLINS, Alana (1999). “La sacerdotisa y la ostra: ¿Queda resuelto el enigma del Spondylus?” En: *Spondylus ofrenda sagrada y símbolo de paz*. Fundación Telefónica. Lima.
- COOK, Anita G. (1994). *Wari y Tiawanaku: entre el estilo y la imagen*. Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima.
- CHAPPLE, Eliot (1970). *El hombre cultural y el hombre biológico*. Agencia para el Desarrollo Internacional. México.
- CHAUCHAT, Claude (1977). “El Paijanense de Cupisnique”. En: *Revista del Museo Nacional*, t. LXIII. Lima.
- CHAUCHAT, Claude y ZEVALLOS QUIÑONES, Jorge (1971). “Una punta de cola de pescado procedente de la costa norte del Perú” *Ñaupá Pacha*, 17- Berkeley, California.
- CHILDE, Gordon V. (1956). *Qué sucedió en la historia*. Ed. Leviatán. Buenos Aires.
- (1975). *Los orígenes de la civilización*. Fondo de Cultura Económica. Brevariarios. México.
- DIOSES Y HOMBRES DE HUAROCHIRI (1598?). Narración quechua recogida por Francisco de Ávila. Edición bilingüe. Traducción castellana de José María Arguedas. Estudio bibliográfico de Pierre Duviols. Museo Nacional de Historia e Instituto de Estudios Peruanos. 1966. Lima.
- DOLLFUSS, Oliver (1981). *El reto del espacio andino*. Perú Problema N° 20. Instituto de Estudios Peruanos. Lima.
- DONNAN, Christopher y Mc CLELAND, Donna (2001). “Los artistas Moche”. En: *Arqueológicas*, N° 25. Museo Nacional de Antropología, Arqueología e Historia. Lima.
- DUVIOLS, Pierre (1967). “Un inédit de Cristóbal de Albornoz: La instrucción para descubrir todas las huacas del Pirú y sus camayocs y haciendas”. En: *Journal de la Société des Américanistas*. T. LVI. París.

## BIBLIOGRAFÍA

- ELÍADE, Mircea (1960). *El chamanismo*. Fondo de Cultura Económica. México.
- (1967). *Lo sagrado y lo profano*. Guadarrama. Madrid.
- (1968). *Mito y realidad*. Guadarrama. Madrid.
- (1972). *Tratado de Historia de las religiones*. Ediciones Era. México.
- DURKHEIM, Emile (1964). *La división del trabajo social* (1893). Ed. Shapire. Buenos Aires.
- ENGEL, Frédéric André (1957). “Sites et Établissements sans Céramique de la Côte Péruvienne”. *Journal de la Société des Américanistes*, Nouvelle série, t. XLVI. Paris.
- (1966). *Geografía humana prehistórica y agricultura precolombina en Quebrada de Chilca*. Universidad Agraria La Molina. Lima.
- (1987). *De las begonias al maíz. Vida y producción en el Perú antiguo*. Centro e Investigación de Zonas Áridas (CIZA), Universidad Agraria La Molina. Lima.
- FALCÓN, Francisco (1943). “Daños que se hacen a los indios”. En: Colección *Los pequeños grandes libros de la historia americana*. T. X. Publicada por Francisco A. Loayza. Lima.
- FELDMAN, Robert A. (1985). “Pre-ceramic Corporate Architecture: Evidence for the Development of Non-Egalitarian Social Systems in Peru”. En *Early Ceremonial Architecture in the Andes*. Dumbarton Oaks Research Library and Collection. Washington D.C.
- FEUERBACH, L. (1957). *The Essence of Christianity*. Harper. Nueva York.
- FLANERY, Kent (1973). “The Origins of Agriculture”. En: *Annual Review of Anthropology*. Vol. 2. B.B. Siegel. A.R. Velas y S.A. Tyler Edits. Palo Alto, California.
- FORTES, Meyer (1945). *The Dynamics of Clanship among the Tallens*. Oxford University Press.
- FRANCO JORDÁN, Régulo et al. (2001). “La Huaca de Cao Viejo en el complejo el Brujo. Una contribución al estudio de los mochicas en el valle de Chicama”. En: *Arqueológicas*, N° 25. Museo Nacional de Arqueología Antropología e Historia. Lima.
- FUNG, Rosa (1972). “Las Aldas, su ubicación dentro del proceso histórico en el Perú”. En: *Dédalo*. Sao Paulo.

- GARCILASO de la VEGA, Inca (1953). *Comentarios reales de los incas* (1616). T. I. Cap. XX. Editorial José M. Cajica. México.
- GASPARINI, Graciano y MAGOLIES, Luise (1977). *Arquitectura inca*. Centro de Investigaciones Históricas y Estéticas de la Arquitectura y Urbanismo de la Universidad Central de Venezuela. Caracas.
- GAYTON, Ana y KROEBER, Alfred (1927). "The Uhle Pottery Collection from Nasca". En: *Publications in American Archaeology and Ethnology*. University of California. Vol. 24. N° 1. Berkeley.
- GONZÁLES, Alberto Rex (1982). "Las provincias incas del antiguo Tucuman". En: *Revista del Museo Nacional*. Lima.
- GONZALES CARRÉ, E., BRAGAYRAC, D. E. et.al. (1995). *El templo mayor de Wari*. Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga. Ayacucho.
- GONZALES GARCÍA, Emilio y LAGE, Richard (1964). "¿Vivieron en Toquepala los primeros hombres del Perú?". En: *El Mensajero*, año VII, N° 69. Toquepala.
- GRIEDER, Terence (1976). "A date sequence of building and pottery of Las Haldas" En: *Ñaupá Pacha*, 13.
- (1987). *La Galgada, Perú: A Preceramic Cultura in Transition*. Austin, University of Texas Press.
- GRIEDER, Terence y BUENO, Alberto (1985). "Ceremonial Architecture of La Galgada". En: *Ceremonial Architecture in the Andes*. Dumbarton Oaks. Washington D.C.
- (1988). "La Galgada: Peru before pottery". En: *Archaeology* 34 (2).
- HARDOY, Jorge E. (1964). *Ciudades precolombinas*. Ediciones Infinito. Buenos Aires.
- HARRIS, Marvin (1992). *Caníbales y reyes. Los orígenes de las culturas*. Alianza Editorial. Madrid.
- HOCQUENGHEM, Anne-Marie (1987). *Iconografía mochica*. Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima.
- (1992). "Rutas de entrada del *mullu* en el extremo norte del Perú". En: *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines* 3. Lima.
- (1999). "En torno al *mullu*, manjar predilecto de los poderosos inmortales". En: *Spondylus: ofrenda sagrada y símbolo de paz*. Fundación Telefónica del Perú. Lima.

## BIBLIOGRAFÍA

- HORKHEIMER, Hans (1947). "Las plazuelas, rayas y figuras prehispánicas en las pampas y crestas de la hoya del Río Grande". En: *Revista de la Universidad Nacional de Trujillo*. Época II. N° 1. Trujillo.
- HUERTAS, Lorenzo (1981). *La religión de una sociedad rural andina (Siglo XVII)*. Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga. Ayacucho.
- HYSLOP, Jhon (1984). *The Inka Road System*. Academia Press. Inc. Orlando y Londres.
- IBERICO, Mariano (1973). *Notas sobre el paisaje de la sierra*. P. L. Villanueva Editor. Lima.
- ISELL, Jhon (2001). "Crecimiento y desarrollo de la capital imperial". En: *Wari. Arte precolombino peruano*. Centro Cultural el Monte. Sevilla, p. 107.
- ISELL, William H. (1985). "El origen del Estado en el valle de Ayacucho". En: *Revista Andina*. Año 3, N° 18. Cusco.
- (2001a). "The Prehistoric Grounds Drawings of Peru". En: *Precolumbian Archaeology*. Ed. E. Willey y J. Sabloff. San Francisco.
- (2001b). "Huari: crecimiento y desarrollo de la capital imperial". En: *Wari. Arte precolombino peruano*. Centro Cultural el Monte. Sevilla.
- JAMES, E.O. (1973). *La religión del hombre prehistórico*. Guadarrama. Madrid.
- (1975). *Historia de las religiones*. Alianza Editorial. Madrid.
- JENSEN, A.E. (1986). *Mito y culto entre los pueblos primitivos*. Fondo de Cultura Económica, México.
- JIJÓN Y CAAMAÑO, Jacinto (1918). *Nota acerca de los incas en el Ecuador*. Quito.
- KAUFFMANN, Federico (1990). "Oro de Lambayeque". En: *Lambayeque. Colección Arte y Tesoros del Perú*. Banco de Crédito del Perú. Lima.
- KOLATA, Alan L. (1983). "Tiwanaku, portrait of and Andean Civilization". En: *Bulletin, Field Museum of Natural History*, 52 [8]: 13-28. Chicago.
- KOSOK, Paul (1965). *Life, Land and Water in Ancient Peru*. Long Island University Press. Brooklyn.
- KUTSCHER, Gerdt (1970). "Arte antiguo en la costa norte del Perú". En: *100 años de arqueología en el Perú*. Instituto de Estudios Peruanos. Edición de Petróleos del Perú. Lima.

- LARCO HOYLE, Rafael (1962). *La divinidad felínica de Lambayeque*. Lima.
- LÁVALLÉ, Danièle et al. (1995). *Telarmachay. Chasseurs et pasteurs Préhispaniques des Andes*. Editions Recherche sur les Civilisations. T. I. Paris.
- LATHAP, Donald P. (1973). "Gifts on the Caiman: some thought on the subsistence basis of Chavín" En: *Variations in Anthropology*. Urbana. Illinois Archaeology Survey.
- LEVI-STRAUSS, Claude (1963). "The baear and the barber". En: *The Journal of Royal Anthropological Institute*. Londres.
- (1964). *El pensamiento salvaje*. Fondo de Cultura Económica. México.
- LUMBRERAS, Luis G. (1969). *De los pueblos, las culturas y las artes del antiguo Perú*. Moncloa-Campodónico. Lima.
- (1972). *Los orígenes del Estado en el Perú*. Milla Batres. Lima.
- LYNCH, T. F. (1980). "Guitarrero Cave, Early Man in the andes". En: *Studies in Archeology*. Academic Press. Nueva York.
- (1983). "The Paleo-Indians". En: *Ancient South Americans*. J. D Jennings, W. F. Freeman. Edts. San Francisco.
- LYNCH, Thomas y KENETH A. R. Kenneky (1970). "Early human cultural and skeletal remains from Guitarrero Cave, northern Peru". En: *Science*. Vol. 169, N° 3952.
- LLANGOSTERA, A. (1976). "El Tahuantinsuyu y el control de las relaciones complementarias". En: *Actas del Congreso Internacional de Americanistas*.
- MacNEISH, Richard, et. al. (1970). *Second Annual of the Ayacucho Archaeological-Botanical Project*. Robert. S. Peabody Fundacion for Archaeological Philips Academy. Andover Mas.
- MAKOWSKI, Krzysztof (1994). "La figura del oficiante en la iconografía mochica: shamán o sacerdote". En: *En el nombre del Señor. Shamanes, demonios, curanderos del norte del Perú*. Biblioteca Peruana de Psicoanálisis-Seminario Interdisciplinario de Estudios Andinos. Lima.
- MARCOS, Jorge (1992). "De ida y vuelta a Acapulco con mercadería de *mullu*". En: *Arqueología de la costa ecuatoriana*. Nuevos enfoques. Vol. 1 Escuela Politécnica del Litoral.
- MARÍAS, Julián (1998). *Antropología metafísica*. Alianza Editorial. Madrid.
- MATOS MENDIETA, Ramiro (1975). "Prehistoria y ecología humana en las punas de Junín" En: *Revista del Museo Nacional*, t. XII. Lima.

BIBLIOGRAFÍA

- MATZUZAWA, Tsugio (1977). "The formative site of Las Haldas, Peru: Architecture, Chronology and economy". En: *American Antiquity*, 43.
- MAUSS, Marcel (1924). "Essai sur le Don, forme archaïque de l' échange". En: *Année Sociologique*, T. I. París.
- McEWAN, Gordon (1945). "Investigaciones en la cuenca de Lucre". En: *Gaceta arqueológica andina*. N° 9. Instituto de Estudios Arqueológicos. Lima.
- (1946). "Investigations in Pikillacta site: A provincial Huari Center in the Valley of Cusco". En: *Huari Administrative Structure. Prehistoric Monumental Architecture*. Dumbarton Oaks Research Library and Collection. Washington.
- MEDDENS, Frank y COOK, Anita G. (2001). "La administración Wari y el culto a los muertos: Yako, los edificios en forma de "D" en la sierra sur central del Perú". En: *Wari. Arte precolombino*. Centro Cultural el Monte. Colección América. Sevilla.
- MEJÍA XESSPE, Toribio (1940). "Acueductos y caminos antiguos en la hoya del Río Grande de Nazca". En: *Actas y trabajos científicos del XXVII Congreso Internacional de Americanistas (1939)* Vol. I.
- MELKO, Matthews (1969). *The nature of civilization*. Poster Sargent. Boston.
- MEILLASEAUX, Claude (1959). "Essai d'Interprétations du Phénomène Economique dans Sociétés Traditionnelles d'Auto Subsistance". En: *Cahier D'Etudes Africaines*, 4.
- MENZEL, Dorothy (1968). *La cultura Huari*. Compañía de Seguros y Reaseguros Peruano Suiza. Lima.
- MITHEN, Steven (1998). *Arqueología de la mente*. Crítica Drakontos, Barcelona.
- MORRISON, Tony (1978). *Patways to the Gods. The Mystery of Nazca Lines*. Air Mail and Peruvian Times. Lima.
- MUELLE, Jorge C. (1969). "Las cuevas y pinturas de Toquepala" En: *Mesa Redonda de Ciencias Prehistóricas y Antropología*, t. II. Seminario de Antropología. Instituto Riva Agüero. Lima.
- MURRA, John V. (1975). *Formaciones económicas y políticas del Mundo Andino*. Instituto de Estudios Peruanos. Lima.
- (1978). *La organización económica del Estado Inca. Siglo Veintiuno*. México.
- NARVÁEZ, Alfredo (2001). *Dioses, encantos y gentiles*. INC Lambayeque. Museo de sitio Túcume.

- NÚÑEZ JIMÉNEZ, Antonio (1986). *Petroglifos del Perú. Panorama del Arte Rupestre*. Proyecto Regional del Patrimonio Cultural y Desarrollo PNUD-UNESCO. Editorial Científico Técnica., IV vol. La Habana.
- OCHATOMA PARAVICINO, José y CABRERA ROMERO, Martha (2001). “Ideología religiosa y organización militar en la iconografía del área ceremonial de Conchopata”. En: *Wari. Arte precolombino peruano*. Centro Cultural El Monte. Sevilla.
- ONUKI, Yoshio (1993). “Las actividades ceremoniales tempranas en la cuenca del Alto Huallaga y algunos problemas generales”. En: *El mundo ceremonial andino*. Seri Ethnological Studies, N° 37. National Museum of Ethnology. Osaka.
- OSSA, Paul (1978). “Paijan in Early Andean Prehistory: the Moche Valley, pevidence”. En: *Early Man in American from a Circum-Pacific Perspective*. A.L. Bryan, ed. Occasional Paper 1. of the Department of Anthropology. University of Alberta. Canada.
- PARSSINEN, Martti (2003). *Tawantinsuyu. El estado inca y su organización política*. Instituto Francés de Estudios Andinos-Pontificia Universidad Católica del Perú-Embajada de Finlandia. Lima.
- PIVATEAU, Jean (1962). *El origen del hombre*. Herder. Barcelona.
- POLO DE ONDEGARDO, Juan (1916). *Informaciones acerca de la religión y gobierno de los Incas (1571) (...) Colección de libros y documentos referentes a la Historia del Perú*. T. III. Ed. San Marti (Colección Urteaga-Romero) Lima. 1916.
- PORRAS BARRENECHEA, Raúl (1953). *Fuentes históricas peruanas*. Juan Mejía Baca y P. Villanueva, Lima.
- POSNANSKI, Arthur (1946). *Tiahuanacu, the cradle of American man*. J.J. Agustín. Nueva York; Tiahuanacu, la cuna del hombre americano. Vols. III, IV. Ministerio de Educación. La Paz, Bolivia.
- POZORKI, Tomas (1975). “Complejo Caballo Muerto. Los frisos de barro de la Huaca de Los Reyes”. En *Revista del Museo Nacional*, t. XLI. Lima.
- POZORSKI, Tomas y POZORSKI, Shelia (1994). “Sociedades complejas tempranas y el universo ceremonial en la costa nor-peruana”. En: *El mundo ceremonial andino*. Editorial Horizonte. Lima.
- (1996). “Venntilate Hearth Structures in the Casma Valley, Peru”. En: *Latin American Antiquity*, 7 (4).

## BIBLIOGRAFÍA

- PRATT FAIRCHILD, Henry (1960). *Diccionario de Sociología*. Fondo de Cultura Económica. México.
- PROTSCH, Reiner y BERGER, Rainer (1973). "Earliest Radiocarbon dates for Domesticated Animals" *Science*, 179.
- PULGAR VIDAL, Javier (s.f.). *Geografía del Perú. Las ocho regiones naturales del Perú*. Editorial Universo. Lima.
- RAFINO, Rodolfo (1981). *Los Incas del Kollasuyu*. Ramos Americana Editores. La Plata.
- RAVINES, Rogger (s.f.). *El precerámico peruano*. Documento inédito.
- (s.f.). *Pachacamac, santuario universal*. Editorial Los Pinos E.I.R.L. Lima.
- (1980). *Chanchan, metrópoli Chimú*. Instituto de Estudios Peruanos. Lima.
- (1982). *Panorama de la arqueología andina*. Instituto de Estudios Peruanos. Lima.
- (1984). *Arte rupestre en el Perú. Inventario general*. Instituto Nacional de Cultura. Lima.
- (1994). "Las culturas preincaicas. Arqueología del Perú". En: *Historia General del Perú* t. II. Editorial Brasa. Lima.
- RAVINES, Rogger e ISBELL, William (1975). "Garagay: sitio ceremonial temprano el valle de Lima". En: *Revista del Museo Nacional*, t. ALI. Lima.
- REICHE, María (1955). "Prehistoric Ground Drawings in Peru". En: *Photographie und Forschung: The context in the service of science*. Vol. 6, N° 4.
- REINGHARD, Jhon (1988). *Líneas de Nazca. Un nuevo enfoque sobre su origen y significado*. Editorial Los Pinos. Lima.
- RELACIÓN DE LOS AGUSTINOS DE HUAMACHUCO (1992). Edición, estudio preliminar y notas de Lucila Castro de Trelles. Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima.
- ROSTWOROWSKI, María (1975). "Pescadores, artesanos y mercaderes del Perú prehistórico" En: *Revista del Museo Nacional*. T. XLI. Lima.
- ROWE, John H. (1970). "El reino de Chimor". En: *100 años de arqueología del Perú*. IEP - Petróleos del Perú. Lima.
- (1972). "El arte de Chavín, estudio de sus formas y su significado". En: *Historia y Cultura*, 6. Instituto Nacional de Cultura. Lima.

- SANCHO DE LA HOZ, Pedro. (1968). "Relación hecha para su Majestad... (1534)". En: *Biblioteca Peruana*. T. I. Lima.
- SAPIR, Edward (s.f.). "Symbols". *Encyclopedia of Social Sciences*. XIV. Macmillan. Nueva York.
- SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro (1942). *Historia de los incas* (1572). Emecé Editores. Buenos Aires.
- SÉJOURNÉ, Laurette (1957). *Pensamiento y religión en México antiguo*. Fondo de Cultura Económica, México.
- SHADY SOLIS, Ruth (1997). *La ciudad sagrada de Caral-Supe en los albores de la civilización en el Perú*. Universidad Mayor de San Marcos. Lima.
- (2003). *La ciudad sagrada de Caral-Supe. Los orígenes de la civilización y la formación del Estado prístino en el Perú*. Instituto Nacional de Cultura. Lima.
- (2003). *Caral, la ciudad de fuego sagrado*. Interbank. Centura Sap. Lima.
- SHIMADA, Izumi (1981). "Temples of time: the ancient burial and religious of center of Batan Grande". En: *Archaeology*. Vol 34, N° 1. Brattleboro.
- (1992). *Cultura Sicán. Dios, riqueza y poder en la costa norte del Perú*. Edu-banco. Lima.
- SILVA SANTISTEBAN, Fernando (1978). "El tiempo de los cinco días en los mitos de Huarochiri". En: *Historia, problema y promesa, homenaje a Jorge Basadre*, Vol. 1. Universidad Católica del Perú. Lima.
- (1982). "El reino de Cuismanco". En: *Revista del Museo Nacional*, t. XLVI. Lima.
- (1986). "La lengua culle de Cajamarca y Huamachuco". En: *Historia de Cajamarca*, t. II. *Etnohistoria y lingüística*. Instituto Nacional de Cultura – Corporación de Desarrollo de Cajamarca. Perugraph Editores. Lima.
- (1991). "Los geoglifos de Nasca: extrañas formas de poder". En: Separata de la revista *Lienzo*, N° 11. Universidad de Lima.
- (2004). "Occidente y el mundo andino". En: *Anuario de Ciencias de la Religión*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos-Concytec. Lima.

#### BIBLIOGRAFÍA

- SILVA SIFUENTES, Jorge (2000). "Origen de las civilizaciones andinas". En *Historia del Perú*. Lexus. Lima.
- SIMMEL, George (1939). *Sociología. Estudio sobre las formas de socialización*. Espasa-Calpe. Argentina. Buenos Aires.
- STRONG, Duncan (1957). "Paracas, Nasca and Tiahuanaco id cultural relationships in South Coastal Perú". En: *Memoirs of the Society of American Archaeology*, n° 13, American Antiquity. Vol. 23, N° 4. SALT Lake City.
- TAURO DEL PINO, Alberto (1987). *Enciclopedia ilustrada del Perú*. Tomo III. Ed. Peisa. Lima.
- TELLEMBACH, Michael (1984). *Las excavaciones en el asentamiento formativo de Monte Grande. Valle del Jequetepeque en el norte del Perú*. Materialien zur Allgemeinen und Vergeichen Archaology 39. Verlag C.H. Beck.
- TEMPLE, Ella Dunbar (1937). "La descendencia de Huayna Capac". En: *Revista Histórica*. Lima.
- TERADA, Kazuo y ONUKI, Yoshio (1982). *Excavations at Huacaloma in the Cajamarca Valley, Peru*. Report 2 of the Japanese Scientific Expedition of the Nuclear America. University of Tokio.
- TIMASHEFF, Nicolás (1961). *La teoría sociológica*. Fondo de Cultura Económica. México.
- TOPIC, Jhon R. (1980). "Excavaciones en los barrios populares". En: *Chan Chan, metrópoli Chimú*. Rogger Ravines editor. Instituto de Estudios Peruanos. Lima.
- (1985). "Huari and Huamachuco". En: *Huari Administrative Structure. Prehistoric Monumental Architecture*. Dumbarton Oaks Research Library and Colection. Washington D.C.
- TOPIC, Jhon R. y Therese LANGE de TOPIC (1983). *Huamachuco Archaeological Projecxt, Preliminary Report*. Departamento de Antropología. Universidad de Trent, Ontario.
- (1987). "The Archaeological investigation of Andean Militarism. Some Cautionary observations". En: *The origin and development of Andean State*. Cambridge University Press.
- TOYNBEE, Arnold (1991). *Estudio de la historia*. Alianza Editorial. Madrid.

- TURNER, Víctor W. (1973). *Simbolismo y ritual*. Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima.
- TYLOR, Gerald (1984). *Ritos y tradiciones en Huarochirí del siglo XVIII*. Instituto de Estudios Peruanos. Lima.
- UCEDA CASTILLO, Santiago (1997). “Los ceremoniales en la Huaca de La Luna”. En: *Sian. Casa de la Luna. Arqueológica*, n° 4. Trujillo.
- (2001). “El templo de las montañas”. En: *Arqueológica*, N° 6, Edición 11. Dic. Trujillo.
- UGENT, Donald (1970). “The Potato”. En: *Science*. N° 170.
- UGENT, Donald. et. al. (1982). “Archaeological Potato tuber remains for Casma valley Peru”. En: *Economy Botany*. Vol. 32, N° 2. Nueva York.
- VALCÁRCEL, Luis E. (1964). *Historia del Perú antiguo*. Tomo I y II. Ed. Juan Mejía Baca. Lima.
- (1976). *Machu Picchu*. Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- WATABANE, Luis (1976). “Arquitectura de Huaca de los Reyes”. En: *Arqueología peruana*. Investigaciones arqueológicas en el Perú. Lima.
- WEIS, Pedro (1936). *El perro peruano sin pelo*. Museo Nacional de Antropología y Arqueología. Lima.
- WILSON, E. O. (1994). *La diversidad de la vida*. Ed. Crítica Drakontos. Barcelona.
- WILLIAMS L., Carlos (1980). “Arquitectura y urbanismo en el antiguo Perú”. En: *Historia del Perú*. T. VIII. Ed. Juan Mejía Baca. Lima.
- (2001). “Urbanismo, arquitectura y construcción en los Wari: un ensayo aplicativo”. En: *Wari. Arte precolombino peruano*. Centro Cultural el Monte. Sevilla.
- WILLIAMS, Carlos y MERINO Francisco (1978). *Inventario, catastro y delimitación del patrimonio arqueológico del Valle de Supe*. Instituto Nacional de Cultura. Lima.
- WRIGHT, H.E. Jr. (1984). “Late glacial and late Holocene moraines in the Cerro Cuchpanga, Central Peru”. *Quaternary Research*. Vol. 21.
- WRIGTH, H.E. y P. G. BRADBURY (1975). “Prehistoria y ecología humana en las punas de Junín”. *Revista del Museo Nacional*. T. XLI. Lima.

#### BIBLIOGRAFÍA

- XEREZ, Francisco de (1968). “Verdadera relación de la conquista de Nueva Castilla (1534)”. En: *El Perú a través de los siglos*. Biblioteca Peruana. T. I. Editores Técnicos Asociados. S.A. Lima.
- ZEEVALLOS QUIÑONES, Jorge. (1990). “Introducción a la cultura Lambayeque”. En: *Lambayeque*. Colección Arte y Tesoros del Perú. Banco de Crédito del Perú. Lima.



## EPÍLOGO\*

Fernando Silva Santisteban, I.M.

Lima, 10 de febrero del 2007

Este encargo que se me ha encomendado por parte de la familia, de agradecer por la distinción póstuma que se le acaba de tributar a Fernando Silva Santisteban Bernal, me llena de orgullo pero al mismo tiempo me crea una sensación de vacío y de profunda consternación. La pérdida es demasiado grande y demasiado cercana y les confieso que se me hace difícil encontrar los términos para expresar, no solo lo que siente la familia, sino también aquellas palabras que Fernando se merecería y que yo no logro decir. Pues con su partida se ha quebrado una vivencia de cuarenta y cuatro años, durante los cuales caminamos por la angosta y difícil vereda de la vida muy juntos, compartiendo alegrías y penas, pocos momentos de satisfacciones, muchos de congojas tremendas.

Permítaseme decir algunas palabras recordando al amigo más que al intelectual, pues sobre este segundo aspecto se acaba de referir con amplitud y conocimiento el profesor Alcántara.

---

\* Discurso pronunciado por el arqueólogo ítalo peruano Duccio Bonavía al nombrarse a Fernando Silva Santisteban (1929-2006), de manera póstuma, Doctor Honoris Causa de la Universidad Nacional de Educación Enrique Guzmán y Valle (La Cantuta).

Al escribir estas líneas, pues improvisar hubiera sido imposible dada la emoción, he recordado aquel día de un lejano fin de 1962 o quizá principio de 1963, cuando Fernando entró en el Museo de Arqueología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, que en aquel entonces funcionaba en la calle Zamudio y donde yo trabajaba. Venía acompañando a Luis Guillermo Lumbreras, quien iba a proponerme el ser profesor de la Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga en Ayacucho. Fue él quien me presentó a Fernando. Me parece estarlo viendo, con su figura espigada, su mandíbula prominente y esa sonrisa bonachona que lo distinguía. La idea de ir a Ayacucho la verdad que no me atrajo y le dije a Lumbreras que no aceptaba. Fernando al despedirse, me manifestó que le gustaría conversar conmigo en algún otro momento. Nos encontramos al día siguiente en el viejo patio de Letras de San Marcos. Durante nuestra conversación me llamó la atención que una persona a la que acababa de conocer, estuviera enterada de mi vida estudiantil y de los pocos aportes que hasta entonces había hecho para la arqueología peruana. Con gran sagacidad no me pidió que aceptara ir a Ayacucho, ni siquiera me tocó el tema directamente, sino que me hizo ver los potenciales atractivos que tenía esa zona para un arqueólogo. Me quedé impresionado no solo por su preparación, sino por su don de gente que tanto lo ha caracterizado. Nos despedimos y quedé pensativo. Al día siguiente acepté el cargo.

Fue en Ayacucho donde se forjó nuestra amistad. Durante todo el tiempo que estuve allí, él fue la persona con la que más juntos anduvimos. Nos veíamos a diario, compartiendo no solo nuestra vida académica, sino también las vivencias personales. Allí nació una hermandad indisoluble, una admiración y un aprecio mutuo que se han mantenido hasta el final y que solo la parca ha podido truncar.

Ya en Lima, después, nuestras vidas habían tomado un rumbo bastante parecido. Nos unía no solo la parte afectiva, sino también nuestro interés y amor por el Perú indígena. Un mundo que Fernando, como buen cajamarquino, conocía mejor, pues lo había

vivido desde sus primeros momentos de vida y que yo como europeo recién comenzaba a entender, pero que ambos queríamos no solo estudiar, sino lograr compenetrarnos con él para hacerlo más asequible para aquellos que, si bien son peruanos, no lo conocen. Pues la gran tragedia del Perú, y esto lo discutimos mucho con Fernando y estábamos completamente de acuerdo, es que somos un Estado pero aún no hemos logrado ser Nación. Esa tragedia la sentimos ambos, viviente, especialmente en nuestras conversaciones con José María Arguedas con el cual los dos compartimos una inquebrantable amistad. Es que tanto él como yo habíamos recibido una formación antropológica, de modo que veíamos al mundo andino de la misma manera. Esa es la razón por la que hemos invertido nuestra vida con la meta de cumplir tres tareas fundamentales. Trabajar para el Estado con el fin de tratar que desde sus organismos se crearan mecanismos administrativos y legales para salvar nuestro legado andino. Estudiar ese pasado, desde puntos de vista diferentes pero que al final convergen. Y, finalmente, enseñar para poderle transmitir a las jóvenes generaciones no solo conocimiento, sino también nuestras ansias y nuestros temores.

Cuando se llega al final de la vida y se comienza a hacer recuento del pasado, sobre todo cuando uno se ve obligado a ello por un recuerdo como el que nos une esta noche, uno se da cuenta de cuantas horas ha invertido en aquellas tareas que uno ha considerado y creído prioritarias, sacrificando a veces incluso a la familia. Esto me trae el recuerdo de cuando Fernando era Director, primero de este museo y posteriormente de la Casa de la Cultura, y yo funcionario del Museo Nacional de Antropología y Arqueología. Cuántas horas hemos dedicado a discutir problemas relacionados con el patrimonio cultural, a preparar proyectos de leyes, defensas y modificaciones de otras ya existentes, búsqueda de fondos para efectuar obras. Los largos viajes que hemos hecho juntos a lo largo de la costa y la sierra norte, muchas veces en condiciones difíciles. Tengo aún presente esa noche que llegamos a Tingo, dirigiéndonos a Cuélap cuando no había camino y la única forma de subir a las ruinas era hacerlo a pie o

a caballo. En dicho pueblo no había donde pasar la noche. Y cuando le informé al Comisario que Fernando era el Director del Instituto Nacional de Cultura, nos permitió dormir en dos celdas de la cárcel que por suerte estaban desocupadas.

Muchos de nuestros trabajos tienen ideas comunes, porque muy a menudo cuando estábamos escribiendo nos juntábamos para discutir, para pedir consejo, para saber si ambos estábamos de acuerdo y si no lo estábamos, lo cual sucedía bastante a menudo, para saber si lo que se decía era coherente y tenía cierta lógica. Para mí las discusiones con Fernando han sido una forma de ampliar mis conocimientos, de aprender siempre algo nuevo, de darme cuenta que a veces se pueden ver las cosas desde diferentes ángulos y que definitivamente en ciencia la verdad de hoy no es la de mañana. Nuestros debates han sido largos y a veces inclusive muy duros, sobre todo en los últimos tiempos que nos reuníamos casi semanalmente los días domingos. Y en muchos casos no lográbamos llegar a un acuerdo. Últimamente le interesaba mucho a Fernando el gran dilema de cuándo surge el Estado en el antiguo Perú. Sobre esto nuestros puntos de vista eran muy divergentes. Pero lo que quiero enfatizar es que las discusiones con Fernando eran muy diferentes a las que sostenía con la gran mayoría de otros colegas que no tienen la capacidad de separar lo personal de lo académico, en cuyo caso una discusión de este tipo termina en una enemistad. Con Fernando nunca sucedió esto, una vez finalizada la discusión quedábamos tan o más amigos que antes.

Una de las facetas más particulares de Fernando y quizá una de las menos conocidas, ha sido el coraje con el que ha sabido enfrentar a la vida. Para él, como para la mayoría de intelectuales, ella no ha sido fácil. Y en su caso concreto menos aún en los últimos años, cuando su salud estuvo mermada. Pero si bien es cierto que a veces me decía que estaba al borde de la depresión, nunca sucumbió a ella, siempre supo sobreponerse, sobrellevar los problemas, enfrentarse a ellos con una hombría admirable.

En estos últimos años había un tema del que terminábamos hablando en forma recurrente, cambiando ideas por largas horas. Me refiero la gran crisis que estamos viviendo. Crisis de valores, crisis de principios que ni él ni yo hemos podido aceptar. Se le desgarraba el alma al constatar la penosa situación en la que se encuentra nuestro patrimonio cultural y la total inopia del Estado frente a ello. Un Instituto Nacional de Cultura que no cumple ningún rol. La situación trágica de nuestros museos. La pobreza en la que ha caído la enseñanza universitaria. Recordábamos ese gran esfuerzo que hizo José María Arguedas cuando fue Director de la entonces Casa de la Cultura y que fue seguido por Fernando, para mejorar las cosas y que en buena parte se había iniciado y se estaba impulsando, hasta que con el gobierno militar al entrar en la dirección del Instituto Nacional de Cultura Martha Hildebrandt, se produjo un vuelco totalmente opuesto a esa política y se dio inicio a la crisis de la que hoy aún sentimos los efectos y pagamos las consecuencias.

Nos preguntábamos si había merecido la pena tanto esfuerzo y tanta dedicación por nuestra parte, para que de ello no quedara nada. Frente a esta triste realidad, ha sido la única vez que he visto a Fernando darse por vencido. La última vez que estuvimos juntos, me dijo que había llegado el momento de dedicarse solo a enseñar y a escribir y no participar más, para nada, en la administración pública, ni siquiera opinando. Hubo, en cierta manera, un acuerdo mutuo que ambos tomaríamos esa actitud.

La muerte de Fernando Silva Santisteban no es más que la continuación de una vieja tradición en nuestra sociedad, en el sentido de no reconocer en vida a nuestros grandes intelectuales. En todos estos últimos años Fernando ha sido un pensionista más, que tenía que luchar por su supervivencia. Ni el Estado ni las universidades públicas o privadas supieron reconocer en vida la obra de este gran hombre. ¡Cuánta verdad, y les pido disculpas pero tengo que decirlo, está encerrada en la vieja frase del poeta Marcial “Cineri gloria sero venit”, es decir que es tardía la gloria que se tributa a las cenizas!

Señor Rector, no encuentro las palabras adecuadas para expresarle el profundo agradecimiento de la familia frente a este gesto que ha tenido la Universidad Nacional de Educación “Enrique Guzmán y Valle”, que nos reconforta y nos honra. Le ruego, a nombre de ella, transmitir nuestra gratitud a la honorable Asamblea Universitaria y por su intermedio a todos los miembros del claustro.

Fernando Silva Santisteban nos ha dejado, pero su obra y su ejemplo son imborrables y quedan como un hito que esperamos sabrán seguir las nuevas generaciones, que tienen la tremenda responsabilidad de enmendar rumbos, retomando los principios básicos que nos han dejado nuestros grandes hombres. Lo que puedo decir, con absoluta seguridad, es que él está descansando en paz porque tuvo la conciencia limpia.

Duccio Bonavia



LOS DIOSES Y EL PODER. EL DESARROLLO  
POLÍTICO DEL PERÚ ANTIGUO  
de Fernando Silva Santisteban, se terminó de editar  
en versión digital (PDF) en las oficinas del Fondo  
Editorial de la UCH, en el mes de setiembre de 2022  
Lima – Perú

Era una deuda y una urgencia. La gran cantidad de publicaciones existentes sobre las sociedades andinas que los arqueólogos nos han ofrecido acuciosa y sostenidamente, no traía mayor información sobre las relaciones sociales y el poder. La visión antropológica de Fernando Silva Santisteban viene a ampliar la puerta que teníamos y los caminos por donde transitar con nuevas preguntas para el entendimiento de nuestra historia antigua (...) *Los dioses y el poder. El desarrollo político en el Perú Antiguo*, es un análisis basado en los diferentes estudios de los arqueólogos, pero observado en sus múltiples aspectos a través de la lupa de la antropología cognitiva.

Cristóbal Campana Delgado

