

Documento
de Trabajo
146

*El rostro del inca perdido:
la Virgen de Loreto, Tocay Cápac
y los ayarmacas en el Cuzco colonial*

David Cahill

Serie: Historia 28

- © IEP Ediciones
Horacio Urteaga 694, Lima 11
Telf. (51 1) 332-6194/424-4856
Fax (51 1) 332-6173
E-mail: publicaciones@iep.org.pe
- © David Cahill
University of New South Wales, Sydney, NSW 2052. Australia.
E-mail: d.cahill@unsw.edu.au.

ISSN: 1022-0356 (Documento de Trabajo IEP)
ISSN: 1022-0402 (Serie Historia)

Impreso en el Perú
julio, 2005
200 ejemplares

Hecho el depósito legal en la
Biblioteca Nacional del Perú: 2005-4813

Prohibida la reproducción total o parcial de las características gráficas de este documento por cualquier medio sin permiso del Instituto de Estudios Peruanos

CAHILL, David

El rostro del inca perdido. La Virgen de Loreto, Tocay Cápac y los ayarmacas en el Cuzco colonial. — Lima: IEP, 2005. — (Documento de Trabajo, 146. Serie Historia, 28)

RELIGION/CULTURA POPULAR/SOCIEDAD ANDINA/RITOS Y CEREMONIAS/COLONIA/SIGLO XVII/PERÚ/CUSCO

WD/01.04.03/H/28

EL ROSTRO DEL INCA PERDIDO: LA VIRGEN DE LORETO, TOCAY CÁPAC Y LOS AYARMACAS EN EL CUZCO COLONIAL*

El 22 de agosto de 1692, se realizó en el Cuzco una celebración de gran trascendencia y que se inició en la capilla de Nuestra Señora de Loreto. Era la acostumbrada fiesta anual y procesión de la Virgen, cuya cofradía tenía su asiento en dicha capilla, contigua a la iglesia jesuita de La Compañía, en la Plaza de Armas del Cuzco. El avance de una procesión religiosa por las calles de la otrora capital inca no era causa de asombro; aparte de las fiestas religiosas más sobresalientes como el Corpus Christi y la Semana Santa, este tipo de procesiones formaba parte de la vida cotidiana durante la época colonial. Un vistazo a las *Noticias cronológicas de la gran ciudad del Cuzco* (c. 1749) de Diego Esquivel y Navia revela que las procesiones religiosas —fiestas del santo patrono de las cofradías, rosarios, devociones monacales, regocijos al recibir buenas noticias de la corte, rogativas contra los terremotos y otras catástrofes naturales, entre otras— se contaban en gran número en la época colonial. Lo que se destaca en la fiesta y procesión de Loreto es que, al parecer, principalmente la celebraban los incas nobles del Cuzco. Debemos la existencia de un recuento de esta ceremonia a que don Diego Sicos Inga, padre del entonces “Alcalde Mayor de los Ingas Nobles”, don Juan Sicos Inga, encargara a un notario dar fe de sus pormenores. Este trámite burocrático provenía de la perenne necesidad que tenían las familias nobles de poseer documentación legal que avalara su nobleza para protegerse de los esporádicos intentos que solían hacer los oficiales de la Corona de clasificarlas como plebeyas, sujetándolas al pago de tributo y a la presta-

* Traducción de Blanca Tovías, University of New South Wales.

4 ción de servicios personales. Más importante tal vez, es que su reclasificación a las filas de tributarios pudo haber tenido devastadoras consecuencias para su estatus social dentro de una sociedad donde, a menudo, la posición y el honor heredados influían más que la riqueza cuando se trataba de calibrar el rango y prestigio individual. En aquellos momentos, para Juan Sicos Inga era urgente documentar su nobleza, ya que otros incas nobles habían alegado jurídicamente que, de hecho, ni él ni su linaje —los ayarmacas y los pumamarcas— pertenecían a la nobleza inca. Debido a tan prosaicas circunstancias, poseemos una singular ventana que nos permite atisbar lo que fue la práctica ritual incaica, así como la forma en que se construyó una diferenciada identidad inca durante el período colonial.¹

La procesión se inició mediante el traslado del estandarte de Nuestra Señora de Loreto de la capilla en la que fue “fundada” su cofradía.² Esta formalidad hace eco a una ceremonia inca anterior, de 1610, que se inauguró mediante el traslado de la estatua del Niño Dios o “Reyecito”, precisamente de la misma iglesia de La Compañía.³ Es posible que estos

1. Archivo Departamental del Cuzco (ADC), Intendencia: Real Hacienda, 1786, legajo 171, folios 2-3, *Ynstancia que han hecho Don Buenaventura Sicos: sus hijos y otros descendien. de este Linaje para se les excima de la contribucion de su tasa, 26 de enero de 1786*. Véase también con relación al anterior el *Ynstrumto. e Ynformacn. producida pr. Dn. Antonio Sicos, como Cazique Pral. y Governador de la Parrochia de Sn. Sebastian de los Aillos de Pumamarca y Aiarmaca sobre la Noblesa de los Yndios de los 6. Aillos comprehendidos en los dos referidos*. También véase ADC, Intendencia: Real Hacienda, 1786, legajo 176, *Expediente formado por el Casique Don Rafael Amau sobre que se declare a su Comun por libre de la contribucion de su tasa, 18 de enero de 1786* (Amau fue cacique del ayllu de los ayarmacas y los pumamarcas al que perteneció la familia Sicos Inga).
2. Otra cofradía con resonancias incaicas se cita en ADC, Cabildo: Ordinarias-Civiles, 1767, legajo 34, *Testamento de Dn. Andres Navarro Cachagualpa Inga, 13 de junio de 1767*, donde se menciona la “Cofradía de Nuestra Señora del Rosario de Ñustas”, también conocida como la “Cofradía de la Ñusta”, que se fundó en el Convento de Santo Domingo (la antigua Coricancha o Templo del Sol de los incas).
3. Véase Romero 1923. El cronista/historiador jesuita Bernabé Cobo presenció estas festividades e incluyó un breve recuento en su *Historia del nuevo mundo* (1964 [1653]). Existen ciertas semejanzas entre este recuento y el fragmentado relato de las ceremonias de 1610 publicado por Romero, que es lo único que sobrevive de una obra jesuita hoy perdida. Es muy probable que la historia de Cobo, supuesto testigo ocular, haya sido influenciada por esta obra perdida. El do-

5 dos santos estuvieran emparejados de acuerdo con el sistema andino de oposiciones y complementariedad, así como Santiago y Santa Bárbara lo estaban durante el Corpus Christi. Juan Sicos Inga portaba el estandarte de la Virgen, precediendo a sus andas; llevaba puesta la mascapaicha “bien aderesada de muchas perlerias y joyas muy preciosas”.⁴ Completando su ensamble, Sicos Inga lucía “dos cadenas de oro [...] el uno colgado al cuello y el otro atravesado al hombro derecho muy adornado”. Estas cadenas evocan el relato del cronista Garcilaso de la Vega (citando un pasaje de la crónica de Agustín de Zárate) de una soga dorada, también llamada “maroma”, o *huasca* en quechua, cuya hechura ordenó Huayna Cápac al nacer su primogénito, Huáscar, “tan gruesa [...] que, asidos a ella más de doscientos nobles orejones, no la levantaban muy fácilmente”.⁵ La otra mitad del atuendo de Sicos Inga también llama la atención: “su espada y daga a la sinta y todo el traje de español de gala muy lucida y costosa”.⁶ Es evidente, entonces, que Sicos Inga llevaba yuxtapuestos un traje ceremonial incaico y un traje de gala español.

cumento de Romero menciona que Melchor Inca se encontraba en Madrid en ese entonces, mientras que Cobo anota que había muerto en España. Para una discusión más amplia, véase Cahill 2000a.

4. La mascapaicha era la “corona real” del inca, el símbolo por excelencia de la nobleza inca. Se componía de tres partes: “El *llautu*, que es una parte de las tres que componían su real corona, ciñendo la cabeza a modo de guirnalda o laurel, iba toda tejida de gruesos hilos de perlas, sembradas grandes esmeraldas en él; el *mascapaycha*, que es una lámina o plumaje que se levanta de llautu encima de la frente, y es la segunda parte de la corona, era de finísimo oro con unos ramillos de esmeraldas; la *unancha*, que es la borla que cuelga del pie de la lámina o plumaje sobre la frente, y es la tercera parte que compone aquella corona [...]” (Arzáns de Orsúa y Vela 1965: 99). Esta explicación proviene del recuento de una procesión en Potosí en 1555 en la que se hizo una representación de los incas, y está sujeta a las dudas de rigor sobre la verosimilitud de las percepciones europeas en cuanto a la cultura ritual y material de los “vencidos”. Comentarios perceptivos sobre el recuento de Arzáns de la procesión del Potosí se encuentran en Burga 1988: 378-82. A pesar de la descripción que antecede, la mascapaicha de los incas era referida comúnmente en los documentos coloniales simplemente como “mascapaicha” y/o “borla colorada”. Bravo (1986: 85) nota que, en su apariencia, la mascapaicha se aproximaba a “a bloody martial and ceremonial axe”. Para un estudio detallado de sus orígenes y varias representaciones, véase Larrea 1953 y 1960.
5. Garcilaso 1975 [1609, 1616-1617], libro VI, capítulo II.
6. ADC, Intendencia: Real Hacienda, 1786, legajo 171, *Ynstancia que han hecho Don Buenaventura Sicos: sus hijos*.

6 ¿Cuál es el significado de este ensamble dual? Aludía, sin duda, al rango hispánico noble —o hidalgo— que correspondía a Sicos Inga y que le fuera otorgado en 1689 mediante una ceremonia de investidura “de caballeridad” en la misma capilla de Loreto. El reporte de la ceremonia en que Sicos Inga “se señó espada y daga” durante la celebración de una misa nos alerta que “acavada la d[ic]ha misa vestido como estaba el contenido de español y con la ynsignia de la mascapaicha en la cava como havia benido”.⁷ Esta concesión de hidalguía a Sicos Inga respondía a su petición (hecha también a nombre de sus hijos) de:

[...] concederles lisencia para que puedan ttraer espada y armas ofensivas y defensivas para el adorno y defenssa de sus personas y que puedan andar en el traxe que andan los cavalleros hijosdalgo como desendientes de los ingas.⁸

De lo anterior se deduce que el atuendo castellano era, en sí, un símbolo de nobleza indígena o inca de su portador. La descripción patentiza el nexo entre la posición de inca y la de español noble (caballeridad o hidalguía). Este nexo representa más que una mera evidencia de aculturación o sincretismo —que en este caso había cristalizado en simbiosis— y es el significado de más trascendencia que contiene la descripción citada. El atuendo de Sicos Inga, parte castellano, parte incaico, formaba una unidad —literal y figurativamente hablando. Este traje simbióticamente entrelazado era la indumentaria más lógica para los nobles incas coloniales. La posición de inca y la de hidalgo se complementaban y reforzaban mutuamente: para un indígena, el ser lo uno significaba ser lo otro. Como para subrayar esta simetría simbólica, en la procesión, Sicos Inga iba flanqueado por los españoles⁹ don Juan Niño Casimiro de Guzmán, Juez de Naturales, y don Gerónimo de Alegría de Carvajal, Protector de Naturales, “onrrandole como a tal Inga noble principal y

-
7. ADC, Intendencia: Real Hacienda, 1786, legajo 171, folios 8-16, *Ynstancia que han hecho Don Buenabentura Sicos: sus hijos*. Véase especialmente el folio 16.
8. ADC, Intendencia: Real Hacienda, 1786, legajo 171, folio 7, *Ynstancia que han hecho Don Buenabentura Sicos: sus hijos*.
9. Durante el período colonial, “español” generalmente se refería a un criollo o americano de ascendencia hispánica. Para un análisis de las categorías raciales y étnicas durante la Colonia, véanse Mörner 1967, Cahill 1994 y Jackson 1999.

7 por delante muchos Ingas Principales conocidos de las ocho Parroquias de esta Ciudad”.

Si lo anterior confirma de manera contundente las profundas huellas del sincretismo en el ritual colonial, y especialmente la forma como los incas coloniales influyeron en la modificación de la ortodoxia litúrgica católica, no podía esperarse menos a juzgar por las jeremiadas coloniales contra los ritos “gentiles” y las bien conocidas representaciones pictóricas del siglo XVII de las celebraciones cuzqueñas del Corpus Christi. Lo que sí se destaca en la procesión de Loreto son los detalles que apunta el notario de un segundo estandarte, el cual complementaba al estandarte de la cofradía, hermanando espacialmente a la nobleza inca con el culto a la Virgen de Loreto. Este estandarte lo llevaban tres “indios” vestidos al estilo antiguo, también precedidos por un antisuyu o indio chuncho o de la selva, quien, como si fuera un pirata, sostenía un “papagaio grande R[ea]l” en su hombro. Los pormenores del estandarte que sostenían los indígenas merecen ser citadas en su totalidad:

En un palo grande delgado y plateado [colgaba] un lienzo pintado a dos ases, que en el uno estava pintado un Inga en su traje antiguo con su mascapaicha de la borla colorada y su chambi, y valcanca en la mano ysquierda, y en la derecha un baso de oro al parecer que ofrecia al sol que estava pintado en dho lienzo y al pie de dho Inga unos cinco carneros de la tierra los dos colorados y los otros dos amarillos y el uno color sani = y a la buelta estava pintado un arco de verde amarillo y colorado y en medio una corona de oro dorado del Rey Nuestro Señor y mas abajo la ynsignia de la mascapaicha que le detienen dos papagaios R[eale]s y mas abajo una lista pintada de tocayos yacnopos y al ultimo un letrero en que decia armas de los desendientes de Gran Tocay Capac Inga Rey Señor natural que fue de estos reinos del peru = y a los dos lados de este los dhos dos yndios llevaron dos llacachukis en otros dos palos guarnecidos de Plata con plumajes de diferentes colores bien adornados a la usanza antigua, que es la ynsignia que en semejantes actos publicos sacan los que son alféreces R[eale]s el dia del glorioso Apostol Santiago en cada año.¹⁰

-
10. ADC, Intendencia: Real Hacienda, 1786, legajo 171, folios 2-3, *Ynstancia que han hecho Don Buenabentura Sicos: sus hijos*. Algunos símbolos mencionados en este pasaje requieren clarificación. Ya se mencionó antes la mascapaicha. El

8 El estandarte de dos caras, por tanto, era completamente incaico,¹¹ con la sola excepción de la referencia a la “corona de oro dorado del Rey [de España] Nuestro Señor”. Vale la pena recordar aquí otra observación

cronista Cobo (1964 [1653]) describe el *chambi* (o *champi*) como una alabarda, y así lo representa Guamán Poma (1980 [1615], volumen I: 85 [85]-117 [117]). Un comentarista del siglo XVIII reporta que se adornaban ya fuera con “la imagen del inca” o la del Sol, la deidad principal de los antiguos reyes incas —“su adorada deidad” (véase Cahill 2000a: 68). El *chambi* parece haber evolucionado de una clase de mazo o porra para convertirse en una vara o cetro. Sin embargo, nótese la definición de Murúa (1987 [1590], libro I, capítulo XXII: 84 y libro II, capítulo III: 350) en la que hace referencia a otro “cetro” de oro llamado *tupa yauri*. Por lo tanto, pudo haber ocurrido una incorporación colonial del *chambi* con el *tupa yauri*. El “arco” descrito alude al arco iris (*cuchi*, *cuichu* o *cuychi*), temido y venerado por los incas, cuya representación se encontraba en Coricancha. Los *tocapos*, los dibujos cuadrados en las túnicas incas (*uncus*), se discuten más adelante. Los *llacachuquis* fueron identificados como instrumentos de guerra, al parecer un mazo o porra, por Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua (1968: 299). Murúa (1987 [1590], libro II, capítulo XXXIII: 436) hace referencia a Illapa, la deidad del trueno, el rayo y el relámpago, con el nombre de *Chuquii Llaquees*, y hay una probable conexión léxica entre las dos modalidades. Vale la pena destacar que la descripción de la vestimenta del inca en la procesión de Loreto menciona el intrincado adorno para la cabeza llamado “sunturpáucar”, el cual puede observarse en representaciones pictográficas del Corpus Christi. Al igual que la mascapaicha, el *sunturpáucar* tendió a ser más ornamentado durante el período colonial; véanse los comentarios de Dean (1990: 238): “According to numerous depictions of viceregal period headgear, the *suntur paucar* became a complex forest of icons. In the Corpus Christi canvases, these elaborate assemblages rise what must have been one or two feet above the head of the wearer. Each forehead assemblage is unique, but they share a number of the same items”. El significado preciso de los “papagaios R[eale]s” no se ha esclarecido, aunque las representaciones de aves normalmente aluden a la conquista inca de los Antis y en ocasiones también parecen ser un símbolo de nobleza. Para algunos comentarios sobre el simbolismo de las aves en las fiestas coloniales “incaicas” en Lima, véase Millones 1995: 11-32.

11. En las crónicas, hay referencias dispersas al uso de banderas, estandartes o blasones antes de la conquista —indistintamente llamados *unancha* o *capac-unancha* en el caso del estandarte real de los incas— sobre los que existe un único estudio de Juan José Vega (1998: 9-15). Dichos estandartes con sus diversos símbolos heráldicos se asemejan solo en parte al que llevaba Sicos Inga, pero hacen eco a recuentos de su uso antes de la conquista; por ejemplo, Murúa (1987 [1590], libro II, capítulo III) nota que el estandarte era redondo y lo portaba un orejón flanqueado por otros dos “indios”, “señalando con él que allí iba la persona del Ynga”. Pedro Gutiérrez de Santa Clara (1963 [1556], segunda parte, libro III, capítulo LXIV) apunta que este estandarte era llevado “[t]odas las veces que los Ingas salían de la ciudad o de sus casas para ir a los templos para hacer sus sacri-

9 contemporánea de que la nobleza colonial inca portaba sus propios estandartes “con las imágenes esculpidas de sus Gentiles Reyes”,¹² subrayando la posibilidad de que cada una de las “casas” o panacas coloniales poseyera un estandarte distinto. La Corona española está encajonada entre dos símbolos de soberanía inca —la mascapaicha y la representación del arco iris (“un arco de verde amarillo y colorado”: *cuchi*, *cuichu* o *cuychi*). El significado de esta precisa yuxtaposición o tríada no es claro, pero lo más seguro es que intentaba difundir algún mensaje sobre las relaciones específicas entre la Corona y la nobleza inca, así como la índole de su mutua lealtad.

El simbolismo incaico en este recuento parece reproducir la heráldica de los escudos de armas incaicos o de los españoles. Cada uno de los incas parece haber poseído su propio blasón, el cual probablemente era custodiado por la panaca correspondiente; sus dibujos se encuentran en *El primer nueva corónica y buen gobierno* de Felipe Guamán Poma de Ayala de 1615.¹³ Hasta qué punto dichos estandartes fueron construcciones coloniales y en qué medida reprodujeron una “auténtica” heráldica inca anterior a la Colonia son interrogantes que ameritan mayor investigación, ya que el despliegue de estos símbolos cifrados y la alineación entre unos y otros transmitieron distintos significados a aquellos capaces de descifrarlos. En el documento de Loreto, las divisas heráldicas son rotundamente incaicas y, por lo menos a primera vista, da la impresión de que el símbolo de la Corona española fue un agregado de último momento. En un lado del estandarte estaba pintada la imagen de un inca en “traje antiguo” portando una mascapaicha con el “chambi y valcanca” (un cetro en forma de mazo o porra y un escudo, respectivamente) —a los que también hace referencia el comentario sobre la

ficios”. Véase también la nota 4 sobre la unancha como componente de la mascapaicha.

12. Archivo General de Indias (AGI), Audiencia del Cuzco, 1781, legajo 29, *Moscoso a Areche*. Juan Manuel Moscoso y Peralta, Obispo del Cuzco de 1779 a 1787, señalaba la persistencia de la cultura incaica precolombina como un factor que contribuyó al estallido de la rebelión de Túpac Amaru de 1780 a 1783. La información fue requerida por el visitador general Antonio de Areche, quien a la postre la utilizó, aunque sin éxito, para tratar de erradicar todo vestigio de este tipo de la cultura pública, religiosa y cívica.
13. Guamán Poma (1908 [1615], volumen I: 62 y 65) proporciona ejemplos de esta heráldica.

10 cultura inca colonial del obispo Juan Manuel Moscoso y Peralta— en su mano izquierda “y en la derecha un baso de oro al paeser que ofrecía al sol que estava pintado en d[ic]ho lienso”; este recipiente era probablemente el *tupa cusi napa* que menciona el cronista Martín de Murúa y/o la *aquilla* mencionada por Garcilaso de la Vega.¹⁴ En el anverso estaba la ya mencionada tríada del arco iris (*cuchi*), la Corona española y (nuevamente) la mascapaicha.

La representación de los cinco camélidos (“carneros de la tierra”) andinos igualmente conlleva resonancias al culto. Los camélidos fueron parte integral de los sacrificios incaicos antes de la conquista, especialmente los dedicados al Sol, y sus respectivos colores tenían cierto significado ritual, aunque el preciso contenido ritual de cada color no se ha esclarecido. Vale la pena señalar que de los cinco representados en el estandarte dos eran “colorados”, dos amarillos y uno color “sani”¹⁵ (ya sea blanco o castaño). El cronista jesuita Bernabé Cobo nos dice que, aparte del sacrificio humano, “el más acepto y principal era el de carneros”, apuntando que en su sacrificio había:

[...] mucha orden y observancia, así en el número de reses, como en el color y otras señales, conforme al dios a quien se ofrecía, a la fiesta y efecto por qué se sacrificaba. Porque a cada uno de los dioses estaban señalados distintos colores y diferencias deste ganado.

En una larga disquisición sobre la importancia ceremonial de los camélidos, Cobo especifica que los “pardos de color de guanacos” se ofrecían

14. Véase Murúa 1987 [1590], libro I, capítulo XXII; y Garcilaso 1975 [1609, 1616-1617], libro VI, capítulo XXI, este último con una exposición de la función ritual y significado de estos “vasos de oro”. Para el comentario de Moscoso, véase nota 12.

15. He intentado sin éxito localizar esta palabra en diccionarios modernos y antiguos de español y quechua. Es posible que se derive del latín *sanus*, que quiere decir ‘sano’, en relación con la salud y la pureza, lo cual yo interpretaría como correspondiente al “blanco”. Sin embargo, vale la pena apuntar que la palabra *zaino* en español se refiere al color castaño (de caballos o mulas), el cual también tendría cabida en este caso, aunque el “rojo” que se menciona en el documento de Loreto parecería cubrir esta posibilidad. Sin embargo, Cobo (1964 [1653]) hace referencia a otros camélidos de color oscuro, es decir, pardos rojos y pintados. Por Cobo y otras fuentes sabemos que las alpacas blancas eran los animales más cotizados para ofrendar en los sacrificios. Véase nota 16.

a Viracocha (o Wiracocha), mientras que en la ciudad incineraban a diario a un animal “rojo” vestido con una “camiseta colorada, y a esta llamaban ofrenda del sol”.¹⁶ Un animal “pintado” correspondía a los sacrificios hechos al dios Illapa. Estas son tan solo unas cuantas de las especificaciones para los sacrificios de carneros. Más pertinente al caso, Cobo también nos informa que, encabezando la procesión en la fiesta principal de Cápac Raimi, “llevaban [...] las insignias reales”,¹⁷ siendo estas un camélido blanco y el estandarte real o guión, que Cobo llama “sunturpáucar”. Este camélido era similar al sacrificado al Sol, pues era:

[...] muy blanco, vestido de una camiseta colorada y con unas orejeras de oro [...] y decían que significaba el primero de su especie que había salido después del Diluvio, y figurábanle así blanco.¹⁸

El recuento del cronista Murúa en general concuerda con la disquisición de Cobo, anotando también que al camélido blanco vestido lo llamaban “pillco llama”.¹⁹ Al abrasador sacrificio durante Cápac Raimi se agrega-

16. Cobo 1964 [1653], volumen II, libro XIII, capítulos XXII y XXV: 202 y 209. En este punto, como en otros, la lúcida y bien detallada historia de Cobo en su mayor parte concuerda con la de Molina (1988 [1579]), especialmente las páginas 66-71), quien proporciona más información sobre los colores y tipos: “Sacrificaban en este mes [mayo] al Sol gran cantidad de carneros de todos los colores llamados los unos *huarcarpana*, que eran blancos y lanudos y otros carneros llamados *huanacos*, y otros *pacos* blancos lanudos llamados *cuyllor*, y otros *pacos* llamados *paucarpaco*, que eran hembras, bermejos y lanudos y otros *pacos* llamados *oquipaco*, y otros carneros grandes llamados *chumpi*, que heran negros y lanudos. Y asimismo sacrificauan en este tiempo corderos de las mismas colores [...]”. Los trabajos de Flores Ochoa (1977 y 1979) son indispensables para entender las múltiples clasificaciones de camélidos en los Andes y su significado ritual.

17. Véase nota 10.

18. *Ibid.* El *sunturpáucar* era hasta cierto punto una combinación proteica de símbolos utilizados como parte del tocado o adorno de la cabeza del representante de los incas (alférez real) durante el Corpus Christi y otras procesiones coloniales, que se puede decir (aunque tomando ciertas libertades) se aproximaba a un blasón o estandarte. Véase la excelente discusión en Dean 1990, capítulo IX. Nótese que Cobo 1964 [1653] usa el término “*sunturpáucar*” para referirse a la bandera o guión inca (véanse también las notas 10 y 11).

19. Murúa 1987 [1590], libro II, capítulo XV: 385.

12 ban figurines de camélidos en oro y plata —presumiblemente conopas—²⁰ que el cronista Cristóbal de Molina (el Cuzqueño) nos dice eran llamados *corinapa* y *colquinapa* respectivamente.²¹

De ahí siguen dos de los elementos de más relevancia en esta singular descripción de la ceremonia. El primero es la inclusión en el estandarte de “una lista pintada de tocayos yacnopos”. Los tocayos eran pequeños ideogramas cuadrados —probablemente representados como un bordado abultado, como pudiera implicar la referencia del Obispo Moscoso a “imágenes esculpidas”— desplegados en líneas y columnas, bien conocidos a través de retratos coloniales y los famosos grabados en madera en la *Nueva corónica*, donde se representan en los uncus de sucesivos emperadores incas.²² Lo más sobresaliente de estos tocayos es que recientemente surgió un controvertido argumento a partir de una nueva aunque disputada evidencia de que, al contrario de todo lo que se ha enseñado sobre la civilización inca, estos tocayos de hecho constituyen una forma de escritura; así, por ejemplo, las “túnicas” en los grabados en madera de los incas de Guamán Poma tal vez puedan leerse ahora de acuerdo con este hipotético “alfabeto” inca.²³ El estandar-

20. Sobre las *conopas*, véase especialmente Dransart 1995 y, para un contexto más amplio y su significado, véase Farrington 1998. Sobre el período colonial, véase Mills 1997, especialmente las páginas 93-100, capítulo III, *passim*, donde se discuten las *conopas* y las *chancas* que en cierta manera están relacionadas.

21. Murúa 1987 [1590], libro II, capítulo XXXVII: 450; Molina 1988 [1579]: 70.

22. Guamán Poma 1980 [1615], volumen I: 84-96. Sobre los tocayos (también *tocapus*, *tucapu* o *t'oqapu*), véase especialmente Zuidema 1991. Los tocayos son bien conocidos porque aparecen en las túnicas de antes de la Colonia y las coloniales (*uncus*) en museos y colecciones privadas, y en representaciones en retratos coloniales. No he logrado encontrar el significado o importancia de la palabra *yacnopo* en los varios diccionarios quechua y aimara de los siglos XVI y XVII.

23. Las primeras reacciones a este “descubrimiento” se resumen en Domenici y Domenici 1996. Laurencich-Minelli está estudiando meticulosamente el llamado “Manuscrito de Nápoles”; la cuestión sobre la autenticidad del manuscrito, ya no digamos sus implicaciones, ha generado una gran cantidad de discusión y polémica. Dos contribuciones recientes que abarcan la mayor parte de la literatura al respecto son Laurencich-Minelli 1998, con el texto revisado de su presentación en el IL Congreso Internacional de Americanistas, Quito, Ecuador, julio de 1997; y Hyland 1998, quien independientemente proporciona evidencia que corrobora la posición de Laurencich-Minelli. Debe notarse que, por el momento, los estudiosos en general se encuentran en espera de que se establezca la autenticidad del Manuscrito de Nápoles; por ejemplo, Urton (1998), aunque menciona específica-

te, por lo tanto, bien puede haber difundido un mensaje que solo pudieran descifrar las elites indígenas. Sin embargo, el notario-testigo español fácilmente identificó estos ideogramas como tocayos, obviamente todavía en uso a finales del siglo XVII —y es de presumirse que en uso común, a juzgar por la lacónica mención del notario. De ser así, proporcionaría prueba elocuente de una continuada integridad y hasta vitalidad de la cultura incaica a lo largo del período colonial; es decir, no solo fueron los nobles incas capaces de retener sus antiguos adornos y vestiduras al parejo con los ritos católicos y la liturgia recibidos, sino posiblemente fueron capaces de mantener un hipotético sistema “perdido” de escritura inca.

La identidad de Tocay Cápac

Otra característica que sobresale del estandarte probablemente se relaciona con los tocayos y hasta puede tratarse de su traducción al español, al menos si se demuestra que el alfabeto “perdido” realmente existió. Se trata de la mención de los “desendientes de Gran Tocay Capac Inga Rey Señor natural que fue de estos reinos del peru”.²⁴ Descripciones de esta índole de los “desendientes” de un antiguo monarca inca eran bastante comunes en las peticiones y probanzas de nobleza de los nobles incas coloniales,²⁵ y en sí eran prueba convincente de la pervivencia de los linajes incas o panacas a lo largo del período colonial, en contraposición a la premisa —implícita en la historiografía andina hasta hace po-

mente la “veracidad” y el “misuso y falsedad” en el uso de los quipus, no hace referencia al manuscrito napolitano, cuya importancia y novedad gira en su mayor parte sobre una nueva explicación de la naturaleza y funciones del quipu. La contribución más reciente en una ya larga bibliografía sobre el Manuscrito de Nápoles es Cantú 2001.

24. ADC, Intendencia: Real Hacienda, 1786, legajo 171, *Ynstancia que han hecho Don Buenabentura Sicos: sus hijos*.

25. Estas *probanzas* son la mejor fuente para escribir la historia de los incas coloniales, pero su interpretación está plagada de dificultades, no se diga la posibilidad de falsificación, especialmente al momento de copiar los originales y sus sucesivos traslados. Véase al respecto Cahill 1998 y 2000b. Ejemplos de tales prácticas se encuentran en Urton 1990, Vieira Powers 1998, Rostworowski 1975: 33-5 y 1993a.

14 co—²⁶ de que habían sido totalmente erradicados por el virrey Toledo en la década de 1570. Sin embargo, lo que más resalta en esta anotación es que ningún “Gran Tocay Capac Inga Rey” aparece en ninguna de las listas de reyes incas, ya sea en las numerosas crónicas o en los documentos coloniales, con la posible excepción del hasta cierto punto menospreciado cronista Fernando de Montesinos.²⁷ Según Guamán Poma, el nombre de este obviamente mítico Tocay Cápac era “Primer Inga,” uno de la primera generación de incas que reinaron en un tiempo anterior a la más reciente dinastía inca que comienza con el gobierno de Manco Cápac, razón por la cual la generación previa no aparece en las listas de reyes conocidas. En la versión de Garcilaso, un gran señor de Tiahuanaco dividió el mundo en cuatro partes, otorgando la tercera u oriental a Tocay.²⁸ Tocay Cápac se repite en las crónicas y documentos coloniales más bien como un nombre genérico de los jefes o caciques ayarmacas.

26. Esto se observa en el hecho de que la etnohistoria incaica y la historia colonial rara vez se enfocan en la numerosa nobleza colonial inca. Además, aunque en 1780 un descendiente de los incas acaudilló un gran levantamiento, muy pocos estudios sobre la rebelión mencionan la existencia de una nobleza colonial inca, a no ser por la familia del rebelde Túpac Amaru y el cacique realista Mateo García Pumacahua (quien también reclamó ser descendiente de los incas). Para mayores detalles sobre la nobleza inca del período colonial tardío y su institución, los Veinticuatro Electores, véanse Cahill 1998 y Lorandi 1995. También nótese el nuevo trabajo sobre los incas coloniales del siglo XVI de Lamana 1996 y 1997. Asimismo, véase Amado 2003.

27. Véase Montesinos (1967 [1644]), a quien se ha menospreciado totalmente como relator de cuentos con mucha falta de sentido crítico; aunque a menudo se le atribuye haber sido jesuita, todavía faltan evidencias al respecto. Sin embargo, parece haber usado bastante material del jesuita Blas Valera, uno de los cronistas más fidedignos. Es probable que Montesinos haya obtenido su lista de los noventa reyes peruanos de Valera. Esta extraordinaria información, si se comprueba, transformaría nuestro entendimiento sobre el ascenso y desarrollo del imperio inca, y de la cultura religiosa y la historia incaicas. Por lo tanto, es de extrañarse que pocos historiadores modernos de los incas se ocupen de Montesinos. En vista de la polémica sobre Blas Valera y su identidad, el Manuscrito de Nápoles y la disputada autoría de Guamán Poma, así como nuestra mejor apreciación de la historiografía jesuita y del período colonial temprano (con descubrimientos recientes de versiones más completas de Juan Diez de Betanzos, Martín de Murúa y Giovanni Anello Oliva), es menester hacer una nueva evaluación de la “problemática” crónica de Montesinos. Ya existe un punto base de partida: Hiltunen 1999.

28. Guamán Poma 1980 [1615]: 63 y 80 [80]; Garcilaso 1975 [1609, 1616-1617], libro I, capítulo XVIII.

15 La etnohistoriadora María Rostworowski va más lejos: Tocay Cápac era uno de dos “nombres genéricos de los jefes de los ayarmaca”, quienes gobernaron el Antisuyu antes de ser conquistados por los incas durante una fase expansionista primordial.²⁹ Posteriormente a esta conquista, los incas y los ayarmacas intercambiaron mujeres; el inca Yahuar Huácac se casó con la hija de Tocay Cápac, Mama Chicya (alias Chiquia, Chiqueia, o Choqia), mientras que Tocay Cápac se desposó con Curi Ocllo, una hija del padre de Yahuar, Inca Roca. De igual manera, el padre de Inca Roca, Cápac Yupanqui, se había casado anteriormente con Curi Hilpay, también hija de un *señor* ayarmaca.³⁰ Después de las alianzas matrimoniales de Cápac Yupanqui, Inca Roca (a través de su hija) y Yahuar Huácac, sus sucesores, Viracocha (hijo de Yahuar) y su hijo Pachacútec,³¹ estuvieron en guerra contra sucesivos Tocay Cápac, descritos alternativamente como “sinchi” o “poderoso y rico sinchi”. El primer sinchi fue asesinado y el segundo murió en cautiverio, aunque es posible que Sarmiento haya confundido dos episodios en los que el protagonista es un mismo Tocay Cápac.³²

Existen escuetos datos sobre los integrantes de la familia Sicos Inga como caciques hereditarios de los ayarmacas. En 1572, se hace mención a un testigo noble “de la descendencia de los Ingas Capaques” que gobernaba “este real ayllu de Tocay Capac”, mientras que a otro, el supuesto centenario don Gonzalo Cusi Roca —nacido a principios de la década de 1470 si la anotación es correcta— se le refiere como a “hijo de Tocay Capac, cacique principal de toda Ayarmaca”.³³ Estos breves datos aluden, en primer lugar, a la existencia de un linaje de incas ayarmacas y a su correspondiente ayllu real, el cual no se incluye en las listas usuales de “ayllus reales” de los incas. Además, estos descendientes

29. Véase Rostworowski 1975 para una evaluación magistral que contiene la mayoría de la evidencia sobre los ayarmacas (algunas veces llamados “ayarmarca” en la documentación). Este texto se publicó también en Rostworowski 1993b.

30. Véase Julien 2000: 213 y 245.

31. En el presente trabajo, se utiliza “Pachacútec” en lugar de “Pachacuti”. La etnohistoriadora María Rostworowski afirma que el uso de esta última modalidad es erróneo; véase Van Deusen 2000: 273.

32. Sarmiento de Gamboa 1988 [1572], capítulos XXV y XXXIV.

33. Véase Rostworowski 1975: 27, donde se citan las *Informaciones* del virrey Francisco de Toledo.

16 ayarmacas poseían el “cápac”, ese rasgo vital de legitimidad que podía ser innato a un linaje o transmitirse a través de alianzas matrimoniales. Es probable que los ayarmacas pertenecieran a la categoría de los *caca cuzcos*, una categoría de honor otorgada a las etnias no incas por haber proporcionado una esposa principal al monarca inca reinante. Por esto, se los reconocía como “abuelos” de los incas, un término que según R. Tom Zuidema era “un título de nobleza entre la gente no inca; por tanto el rol de abuelo no fue de parentesco genealógico sino de conquista”.³⁴ Por lo demás, el señorío de Tocay Cápac de los ayarmacas coincidía con Chinchaysuyu y Antisuyu y, por lo tanto, con Hanan Cuzco.

¿Qué podemos concluir de esta maraña de guerras, alianzas matrimoniales y connotaciones de parentesco y compadrazgo? Un estudio reciente de Catherine Julien sugiere que la volátil relación ente los incas y los ayarmacas —aquellos dirigidos por sucesivos Tocay Cápac— es fundamental para comprender el ascenso del estado inca y la naturaleza de lo que podemos llamar un gobierno inca “maduro” a partir de Pachacútec. El estudio de Julien sugiere, además, que la conquista inca de los ayarmacas —más bien una larga e interminable campaña que una sucesión de batallas individuales a lo largo de varios reinados— pudo haber ocupado un espacio mucho más central en la ideología oficial inca del que nos transmitieron los cronistas españoles. En particular, el matrimonio de Yahuar Huácac “marcó la elevación de los incas como una potencia *vis-à-vis* los ayarmacas” y proporcionó los cimientos para la alianza militar inca-ayarmaca.³⁵ Estos matrimonios reflejan un balance del poder dinámico: los incas primero están subordinados a los ayarmacas; después llegan a ser iguales a ellos; y, finalmente, logran un dominio total, hasta que los incas obviaron la necesidad de alianzas matrimoniales ultralocales. Julien sugiere que esta ardua lucha por la hegemonía local fue un hito en la historia de la expansión inca y que tal vez resonó tanto o más que la legendaria derrota de los chancas por el joven Pachacútec.

La documentación colonial nos permite darle bastante cuerpo a la historia ayarmaca de antes de la conquista. Los ayarmacas coloniales describieron su ascendencia ancestral como sigue:³⁶

34. Para una breve introducción a las connotaciones de la categoría *caca*, véase Zuidema 1989: 82 y 105-6.

35. Julien 2000: 246.

[...] que los d[ic]hos yndios nobles eran descendientes de los Señores Reyes Yngas de Tocay Capac Chiuan Capac Cusi Ynga y de Apollamac Chauca Amaro y Aposicos y Aposuna y deudos y parientes muy propinquos de Vira Cocha Ynga Señor Natural [...].

[...] ser nobles y desendientes de ingas de Tocai Capac Chivan Capac y Cussi Inga Señores Naturales [...].

[...] sus Asendientes, y Desendientes desde el tiempo del Gran Ynga Tocay Ccapac Yntimanya Sinchi Chiguanguay, Señor que fue de esta tierra [...].

La descripción proteica del nombre de Tocay Cápac es desconcertante y puede haber resultado de una confusa tradición oral de los mismos ayarmacas coloniales, o de algún malentendido de uno o varios de los notarios españoles que transcribieron el testimonio original y los traslados posteriores. Aun más, es probable que represente una recopilación tradicional de los fundadores y de los más destacados personajes de cada linaje, así como de las alianzas matrimoniales más trascendentes. Esto lo sugiere, *inter alia*, la presencia de Chiguan (Chiuan, Chihuay, Chivan o Chiguanguay) Cápac, quien tal vez será identificado como el monarca, probablemente ayarmaca, derrotado y asesinado durante el reinado de Viracocha.³⁷ De hecho, hay otros progenitores “ayarmacas incas” que no aparecen en ninguna “lista de reyes”. Por ejemplo, la familia Nancay reclamó ascendencia no solo de un “Gran Tupa Yupanqui Inga”, sino también de un “Gran Guaypartupa Ancio Inga, asimismo Señor Natural que fue de estos Reynos”.³⁸ Las primeras dos anotaciones

36. ADC, Intendencia: Real Hacienda, 1786, legajo 176, folios 12-3 y 16, *Expediente formado por el Casique Don Rafael Amau*; ADC, Intendencia: Real Hacienda, 1786, legajo 171, folios 20-2, *Ynstrumto. e Ymformacn. producida pr. Dn. Antonio Sicos*; ADC, Intendencia: Real Hacienda, 1786, legajo 171, folio 9v, *Ynstancia que han hecho Don Buenabentura Sicos: sus hijos*.

37. Viracocha con sus capitanes “prosiguió su conquista y destruyó al pueblo de Huayparmarca y a los Ayarmacas, y mató a su *sinchi* llamado Tocay Capac y a Chihuay Capac, que tenían sus asientos cerca del Cuzco” (Sarmiento 1988 [1572], capítulo XXV).

38. ADC, Colegio de Ciencias, “Memoria y Certificación de los Indios Nobles años 1763-1766”, legajo 1, *Petición de Don Eusevio Nancay et alii del Aylo Ayarmaca*

18 reflejan el propósito de compilar una lista de los padres fundadores, aunque la tercer cita posiblemente contenga la versión definitiva del nombre de Tocay Cápac. En vista de la pleitesía ritual rendida a Tocay Cápac, tanto por sus descendientes como por la nobleza inca sobreviviente de las ocho parroquias, al menos después de 1687 (ver más adelante), se antoja difícil que los ayarmacas coloniales hubieran confundido la identidad y nombre de su fundador. Es probable que esta ceremonia represente una recopilación de varios relatos míticos de muchas generaciones de Tocay Cápac. De cualquier modo, en la documentación de 1692, queda claro que Tocay Cápac se convirtió en el ancestro común de todos los incas, por lo que no debe sorprender la participación en la procesión de 1692 de todos los ayllus reales y/o panacas. El caso es que dicha procesión fue encabezada por un ayarmaca —Juan Sicos, supuestamente descendiente directo del antes mencionado “Aposicos” (señor Sicos)—, quien poco antes se había visto envuelto en litigio contra las panacas coloniales, ya para entonces meras sombras de los linajes de antes de la Colonia.

Otro rastro más del aparente prestigio colonial de los ayarmacas puede radicar en su fusión en un mismo ayllu con los pumamarcas. No se ha resuelto si esta empresa conjunta fue de origen prehispánico o colonial. Ningún ayllu con ese nombre aparece en las listas de ayllus reales y no reales documentados por los cronistas españoles. Tras la conquista, la mayoría de los linajes nobles fueron asentados en San Sebastián y San Jerónimo, a unos cuantos kilómetros de la ciudad del Cuzco. La mayor parte de los ayarmacas plebeyos permanecieron en sus lugares de origen, en los alrededores de Chinchero y Pucyura. Durante el período colonial tardío, Mateo García Pumacahua, el célebre cacique de Chinchero, trazó su origen genealógico a Tocay Cápac. Sin embargo, en vista del antiguo historial de guerra intermitente contra los ayarmacas, hay que tomar en cuenta la posibilidad de que los incas hayan trasladado a la nobleza ayarmaca a San Sebastián y sus alrededores antes de 1532. Esta deducción puede fundamentarse en la división del ayllu colonial en las mitades de Hanan y Hurin, toda vez que la posterior división tripartita (cayao-payán-collana) del ayllu colonial obedece a la

y *Tambocongá de San Salvador de Pucyura*. También se hace mención a otro ancestro de linaje, Pinahua Cápac; véase Rostworowski 1975: 39-41.

lógica de parentesco inca, y es poco probable que haya sido una innovación colonial del ayllu de los ayarmacas y los pumamarcas. 19

A este respecto, el registro arqueológico proporciona datos sugestivos, ya que “un intrincado complejo de estructuras incas llamado Pumamarca se localiza aproximadamente cuatro kilómetros al noreste de San Sebastián”.³⁹ Precisamente en Pumamarca es donde se guardaba la momia de la esposa de Pachacútec y donde Viracocha vivió sus últimos años después de la guerra contra los chancas; además, los documentos coloniales sugieren que Viracocha era el “propietario” de Pumamarca.⁴⁰ En los contornos de Pumamarca había dos ceques, que eran sitios de importantes ritos incas. Se dice que el primero, Chuquicancha, había sido una “Casa del Sol”, donde se hacían sacrificios al Sol; mientras que en el segundo, Sanotuiron, se hacían ofrendas por la salud del heredero designado al “trono” y también cuando este “príncipe” se convertía en orejón. Igualmente, en la misma Pumamarca se hacían ofrendas de niños a la momia de la esposa de Pachacútec, una medida de la importancia que los incas atribuyeron a Pumamarca, puesto que en el Cuzco incaico la mayor parte de las ofrendas rituales “vivas” era de camélidos de variado número, tipo y color.

Estas asociaciones solo pueden haber redundado en beneficio y prestigio de los ayarmacas al unir su suerte a la de los pumamarcas —*mana* potente. Nada dotaba a ninguna persona de mayor prestigio y poder que el “cápac”, como lo ha demostrado Catherine Julien. Pumamarca, por lo tanto, poseía íntimas resonancias reales y rituales: era el “hogar” de la venerada momia de la esposa de Pachacútec, la residencia de Viracocha y el sitio ritual aparentemente dedicado al heredero del Çapa Inca. A su fusión con los pumamarcas, los ayarmacas contribuyeron su propio cápac. Tradicionalmente habían sido gobernados por “cápacs” y no por “sinchis”, habían proporcionado “coyas” principales a dos monarcas incas reinantes, mientras que Inca Roca y un cierto Tocay Cápac habían intercambiado hijas en alianza matrimonial. Tales enlaces

39. Bauer 1998: 89, nuestra traducción.

40. Bauer (1998) toma de Cobo la referencia a la momia, y recoge la opinión sobre la relación con Viracocha del cronista indígena Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamayhua y de trabajos históricos sobre la tenencia de tierras en la colonia; véase Guevara Gil 1993: 385.

20 representan un intercambio, una fusión y posiblemente una sinergia del cápac, reforzando las *bona fides* nobles de los ayarmacas, las cuales, añadidas a las conexiones reales de los pumamarcas, prestaron autoridad a las pretensiones coloniales del ayllu, permitiéndoles enfrentarse a las panacas coloniales en términos casi de igualdad, a pesar de que no eran ni panaca ni ayllu real.

Sin embargo, existen otras (a menudo entrelazadas) razones míticas e históricas que nos acercan más a una comprensión de por qué los incas coloniales tuvieron que rendir homenaje a los descendientes de Tocay Cápac con los que convivieron en San Sebastián. Un mito fundacional documentado por Garcilaso relata cómo un héroe legendario de Tiahuanaco dividió al mundo en cuatro partes, cada una con su monarca: la parte norte para Manco Cápac; la sur, para Colla; la oriental, para Tocay; y la occidental, para Pinahua.⁴¹ Murúa alega que Tocay Cápac y Pinahua Cápac fueron monarcas que reinaron antes de los incas, mientras que Rostworowski anota que Tocay Cápac y Pinahua Cápac fueron “los nombres genéricos de los jefes ayarmacas”.⁴² Guamán Poma representa a Tocay Cápac y a Pinahua Cápac como “los primer rrey Ynga”, descendientes de los aucaunas, y Rostworowski propone la hipótesis de que “ayar auca” y “ayarmacas” eran simplemente diferentes nombres para describir al mismo grupo étnico. El punto sobresaliente aquí es que el personaje mítico Ayar Auca llegó al Cuzco antes que Manco Cápac, tradicionalmente considerado el fundador de la dinastía inca. De aceptar la hipótesis de Rostworowski, contaríamos con un poderoso motivo para que la nobleza colonial inca rindiera homenaje y hasta reverencia a los descendientes de Tocay Cápac: los ayarmacas —y no los incas— fueron los primeros en llegar al Cuzco y, por lo tanto, sus verdaderos fundadores.

Esta tesis sobre el estatus primordial de los ayarmacas en la región cuzqueña se apoya en la aseveración de Guamán Poma de que los territorios ayarmacas se extendían desde Quiquijana hasta Jaquijahuana, una extensión que abarca la mayor parte de los cuartos Antisuyu, Collasuyu y Chinchaysuyu de los territorios interior y exterior del asiento central

41. Garcilaso 1975 [1609, 1616-1617], libro I, capítulo XVIII.

42. Rostworowski 1975: 3.

21 inca.⁴³ Garcilaso alude en forma similar al alcance de la etnia ayarmaca durante el período intermedio tardío en su comentario de que estaba asentada en dieciocho pueblos situados a lo largo del camino a Collasuyu, mientras que los ayarmacas y pumamarcas de los períodos tardío y colonial residieron en San Sebastián y los alrededores de Pucyura y Chinchero, en Antisuyu, Chinchaysuyu y Collasuyu. El desenlace final en la lucha por la supremacía de la región cuzqueña, que parece haberse prolongado por varias generaciones, ocurrió tras la aplastante derrota a manos de Pachacútec, quien arrasó a los pueblos ayarmacas y, según Pedro Sarmiento de Gamboa, liquidó “casi a todos los Ayarmacas”, a partir de lo cual cesó de existir un estado o señorío ayarmaca independiente.⁴⁴

La desprestigiada historia de Montesinos proporciona otros datos sugestivos sobre la identidad y significado de Tocay Cápac dentro de la cultura colonial inca y ayarmaca y, *mutatis mutandis*, la ideología inca y ayarmaca previa a la conquista. Como lo han hecho notar varios comentaristas, el valor principal de la historia de Montesinos radica en la medida en que conserva material de la obra histórica perdida de Blas Valera. Según Philip Ainsworth Means, traductor del primero, “es imposible considerar las *Memorias* en otra luz que no sea como la mutilada forma del perfectamente sólido *Vocabulario histórico* de Valera”.⁴⁵ Montesinos proporciona cuatro candidatos que pueden identificarse (dada la ortografía proteica del mundo hispánico temprano moderno) con el legendario Tocay Cápac de la procesión de 1692: Ayar Tacco Cápac, el rey decimotercero; Toca Corca Apu Cápac, el cuadragésimo o cuadra-

43. Guamán Poma 1980 [1615], folio 80 [80], citado en Rostworowski 1975: 16. Acerca del concepto (y representaciones) de las regiones interior y exterior del asiento territorial de los incas, véase Farrington 1992; ambas zonas son definidas en función de “el análisis de rituales, templos e historia de las leyendas”.

44. Rostworowski 1975: 14-15.

45. Means 1920 [1644]: XV. Esta identificación es probable, pero no ha sido establecida en forma concluyente. Para una evaluación más detallada (aunque no actualizada) de los textos publicados y sin publicarse de Montesinos, véase Means 1973 [1928]: 402-11. Fragmentos del Jesuita Anónimo, Acosta, Anello Oliva y Guamán Poma proporcionan información similar, la cual casi seguramente proviene de la misma fuente: Blas Valera. De hecho, la crónica del Jesuita Anónimo “se atribuye insistentemente al P. Blas Valera” (véase Pease 1995: 444, *passim*).

22 gésimo segundo rey;⁴⁶ Toco Cozque, el octogésimo rey; e Illa Toca, el octogésimo séptimo rey. Nada sabemos de los aparentemente tranquilos 72 años del reinado de Illa Toca. Ayar Tacco Cápac (escrito de cuatro maneras totalmente diferentes en el original) dejó poco en forma de leyenda, pero parece ser el mismo Tocay Cápac mencionado en la crónica de Guamán Poma. Igualmente tenemos escasa información sobre Toco Cozque.

En contraste, el reinado y personaje de Toca Corca Apu Cápac nos han dejado un rico aunque breve vestigio de leyenda. Este rey parece haber sido una especie de déspota iluminado, “muy sabio y un gran astrólogo”, y sus hazañas y logros fueron al parecer paradigmáticos.⁴⁷ Montesinos menciona casualmente que este rey “encontró” los equinoccios y que tanto el equinoccio vernal como el otoñal fueron nombrados en su honor, siendo él quien “dividió el año ordinario en cuatro partes y estaciones, de conformidad con los cuatro puntos de los solsticios y equinoccios”.⁴⁸ Esta íntima conexión con la fundación y diseño del calendario ritual permitieron que a Toca Corca Apu Cápac se le atribuyera una trascendencia perenne en el ritual incaico, y todo lo que de algún modo se relaciona con el ritmo y la praxis de la vida ritual.

Montesinos pinta a Toca Corca Apu Cápac como a un mecenas. Primero, resalta que este rey “fundó una universidad en el Cuzco, lo cual fue celebrado entre ellos por sus pocos conocimientos”. Este hecho seguramente mereció ser conmemorado por los incas posteriores del período “histórico”. Representa la fundación o el antecedente del Yachayhuasi, el colegio inca o “universidad” donde se educaba a los hijos de la nobleza y de los señores provinciales, quienes eran traídos al Cuzco a una tierna edad para inculcarles la ideología inca y prepararlos

46. Agradezco mucho a un crítico anónimo el hacerme notar las diferencias entre los dos manuscritos principales de Montesinos. El Manuscrito Universitaria llama a “Toca corca apucapac” el cuadragésimo rey, mientras que el Manuscrito Merced indica que “Toca Corca Apucapac” fue el cuadragésimo segundo gobernador del Perú. Aparte, el Manuscrito Universitaria dice que los dos meses nombrados en su honor eran “quiros toca corca” (mayo) y “Camay topa corca” (setiembre); las variaciones en el Manuscrito Merced son respectivamente “Quiratoca Corca” y “camay topacorca”.

47. Montesinos 1967 [1644], capítulo XII: 53, de la edición de Hakluyt Society.

48. *Ibid.*

23 para sus responsabilidades futuras como grandes señores provinciales y como administradores imperiales. Además, existe un fuerte sentido de continuidad entre el Yachayhuasi y el establecimiento en 1621 del Colegio de San Francisco de Borja, también dedicado a educar a los hijos de incas nobles y caciques para fines equiparables.⁴⁹ Por tanto, en este colegio reside una de las fuentes perdurables de la cultura y memoria histórica tanto de los incas ancestrales como de los del período colonial tardío. La institución prehispánica que de hecho presagió la fundación colonial jesuita de San Borja entrelazó a la cultura prehispánica con su homóloga colonial de manera ineluctable. También estableció un vínculo entre la supuesta fundación de Tocay Cápac y la jesuita de 1621, y una íntima relación entre los jesuitas y los incas coloniales, evidente en las extraordinarias conexiones genealógicas entre los incas y las familias de los tres santos jesuitas más ilustres: Ignacio de Loyola, Francisco Xavier y Francisco de Borja.⁵⁰ Estos enlaces constituyen el contexto clave para comprender el ritual colonial incaico, el cual se exhibió en la procesión de la capilla jesuita en 1692 y las festividades incaicas de 1610 por la beatificación de Ignacio de Loyola. Vistas con este telón de fondo, las legendarias hazañas de Toca Corca Apu Cápac en el campo educativo ampliamente ameritan su conmemoración ritual en 1692.

Esta dimensión jesuita tiene otras resonancias. La actual controversia historiográfica sobre la autenticidad y el valor interpretativo del Manuscrito de Nápoles están irremisiblemente ligada a contiendas internas de la orden jesuita en los siglos XVI y XVII, así como a la destacada contribución de los cronistas jesuitas a la historia inca. El debate sobre el manuscrito napolitano gira en torno a la supuesta existencia de un sistema de escritura inca perdido, de cierta manera relacionado con el sistema mnemónico del quipu. Montesinos afirma que en la época de Toca Corca Apu Cápac, “de acuerdo a lo que dicen los Indios, había letras y caracteres en pergaminos y en hojas de árbol, hasta que todo esto se perdió por un período de cuatrocientos años”.⁵¹ Vale la pena reiterar

49. Véase especialmente Allaperrine 1998; sobre el Yachayhuasi, véase Bravo Guerrei-ra 1986: 96-97.

50. Sobre estas conexiones, véanse especialmente Gisbert 1980: 155-157 y Cahill 2000a.

51. Montesinos 1967 [1644], capítulo XII: 43.

24 que en la ceremonia de 1692 se utilizó un estandarte que tenía yuxtapuesta la leyenda “los descendientes de Gran Tocay Capac Inga Rey Señor natural” con una lista de tocapos, una supuesta clave del hipotético sistema de escritura inca. No es aquí el lugar para discutir la posibilidad de que haya existido un sistema de escritura tal; pero, si así fuera, aportaría otro posible motivo de por qué la nobleza inca colonial quiso venerar a un legendario soberano inca llamado Tocay Cápac. El célebre rey Toca Corca Apu Cápac —supuesto progenitor ya sea del Yachayhuasi o su predecesor, un ilustre astrólogo que ayudó a diseñar el calendario ritual de los incas, durante cuyo reinado floreció un sistema de escritura— es, por tanto, el posible fundamento para la veneración del misterioso Tocay Cápac en 1692.

Es probable, sin embargo, que el personaje de 1692 amalgamara a varias figuras legendarias y sus respectivas hazañas, por medio de las cuales los curacas y sinchis ayarmacas se fusionaron con los míticos fundadores incas. Su amalgamada importancia se manifiesta en el nombre “Tocay” que denota ‘todo’ y en “Cápac” que significa ‘rey’ —‘rey de todo’ o ‘más elevado rey’ transmite mejor el significado, especialmente adecuado para un rey inca ‘compuesto’, que fuera aceptable para todos los indígenas nobles en la época colonial.⁵² El concepto del cápac, tema de un innovador estudio de Catherine Julien, tiene aun más fuertes resonancias. A través de la línea dinástica que se remonta a los ancestros primordiales Manco Cápac y su hermana-esposa, “fluyó el capac” distinguiendo a sus descendientes “como seres singularmente poderosos, conceptualmente similares a deidades supernaturales como el Sol”.⁵³ Era un “estatus único” que proporcionó la razón fundamental para el matrimonio entre los incas tardíos con sus hermanas carnales —fluía a través de un grupo de descendencia por línea paterna compuesto tanto de mujeres como de hombres— y, por tanto, era celosamente guarda-

52. Aquí me baso en González Holguín 1989 [1608]: 134-135 y 345.

53. Julien 1999: 1, nuestra traducción. Agradezco a la catedrática Julien por haberme proporcionado una copia de su ponencia. Véase también Julien 2000, capítulo II (“Capac”) y capítulo III (“Genealogy”); este libro fundamental proveerá un punto de partida indispensable para todas las investigaciones futuras sobre la historia inca.

do.⁵⁴ Con todo esto, el cápac tenía otros usos tal vez menos rígidos. Los incas lo utilizaban para indicar diversas capas de nobleza inca, como sufixo para distinguir a un heredero al trono, así como para clasificar las “líneas dinásticas” no incaicas. Evidentemente, en el personaje de 1692 se cifraba una cierta combinación de todos estos significados, aunque hasta ahora ha sido imposible desentrañarlos. Julien sugiere que los incas pueden haber identificado a los gobernantes no incas como a cápac porque “algún estatus especial fluía a través de las élites de dichos grupos” y el hecho de que los incas les atribuyeran el cápac fue “un reconocimiento tácito de su poder”.⁵⁵ Por consiguiente, como lo documentó Juan de Betanzos, el ascenso inca requirió la destrucción de tales gobernantes, en lo sucesivo adjudicándose el cápac exclusivamente a los incas.

Otra posibilidad surge de una intrigante hipótesis formulada por Zuidema respecto a la construcción inca (anterior a 1532) de su propio historial dinástico.⁵⁶ Zuidema nos recuerda que algunos cronistas (Polo de Ondegardo, Acosta, Gutiérrez de Santa Clara) plantean que las dinastías de Hurin y Hanan Cuzco fueron contemporáneas, en lugar de una serie de diez gobernantes sucesivos. Extrapolando esta premisa a la posición de las momias incas en el templo del Sol (Coricancha), Zuidema hizo notar que estas se encontraban desplegadas alrededor de la imagen del Sol, los cinco incas de Hanan a la derecha y los cinco de Hurin a la izquierda, con la momia de Huayna Cápac representando al Çapa Inca reinante (Huáscar) y sentada frente a la imagen del Sol: “las momias más cercanas a la imagen del sol ocupaban las posiciones más altas en la jerarquía y las [posiciones] más alejadas, las más bajas [en la jerarquía]”. Esta configuración representaba simbólicamente “los cuatro rangos dentro de la tribu de los incas”. Interpretando lo anterior como una clave de la construcción deliberada de su propia historia por parte de los incas, Zuidema sugiere que estos proyectaron su organización social hacia el pasado, reconstruyéndolo efectivamente para concordar con la organización existente en cualquier momento dado, lo cual Zui-

54. Julien 2000, capítulos II y III.

55. Julien 2000: 248.

56. Zuidema 1989: 198-201.

26 dema contrasta con el método histórico occidental que parte de un punto fijo en el pasado hacia el presente. En resumidas cuentas, la hipótesis de Zuidema consiste en que con cada sucesión la momia colocada de frente al Sol se cambia a un lado de esta imagen, es decir, en el caso de Huayna Cápac a la derecha, como correspondía a un inca de Hanan; mientras que su contraparte de Hurin tomaría el lugar correspondiente inmediatamente a la izquierda del ídolo del Sol. Ya que la alineación de las momias en Coricancha refleja la organización social en cualquier momento, forzosamente los gobernantes de Hanan y Hurin más lejos de la imagen del Sol caen de su sitio y efectivamente desaparecen de la historia oficial de la dinastía inca.

De ser así, una larga lista de gobernantes anteriores a los que aparecen en las listas de reyes convencionales, muchos de los cuales habrían sido poco más que señores provinciales o caudillos (sinchis y caciques), habrían sido borrados de la historia oficial inca para cuando la hueste de Pizarro llegó al Cuzco, a pesar de que algunos de estos reyes incas fantasma surgen esporádicamente en relatos legendarios o míticos. Esta posibilidad hace más comprensible la extraordinaria lista de monarcas de Montesinos, mientras que algunos nombres listados por él aparecen también en Guamán Poma y el Jesuita Anónimo (aunque se ha argumentado que de hecho estos dos trabajos se deben a Blas Valera, al parecer la fuente principal de Montesinos).⁵⁷ Si aceptamos la sugerencia de Zuidema como una hipótesis viable, surge la posibilidad de que la recopilación o combinación de nombres con el de Tocay Cápac puede representar en parte el recuerdo de algún grupo ayarmaca y/o inca de algunos de estos gobernantes incas “perdidos”. Aunque remota, esta posibilidad tiene la ventaja de concordar con la tesis de Zuidema sobre la construcción consciente de su propia historia por parte de los incas, a pesar de lo cual sería imposible evaluar hasta qué grado dicho relato inca puede armonizarse con alguna supuesta historia ideológica de los ayarmacas. En la medida en que esta última existió como un ordenamiento del pasado, separadamente del de los gobernantes incas o de la nobleza colo-

57. La identificación del Jesuita Anónimo con Valera ha recibido amplia aceptación, pero no ha sido establecida en forma concluyente. El argumento de que Valera fue el autor de la crónica de Guamán Poma depende de una atribución que se hace en el Manuscrito de Nápoles, el cual ha sido categóricamente rechazado por la mayoría de los estudiosos.

27 nial inca tardía, es evidente que hacia finales del siglo XVII debe haberse alcanzado un cierto *modus vivendi* ideológico.

Una tesis más radical enfatizaría un cambio y una reevaluación fundamentales de su propia historia por parte de la nobleza inca. Sin un gobernante inca soberano que pudiera orientar la comprensión inca de su propia historia y orden social, la conquista obligaría a los incas nobles sobrevivientes a reconstruir tanto su pasado prehispánico como su historia colonial, tal vez con el fin de adoptar una comprensión histórica más lineal. Interpretado así, Tocay Cápac representaría una historia inca corregida que se inicia desde los más remotos ancestros fundadores que precedieron a la dinastía inca. Los descendientes coloniales de los incas, un pueblo conquistado, estarían entonces redefiniéndose como descendientes de un pueblo conquistado: los ayarmacas. La elección no era, por tanto, entre una manera inca o europea de comprender y construir el pasado, sino entre dos opciones internas de la nobleza inca al intentar reubicarse en el vacío ideológico creado por la derrota del gobierno dinástico inca.⁵⁸ Vale la pena recordar que los ayarmacas, por medio de Ayar Auca —si aceptamos la hipótesis de María Rostworowski—, llegaron al Cuzco antes que los incas, aunque el que los incas coloniales buscaran más allá de los vestigios de las doce panacas —adaptándose con dificultad a una existencia colonial que volvió anacrónica su *raison d'être*— a los ayarmacas como sus abanderados corporativos hubiera representado una degradación radical.

Ciertas características de la etnogénesis colonial de los descendientes incas parecen contradecir la premisa de una realineación radical en su comprensión histórica y su estructura ancestral. La primera es que la nobleza inca, con todas sus galas, formaba parte intrínseca de la vida pública cívica y eclesiástica del Cuzco colonial. Los representantes de las antiguas doce panacas eran los Veinticuatro Electores del Alférez Real, quienes anualmente elegían al alférez real de los incas, su abanderado durante la festividad de mayor magnitud, el Día y la Víspera de Santiago. Un análisis de las elecciones del siglo XVIII indica que el protocolo en dichas elecciones consistía en circular el alferazgo entre las panacas coloniales —las llamadas “casas”, una por cada inca, representadas por dos electores cada una— y, en lo posible, entre las parro-

58. Esta intrigante interpretación me la sugirió un crítico anónimo.

28 quias. Los electores escogían simultáneamente a un “alcalde mayor de los ingas” y un “alguacil de los ingas”. Aunque el alférez real debía elegirse de entre los Veinticuatro Electores, tal estipulación no se aplicaba al alcalde mayor ni al alguacil, pese a que en la práctica estos pertenecían a la nobleza; la elección de los tres oficiales era por el término de un año. Si los nobles incas hubieran redefinido su historia de acuerdo con la descendencia de Tocay Cápac, era de esperarse encontrar a un ayarmaca como alférez real el Día y la Víspera de Santiago, de la misma manera en que Sicos Inga encabezó la procesión de 1692 como “alcalde mayor de los ingas”; hasta el momento no ha salido a relucir ningún ejemplo.

Esto sugiere que Sicos Inga encabezó la procesión de 1692 tan solo porque era el alcalde mayor de turno ese año, con sus descendientes participando bajo el mando del jefe tanto de la cofradía como de la panaca —“descendientes de” cierto emperador inca es como acostumbraban autodenominarse en sus probanzas de nobleza quienes pertenecían a las versiones coloniales de las panacas. Esto abre la posibilidad de que estandartes de la cofradía *cum* panaca, como los desplegados en 1692, existieran para cada una de las doce casas incas coloniales. En todo caso, tal interpretación señalaría que los ayarmacas habían obtenido paridad con los ayllus y panacas incas coloniales, un estatus que quedó en entredicho durante el ataque legal de la década de 1680. Lo anterior no sugiere, sin embargo, que los ayarmacas se hayan convertido en el *point d'appui* para una nueva y radical construcción del pasado por parte de la nobleza inca, ni tampoco que hayan logrado convertirse en *primus inter pares* dentro de la (tal vez reconstruida) nobleza inca colonial. La documentación colonial deja claro que el inca noble preeminente en el Cuzco en cualquier momento dado era el anualmente elegido alférez real de los incas, y no el alcalde mayor de los incas. Mientras que en 1692 los ayarmacas desfilaron a la cabeza de la procesión porque el alcalde mayor ese año era un ayarmaca, en las festividades con que los incas nobles celebraron la beatificación de Ignacio de Loyola en 1610 no se menciona que los ayarmacas se encontraran entre los nobles participantes reunidos.

La nobleza colonial ayarmaca

29

Después de la conquista española, los ayarmacas todavía se encontraban asentados en los alrededores de Chinchero y Pucyura, al oriente del Cuzco, y en San Sebastián, a solo media legua hacia el oeste; por lo menos un ayllu ayarmaca estuvo formalmente registrado por el Gobierno peruano tan recientemente como en 1956.⁵⁹ En relación con los incas, tal vez se les puede clasificar mejor como un grupo asociado de incas “honorarios” o “incas de privilegio”.⁶⁰ Estos fueron aliados formalmente clasificados como nobles, pero que en su mayoría pertenecían a una casta mucho más baja. Casi todos los “incas de privilegio” eran nobles solo de nombre, aunque es evidente que los ayarmacas nobles coloniales que se asentaron en el pueblo y la parroquia de San Sebastián lo eran de nacimiento. La razón por la cual los ayarmacas (y sus asociados pumamaracas) encabezaron la procesión de Loreto es un poco misteriosa, dado que los representantes de una docena de “casas” incas se encontraban en disposición para tan indudable honor.⁶¹ El misterio se agudiza

59. Rostworowski 1975: 38.

60. El concepto de “incas de privilegio” es complejo. Existía una jerarquía de elites que llevaban el sufijo “inca” —“auquicuna”, quienes eran los parientes cercanos del inca reinante (Çapa Inca); “Incacuna” comprendía a todos los miembros restantes de la nobleza; los “no Incas” del Cuzco eran los “Uaccha Inca” (‘incas pobres’), cuyos caciques eran “Huau Inca” (literalmente ‘incas nietos’). Más allá de estos, existía otra nobleza provinciana y regional. No ha quedado claro a qué grupo pertenecían los ayarmacas; de hecho, en esto parece haber residido la importancia del litigio entre los ayarmacas y por lo menos algunos de los electores. Véase Zuidema 1977, especialmente las páginas 276-279.

61. En la documentación colonial, se llamaba “casa” a cada una de las doce panacas coloniales; por ejemplo, la de Inca Roca era llamada “la casa de Inca Roca” (véase Cahill 1998: 83-6). Hay aquí un eco de la iconografía hagiográfica asociada con la Virgen de Loreto, basada en la leyenda de que la casa en la cual María recibió la Anunciación fue trasplantada a Loreto (Italia). Sin embargo, no existen rastros documentales de que se haya establecido un paralelo contemporáneo entre la “casa” de Loreto y las “casas” de los incas. De igual resonancia litúrgica, la capilla colonial de Loreto estaba (y está) contigua —dividida tan solo por una callejuela llamada Calle de Loreto— al antiguo Acllahuasi, casa de las “Vírgenes del Sol”. Existe una tradición en los evangelios apócrifos, especialmente el Evangelio de Santiago, respecto a que la Virgen María era una virgen de templo en el Templo de Jerusalén. De nuevo, no se han encontrado pistas documentales de que haya existido un paralelo contemporáneo. En todo caso, cualquier conexión

30 cuando recordamos que don Juan Sicos Inga era acompañado por “muchos Ingas Principales conocidos de las ocho Parroquias de esta Ciudad q[ue] asimismo le honrraron”.⁶² Es evidente que en la procesión de Loreto no participaron exclusivamente los descendientes de las etnias ayarmaca y pumamarca, cuya mayoría residía en San Sebastián. Se trató de un rito de la nobleza de mucho más alcance en el que, según las apariencias, los incas nobles honraron a estos largamente aliados “incas de privilegio” o demostraron la aceptación de los ayarmacas como iguales entre sus filas. Esta conjetura se subraya además en la anotación de que yuxtapuestas con la bandera de los descendientes coloniales de Tocay Cápac estaban las varas de plata decoradas que tradicionalmente portaban los espléndidamente ataviados alfereces reales, con la mascapaicha, en la fiesta de Santiago, la celebración central del ciclo del Corpus Christi y la fiesta por excelencia de la nobleza colonial inca.⁶³

La identidad colonial, sin embargo, nunca puede definirse en forma tan precisa, mucho menos cuando las categorías raciales se entrecruzan con las identidades étnicas y las nociones de estamento introducidas por los españoles. Los nobles incas que honraron a Sicos Inga en 1692 habían estado en pleito con él y todo su ayllu de ayarmacas y pumarcas en la década de 1680 precisamente sobre el hecho de si estos últimos eran descendientes de los incas; en otras palabras, sobre si compartían el celosamente guardado derecho a llevar la mascapaicha. En 1687, la decisión judicial se otorgó a favor de los ayarmacas y pumarcas, una decisión que los incas nobles parecen haber aceptado sin demora,⁶⁴ ya que el 23 de septiembre de 1689 la corporación entera de los Veinticuatro Electores del Alférez Real votó en forma unánime por Sicos Inga como alcalde mayor de los incas nobles. El 6 de junio de 1689 el virrey entrante, Conde de Monclova, hizo mención a “la enorabuena que me

se hubiera afincado en el conocimiento de los evangelios apócrifos y solo pudo haber ocurrido a través de los jesuitas.

62. ADC, Intendencia: Real Hacienda, 1786, legajo 171, *Ynstancia que han hecho Don Buenabentura Sicos: sus hijos*.
63. Cahill 1999. Sobre los relatos del carácter proteico y sincrético de las versiones de Santiago en los Andes, véanse Choy 1979, volumen I: 333-437 y Silverblatt 1988.
64. ADC, Intendencia: Real Hacienda, 1786, legajo 171, *Ynstancia que han hecho Don Buenabentura Sicos: sus hijos*.

31 dais de mi venida a este virreynato en nombre de los principales ingas de las ocho parroquias de esa Ciudad del Cuzco” que Sicos Inga le había brindado a su arribo en el Perú.⁶⁵ Este sorprendente cambio en las relaciones de Sicos Inga con los veinticuatro de la ciudad parece un tanto abrupta, pero al parecer muchos de los nobles que se habían puesto en su contra no tenían conocimiento del litigio y fueron engañados por una pequeña facción de ellos, quienes usando motivos espurios les hicieron firmar documentos.⁶⁶ De cualquier manera, este episodio es prueba de la fluidez, inestabilidad y ambigüedad de las relaciones sociales durante la época colonial, sobre todo en cuanto al anacrónico grupo de los incas se refiere —víctimas de “desestructuración”, como propuso Nathan Wachtel.⁶⁷

A finales del siglo XVIII, un profeta charlatán, Juan Quispe Inca, anunció la inminente llegada de un rey inca, subrayando que ninguno de los incas nobles de las ocho parroquias era digno de consideración como candidato a Mesías, porque “compran nobleza por plata”.⁶⁸ De hecho, la falsificación de probanzas de nobleza no era desconocida en

65. ADC, Intendencia: Real Hacienda, 1786, legajo 171, folios 17-18, *Ynstancia que han hecho Don Buenabentura Sicos: sus hijos*.

66. *Ibid.*

67. Véase Wachtel 1977, especialmente la página 85 para la definición: “el término ‘desestructuración’ se utiliza aquí para referirse a la pervivencia de estructuras antiguas, o partes de ellas, las cuales no se encuentran ya contenidas dentro del contexto relativamente coherente en el que existieron previamente” (nuestra traducción), lo cual parece idéntico a estructuras o instituciones “anacrónicas”.

68. “que no hay en las ocho parroquias de esta ciudad [del Cuzco] yndio noble, y que compran nobleza por plata” (*Colección documental del bicentenario de la revolución emancipadora de Túpac Amaru*, 1980, volumen II: 243). Esto hace recordar algunos pasajes en Garcilaso 1975 [1609, 1616-1617]: “[d]ícenme que ahora, en estos [sic] tiempos, las traen [refiriéndose al uso de las insignias reales] muchos indios diciendo que son descendientes de la sangre real de los Incas; los más burlan, ya que aquella sangre se ha consumido casi del todo” (libro VI, capítulo XXVIII); “de la manera que se ha dicho extinguieron y apagaron toda la sangre real de los Incas en espacio de dos años y medio [refiriéndose a los resultados de la masacre ordenada por Atahualpa de los hombres y mujeres del linaje de Huáscar]” (libro IX, capítulo XXXVII). Garcilaso pronto retrajo este punto de vista agregando una coda a su manuscrito donde anota que en 1603 quedaban no menos de 567 herederos al trono inca por línea paterna. Vale la pena subrayar que Garcilaso era leído por muchos en el Cuzco del siglo XVIII, sin faltar entre ellos miembros de la nobleza indígena, por lo menos de las altas capas.

32 el Cuzco; sin embargo, es de poco dudarse que los ayarmacas y los pumamarcas poseían un fuerte reclamo a ser considerados incas nobles.⁶⁹ Así lo parece indicar el cambio de actitud hacia Sicos Inga de la nobleza sobreviviente después de 1689. Además, a mediados del siglo XVI, los entonces dos caciques del ayllu —también llamado “Ayllu Pomamarca Anancuzco y Urincuzco”— fueron reconocidos por la Corona como incas orejones.⁷⁰ Aun más interesante es la descripción en 1664 de que el mismo ayllu comprendía “seis ayllus”:⁷¹

| | |
|--------------------|-------------------|
| Hanancosco Collana | Orincosco Collana |
| Hanancosco Payan | Orincosco Paian |
| Hanancosco Caiu | Orincosco Caiu |

69. Un ejemplo de esta novicia práctica se encuentra en dos probanzas de nobleza del cacique realista del período colonial tardío, Mateo García Pumacahua. En una probanza, declara ser descendiente directo del inca Tocay Cápac, al parecer un nombre genérico para designar a los dirigentes ayarmacas; en otra, dice descender del soberano inca Huayna Cápac (véase Rostworowski 1993a). Rostworowski plantea que la descendencia de Huayna Cápac que se reclama es una falsificación deliberada por parte de Pumacahua. Walker (1999: 103-104) afirma que Pumacahua era un descendiente de Huayna Cápac. Sin embargo, tanto Walker como Rostworowski basan sus diametralmente opuestas posiciones en comunicaciones personales con John Rowe, esta última citando la sugestión de Rowe (sobre la cual no presenta evidencia) de que tal vez existió un escribano en el Cuzco durante el período colonial tardío que falsificaba probanzas a cambio de un pago. Cualquier acusación de falsificación de genealogías requiere pruebas.

70. ADC, Intendencia: Real Hacienda, 1786, legajo 176, folio 8r, *Expediente formado por el Casique Don Rafael Amau*. A intervalos regulares durante el período colonial, los nobles incas solían hacer acusaciones contra las *bona fides* de la nobleza de ciertos individuos, sobre todo contra el uso de la mascapaicha durante las ceremonias, lo cual tal vez indica un cierto temor a la contaminación ritual. Para una selección de casos al respecto, véanse los documentos (cubriendo el período 1598-1739) reproducidos por Uriel García (1937). El rechazo de advenedizos (que se fingían nobles) por parte de los incas nobles se daba en aquellos casos dirigidos en contra de “Indios ricos” y los descendientes de los “Cañaris y Chachapoyas”, quienes primero ayudaron a los incas y posteriormente a los conquistadores, y quienes durante la Colonia se asentaron en la parroquia de Santa Ana (ex Carmena) y en el valle de Yucay. Sin embargo, es probable que las mismas restricciones contra aquellos falsos nobles también se aplicaran contra los integrantes del ayllu de los ayarmacas y pumamarcas.

71. ADC, Intendencia: Real Hacienda, 1786, legajo 176, folio 12r, *Expediente formado por el Casique Don Rafael Amau*.

“Hanan” y “Orin” (o Hurin) se refieren respectivamente a las mitades ‘alta’ y ‘baja’. Las tres categorías de “collana”, “payan” (o payán) y “caiau” (o cayao) representan la organización social tripartita del incario: el primero era el grupo de “descendencia inca pura”, el cayao era la población de vasallos —considerados inferiores—, mientras que el payán era el producto de la unión entre collana y cayao.⁷² En vista de la divergente posición social de estos grupos, es sorprendente que hubieran estado anexados en un mismo ayllu, pese a que muchos ayllus en la región estaban formados por una mezcla de nobles y “gente del común” (*hatun runa*). Esta impresión se acrecienta si se toma en cuenta un reclamo de 1664 de que en el ayllu de los ayarmacas y pumamarcas:

[...] no admiten mescla de otros indios que los desendientes [...] en lo qual son mui observantes y no sufren que se introduzga por desendiente de inga, el que no lo es [...].⁷³

Antes de la conquista española, el grupo étnico ayarmaca y especialmente los “desendientes de Tocay Capac” estaban asociados con el cuarto Antisuyu; de hecho, existe una referencia indirecta a un litigio del siglo XVI entre los ayarmacas y “los indios de Condesuyu”.⁷⁴ De los cuatro suyus, el Antisuyu era la mitad inferior de Hanan y el Cuntisuyu, la mitad inferior de Hurin; por ende, el Chinchaysuyu era la mitad superior de Hanan y el Collasuyu, la mitad superior de Hurin. En posteriores matrículas de tributarios/contribuyentes de 1801, 1836 y 1845,⁷⁵ no

72. Zuidema 1977; véase también Bauer 1998: 35-37.

73. ADC, Intendencia: Real Hacienda, 1786, legajo 176, folio 10r, *Expediente formado por el Casique Don Rafael Amau*. Sentimientos parecidos se expresan en el folio 16r del mismo documento.

74. ADC, Intendencia: Real Hacienda, 1786, legajo 176, folios 8r, 12v y 13v, *Expediente formado por el Casique Don Rafael Amau*; el folio 13v contiene una referencia adicional al éxito que tuvo el ayllu de los ayarmacas y pumamarcas en lograr que se reconociera su condición de incas nobles en litigio contra los “Indios de Andesuyo y Omasuyo”, un juicio emitido en 1563 por el cronista y entonces corregidor del Cuzco, Juan Polo de Ondegardo.

75. AGN, Sección Tributos-Matrículas, 1801, legajo 5, cuaderno 115, *Extracto de la Matrícula actuada en esta ciudad y sus 8 parroquias en 1801*; ADC, Tesorería Fiscal, 1836, *Extracto de la Matrícula de Indígenas de la provincia del Cercado*; ADC, Tesorería Fiscal, 1845, *Extracto de la Matrícula de Indígenas de la Provincia del Cercado*.

34 aparece el ayllu de los ayarmacas y pumamarcas, a pesar de que existen pruebas de que sobrevivió hasta 1956. Una lista independiente de nobles de 1786 resuelve esta paradoja: ninguno de los ochenta integrantes del ayllu pagó tributo y, por esta razón, el ayllu no figura en ninguna de las revisitas.⁷⁶ Su exención del pago de tributo se debió al reconocimiento oficial de la Corona de que eran nobles. Hay una cierta ironía en este hecho, en vista del cuestionamiento legal de su estatus “inca” en la década de 1680, ya que el ayllu de los ayarmacas y pumamarcas fue uno de tan solo dos ayllus (el otro era el Sahuarauras) que logró mantener o al que le fue formalmente otorgado ese privilegio para todos sus integrantes.

La ceremonia de Loreto sorprende por la manera en que arroja luz sobre la frágil y ambivalente identidad de la nobleza colonial indígena. Esta ceremonia pone de manifiesto la trascendencia de la vida ritual como un campo de batalla por el rango social, y como espacio donde se armonizaban las contradicciones y se resolvían las contiendas más enconadas, tensiones que en algunos casos no eran más que la continuación de rencores y reclamos —en todo caso una suerte de lucha por la posición social— iniciados mucho antes de la conquista española. La extraordinaria aparición de los descendientes ayarmacas de Tocay Cápac en un contexto colonial demuestra la importancia del ritual público en reafirmar la identidad corporativa y sus pretensiones de tener precedente o por lo menos igualdad frente a otras elites. La documentación de Loreto subraya en particular la intersección entre la posición de elite de los indígenas andinos y la hispánica: para las elites indígenas, ser inca equivalía a ser hidalgo y ser hidalgo era prueba de poseer el rango de inca. De esa tenue conexión dependían el honor, el prestigio y la posición social de las familias nobles, y poner en entredicho una de estas condiciones afectaba forzosamente a la otra. El rango y el bienestar de las familias y sus sucesivas generaciones se cimentaban en gran parte sobre estas inseguras bases. La participación ritual de los indígenas nobles no era solo para su bienestar psicológico o un halago a su estima propia, sino un marcador de su lugar en un mundo vuelto al revés.

76. ADC, Intendencia: Real Hacienda, 1786, legajo 175, “semestre” de San Juan, *Expte. relativo a los tributos del Cuzco, matrícula hecha en el año de 1786 y de mas incidencias*; ADC, s. f., *Nota de los yndibiduos qe. han quedado libres de contribuzn. de tasa por haber calificado ser Nobles en las ocho Parroquias y Gremios de esta ciudad.*

La Virgen de Loreto y Coya Raimi

35

La interrogante continúa sobre el porqué de la afinidad de la nobleza inca y la Virgen de Loreto, y su devoción a esta Virgen en las grandes narrativas de encuentro colonial y apropiación cultural; en otras palabras, sobre por qué los nobles se sintieron impulsados a rendir homenaje a esta representación específica de Nuestra Señora frente a cualquier otra. ¿Acaso la aceptaron por sí misma? ¿O acaso aceptarla y venerarla requirieron alguna clase de reacomodo dentro del ya entonces bastante sincrético panteón andino, con lo que esto implicaría para su inserción en el sistema tradicional de oposiciones y complementariedad? De acuerdo con aquella lógica interna que, según los estructuralistas, determina cualquier sistema de creencias, Nuestra Señora de Loreto debía tener su complemento o pareja en el panteón andino y, por lo mismo, esa pareja debía ser de género masculino. Por supuesto, sigue siendo posible que la Virgen de Loreto haya sido colocada en un pedestal propio en el panteón colonial sin un santo *cum* deidad correspondiente. Sin embargo, el imbricar una devoción católica sincrética en tal sistema de oposiciones y complementariedad inmediatamente arroja dudas sobre la forma en que se ha escrito sobre el catolicismo andino. Mientras que, para dar solo un ejemplo, se han hecho análisis desde el punto de vista etnológico de las representaciones de los santos en la procesión del Corpus Christi en el Cuzco, y aunque algunos santos se han “emparejado”, hay pocas pistas disponibles sobre sus supuestas contrapartes “lógicas” en el ritual precolombino; puede ser que estas no existan, en cuyo caso tales preguntas serían superfluas. Sin embargo, existe un caso, de nuevo en el contexto de los pasos de los santos durante el Corpus Christi, que apunta a cierta inserción de santos en las categorías de dualidad autóctonas: el Día de Santiago (25 de julio), la fiesta por excelencia de la nobleza colonial inca, se comparte con Santa Bárbara, cuya fiesta nominalmente es el 4 de diciembre.⁷⁷ ¿Por qué esta discrepancia? La respuesta parece

77. Fiedler 1985: 139. Nótese que Fiedler propone el 27 de julio como el compartido Día del Corpus, mientras que durante la Colonia el 25 de julio era el “día y víspera de Santiago”, aunque durante el temprano siglo XVII se celebraba el 27 de julio. Esta modificación colonial puede haberse debido a la sustitución del calendario juliano por el gregoriano, pero no existe una explicación obvia para el cambio del 25 al 27 de julio en el período moderno, dado que, en general, el 25 de

36 ser que ambos santos fueron hermanados por su identificación con el trueno, el rayo y el relámpago, al igual que con la guerra en la tradición cristiana. En una comunidad cuzqueña rural, Santiago es el santo patrono de las llamas, mientras que Santa Bárbara es la patrona de las alpacas. Recordando que Santiago se identifica con Illapa, el “dios del trueno”, es interesante que en otra comunidad la fiesta de Santa Bárbara se dedique al Apu Qhaqha, el “señor del lugar donde cayó el relámpago”. La lógica mediante la que se hermana a Santiago con Santa Bárbara es aquí evidente.⁷⁸

La ubicación geográfica de la capilla de Nuestra Señora de Loreto es contigua a la iglesia jesuita de La Compañía; ambas ocupan el antiguo Amaru Cancha, otrora palacio del emperador Huayna Cápac. También se encuentra yuxtapuesta con el Acllahuasi, el antiguo “claustro” de las llamadas Vírgenes del Sol, del cual está separada solo por una callejuela conocida en la actualidad como Calle Loreto. Estas coincidencias topográficas encuentran un eco intrigante en las tierras que pertenecen a la cofradía de Nuestra Señora de Loreto, las cuales, como sucedía con otras cofradías coloniales jesuitas, se encontraban ubicadas en la capilla epónima. En el Perú colonial, las tierras pertenecientes a una cofradía casi siempre eran pequeñas parcelas de unos cuantos topos y su producción se dedicaba al mantenimiento del culto a un santo específico. Cuando la orden jesuita fue expulsada del imperio en 1767, todas sus posesiones y documentos fueron secuestrados al rayar el alba, al mismo tiempo que se detuvo y transportó a los propios frailes, por lo cual se obvió la posibilidad de que la orden despachara, escondiera o dispusiera en otra forma de sus propiedades. A esta circunstancia se debe un archivo aparentemente completo de documentación colonial referente a la capilla y cofradías de Nuestra Señora de Loreto.⁷⁹ Menos

julio continúa siendo el Día de Santiago. Nótese que Santa Bárbara también está “hermanada” con San Isidro en el pueblo de Poroy durante la fiesta de este último santo el 15 de mayo (véase Fiedler 1985: 314). Para un análisis detallado de la fiesta colonial de Santiago y su dimensión incaica, véase Cahill 1998 y 1999.

78. Para estos vínculos, véanse Sallnow 1987: 131, y Allen 1988: 53-54 y 242.

79. Los documentos jesuitas más importantes y la posterior administración de sus propiedades en la región cuzqueña se guardan en varios archivos: el Archivo Departamental del Cuzco, el Archivo General de la Nación (Lima), el Archivo His-

37 afortunado es lo poco que esta documentación contiene sobre las dimensiones incaicas del culto, aunque existen pistas tentadoras. Debe destacarse que en la misma forma en que la capilla colindaba con el antiguo Acllahuasi, también la cofradía poseía por lo menos dos casas en la calle Ahuacpinta, contigua al claustro de Santo Domingo, antigua Coricancha. Una de estas casas parece haber sido un donativo hecho por un devoto en 1653 y la otra fue comprada en 1673 por los dos mayordomos de la “Cofradía de Loreto de los Mactas”.⁸⁰ El donante y ambos mayordomos tenían apellidos quechuas, pero en otros momentos hubo priostes y mayordomos con apellidos españoles; por ejemplo, en 1694, el prioste se llamaba Miguel José Gutiérrez y los mayordomos, Juan Tito Yupanqui, Juan Pilco Topa y Juan Florez, el alcalde del gremio de los barberos de la ciudad; el gremio tenía una devoción corporativa a la Virgen de Loreto. Existen indicios de una probable participación de incas nobles: Tito Yupanqui y Pilco Topa son nombres nobles; otro donante llevaba el nombre de Cusi Rimachi; la familia Pilco Topa tenía conexiones con la panaca del anterior gobernante Topa Inca Yupanqui. Además, por lo menos a partir de 1595, la cofradía poseía tierras en el cercano pueblo

tórico Nacional de Madrid y la Biblioteca Nacional de Madrid. Los documentos en el ADC que se refieren específicamente a la capilla de Loreto y sus cofradías se encuentran diseminados por toda la sección del Colegio de Ciencias; véase también BNM, 1767, ms. 17614, folios 68-79, *Inventario de los papeles, títulos de haciendas, capellanías y libros del Archivo del Colegio del Noviciado de la Compañía en el Cuzco*, que incluye recuentos y una lista de alhajas (ninguna de ellas de diseño incaico) de la capilla e imagen de Nuestra Señora de Loreto. Las investigaciones para este artículo no arrojaron ninguna información respecto a la fundación de una cofradía anexa a la capilla de Loreto en el Cuzco, siendo la mayoría de los documentos existentes cuentas de la cofradía del siglo XVIII.

80. Véase ADC, Colegio de Ciencias, 1660, legajo 10 (16?), cuaderno 26, *Títulos de la Casa de Nra. Sra. de Loreto, ubicada en Ahuacpinta, pertenece a la Cofradía de Mactas*; 1653, legajo 11 (18?), cuaderno 14, *Testimonio de donación de un solar en Ahuacpinta a Nra. Sra. de Loreto, q. hace Doña Juana Payco*; 1673-1810, legajo 8 (13?), cuaderno 4, *Ahuacpinta – testimonio de Títulos de la Casa de Nra. Sra. de Loreto que tiene sus aposentos bajos en dicho barrio*. Nótese que los números de legajo nuevos y viejos tienen que ver con la reorganización de la sección del Colegio de Ciencias del ADC, el cual ocasionó la división y combinación de legajos. Desafortunadamente, existe cierta confusión entre el catálogo del archivo y los legajos, y el archivo posterior de muchos documentos; algunos documentos en el inventario se encuentran perdidos. Por lo tanto, las citas de legajos nuevos son provisionales.

38 de San Jerónimo, uno de los dos lugares principales donde se asentaba la nobleza colonial inca, y estas tierras pueden haber sido un donativo de los ayllus “reales” de Sucho y Aucaylli.⁸¹

Sin embargo, es posible que estas asociaciones no sean más que coincidencias. En la pequeña ciudad colonial del Cuzco, existían resonancias incaicas en casi todas las calles y parroquias. No obstante, la clave para comprender el origen del nexo evidente entre la Virgen de Loreto y los incas coloniales radica en el contexto de la cofradía colonial. Esta clave se revela en una prosaica solicitud de 1783 de José Chacón y Becerra, mayordomo de la cofradía de Santiago en la parroquia citadina de este santo, sobre una “fundación canónica” de la cofradía existente.⁸² El nexo entre Santiago y Nuestra Señora de Loreto es explícito en los artículos de fundación y asociación de esta cofradía. El mayordomo apunta que la cofradía se dedicará principalmente al culto de Santiago, pero que también reservará varios días de cada mes al culto de Nuestra Señora de Loreto. La sencilla razón de incluir la veneración de la Virgen en el cometido de la cofradía de Santiago se debía, dejó claro, a la prosaica circunstancia de que las efigies de Santiago y la Virgen de Loreto se encontraban yuxtapuestas en un díptico conservado en la iglesia parroquial de Santiago. En tan prosaico contexto encontramos, pues, la

81. Ibíd. También ADC, Colegio de Ciencias, 1694, legajo 12 (21?), cuaderno 6, *Libro... de las cuentas de esta Cofradía del Glorioso San Cosme y San Damian, nuevamente fundada en esta Capilla de Nra. Sra. Virgen María de Loreto... siendo Prioste y Mayordomos don Miguel José Gutiérrez, don Juan Tito Yupanqui y don Pilco Topa, y Alcalde de los Barberos de esta dha. Cofradía don Juan Florez*; 1640, legajo 11 (18?), cuaderno 8, *Testimonios y actuados relativos a la donación que Juan Cusirimachi hace de su casa de San Cristóbal, a favor de la Cofradía de Nra. Sra. de la Consolación, que es la de Loreto*; ADC, Corregimiento, 1691, legajo 26, cuaderno 8, *Autos ordinarios seguidos por los indios Parra. Sn. Jerónimo con Dn. Guillermo Balladeres sre. propd. 18 topos trras Oscollpampa y otros.*

82. ADC, Notariales: José Agustín Chacón y Becerra, 1786-1787, libro LXXIII, *Poder para impetrar la Aprobación y Confirmación de la Hermandad y Cofradía del Bienaventurado Apostol Señor Santiago, 15 de mayo de 1786; Fundación de la Hermandad y Cofradía de Sor. Santiago, 20 de marzo de 1786*; AGI, Audiencia del Cuzco, 1786, legajo 15, *Consejo Expediente sobre la erección en la Ciudad del Cuzco de una cofradía de S[a]ntiago que se intenta establecer en una Parroquia de aquella Ciudad, y aprobación de sus Constituciones, petición de José Agustín Chacón y Becerra, 1º de agosto de 1786.*

39 génesis aparente de las dimensiones rituales e incaicas de la veneración religiosa simultánea de Santiago y la Virgen de Loreto, sobre todo de la veneración de la Virgen por parte de los incas nobles, cuya fiesta principal era el Día de Santiago. Por supuesto, queda la obvia e imposible de resolver interrogante sobre cuál tuvo primacía: ¿fue acaso que una previa conexión incaica de contrapartes prehispánicas de Santiago (es decir, Illapa) y la Virgen de Loreto encontró expresión en el díptico?, ¿o acaso el díptico mismo originó el culto a la Virgen incaica?⁸³ Vale la pena recordar que Santiago y Santa Bárbara comparten el día de la fiesta del primero (25 de julio) durante las diez semanas de festividad del Corpus Christi en el Cuzco, pero que la fiesta de Santa Bárbara era y sigue siendo el 4 de diciembre; la fiesta de Nuestra Señora de Loreto era el 10 de diciembre.⁸⁴ La supuesta conexión entre Santa Bárbara y la Virgen de Loreto parece ser que sus respectivas fiestas ocurren en el mismo octavo de diciembre, de tal manera que una identidad compartida entre las dos santas es también una remota posibilidad.

¿Por qué, aparte de hermanar a la Virgen con Santiago, los incas celebraron precisamente a la Virgen de Loreto y no a cualquier otra representación de Nuestra Señora? ¿Y por qué en agosto? Evidentemente, existe cierta correspondencia con la fiesta prehispánica de Coya Raimi: *raimi* significa ‘fiesta’; y *coya*, por lo general, es el grado más elevado

83. Bill Beezley me ha hecho notar que las efigies y esculturas de las iglesias españolas en las Américas a menudo se producían en masa, haciendo que, para cualquier iglesia, la selección pudiera ser consecuencia de cuáles estaban disponibles en un momento determinado. Vale la pena subrayar en este contexto que la documentación de la visita diocesana durante las postrimerías del siglo XVII indica que muchas cofradías se fundaron de acuerdo con la devoción individual del clero parroquial.

84. La festividad de la Virgen de Loreto no aparece en ninguno de los dos calendarios litúrgicos que conozco, pero se menciona en ADC, Notariales: José Agustín Chacón y Becerra, 1786-1787, libro LXXIII, *Fundación de la Hermandad y Cofradía de Sor. Santiago, 20 de marzo de 1786*. Nótese también que Santa Bárbara comparte su fiesta el 4 de diciembre con San Pedro Chrisolongo. Por lo tanto, no puede decirse que cada oposición o hermanamiento dentro del catolicismo andino se haya necesariamente inspirado en la dualidad indígena andina. En este contexto, debe destacarse que en España la Virgen de Loreto era específicamente hermanada con San Lorenzo. En Huesca, un “santuario y convento” de los Agustinos (“calzados”) fue construido en el lugar donde nació el mártir San Lorenzo, dentro del cual se construyó la capilla de Nuestra Señora de Loreto (véanse Aldea Vaquero y otros 1978, volumen IV: 2284).

40 de una mujer inca noble, y también fue el título de la consorte del Çapa Inca.⁸⁵ Tal identificación es por supuesto circunstancial, pero en la medida en que es válida daría aun mayor evidencia de la asombrosa creatividad del pensamiento estructuralista andino. Molina ubica la fiesta precolumbina de Coya Raimi en agosto. Sin embargo, de acuerdo con Bernabé Cobo y Guamán Poma, esta tenía lugar en setiembre; mientras que, según Garcilaso, la ceremonia de la Citua de Coya Raimi daba inicio “el primer día de la luna del mes de septiembre, después del equinoccio”.⁸⁶ No obstante, esta disparidad puede reconciliarse, al menos en apariencia. Se debe a la correlación entre el calendario inca y su introducido contraparte europeo, y por supuesto a la relación entre el calendario eclesiástico o litúrgico europeo y su contraparte agrícola. Al documentar el año ritual, Molina advierte que los incas “començaron a contar el año mediado mayo”,⁸⁷ lo que, extrapolado, parece implicar que Coya Raimi duraba aproximadamente de mediados de agosto a mediados de setiembre. Si este fuera el caso, no existiría ningún conflicto fundamental entre el recuento de Molina y los de Cobo y Guamán Poma. Por tanto, la celebración de Loreto el 22 de agosto caería dentro de los parámetros incaicos de Coya Raimi. Además, los incas denominaron un mes en su año ritual como “Ayarmaca”; curiosamente, mientras que Molina, Guamán Poma y Cobo lo colocan en noviembre, el cronista Cristóbal de Albornoz lo fija en setiembre.⁸⁸ El interés de este dato no es efímero, ya que existen ciertos paralelos entre la fiesta incaica de Coya Raimi y la celebración

85. Respecto a la acostumbrada traducción de *coya* como “reina”, véanse los comentarios de Julien: “La mujer o mujeres cuya cuna las distinguía como posibles esposas para el Inca se llamaban *coyas*. Este calificativo no equivale a “reina” en español, ya que para convertirse en reina se requiere heredar el trono o casarse con un rey. Existen suficientes ejemplos del uso de *coya* para referirse a mujeres que nunca se casaron con un rey o reinaron por derecho propio, por lo que podemos concluir que las mujeres que eran llamadas *coya* adquirieron dicho título de alguna otra manera” (Julien 2000: 35, nuestra traducción).

86. Molina (1988 [1579]: 73-96) provee el recuento principal, repleto de oraciones (en quechua); véanse también Cobo 1964 [1653], libro XIII, capítulo XXIX: 217-9; Guamán Poma 1980 [1615]: 1155 [1165]-1157 [1167]; Garcilaso 1975 [1609, 1616-1617], libro VII, capítulo VI.

87. Molina 1988 [1579]: 66.

88. Sobre la discrepancia en la identificación del mes ayarmaca, véase Rostworowski 1975: 20.

de Loreto a finales del siglo XVII, semejanzas que pueden ayudar a explicar por qué esta última —y precisamente esa representación de la Virgen y no otra— tuvo al parecer un significado especial para toda la comunidad de incas nobles coloniales.

En primer lugar, será necesario tomar en cuenta otros planteamientos provenientes de la liturgia católica que puedan haber impulsado a los cuzqueños coloniales a dar especial importancia a las festividades de Loreto. Estas fiestas coloniales, por mucho que hayan sido ecos del incario, no eran exclusivas de la nobleza colonial inca, como pueden sugerirlo sus características sincréticas o híbridas. Por consiguiente, al evaluar el significado de las fiestas y procesiones coloniales en las que los incas hacen acto de presencia exóticamente ataviados, estas pueden también explicarse de acuerdo con el catolicismo hispánico y su imperante calendario litúrgico. Contamos con dos versiones del calendario litúrgico colonial: una del período tardío (1788), formalmente ratificada por la Real Audiencia del Cuzco; y la proporcionada por Guamán Poma, en la que yuxtapone cada mes con su homólogo incaico.⁸⁹ En setiembre se mencionan solo dos fiestas importantes de la Virgen (el 8 y el 24), ninguna de las cuales parece contener resonancias de Coya Raimi. Agosto, por el contrario, tiene la celebración de la Virgen María de más magnitud en todo el mundo católico: la Asunción, celebrada el 15 de agosto. El octavo de una fiesta en la época colonial era muchas veces de igual o mayor importancia que el día de la fiesta misma, y el octavo de la Asunción era el 22 de agosto, precisamente el día de la procesión incaica de la capilla de Loreto en el Cuzco. Visto desde esta perspectiva, la Virgen de Loreto *qua* Loreto se convierte en algo circunstancial —es la Virgen María *per se* a quien se venera en este caso.

Sin embargo, dada la evidencia del mayordomo sobre el hermanamiento de Santiago y la Virgen de Loreto en un díptico en la iglesia de Santiago, cabe la posibilidad de que esta última representación sí fuera de la santa patrona de la nobleza colonial inca. Además, si aceptamos la premisa de que la calibración del calendario ritual incaico con su contraparte católica europea no encaja a la perfección y la premisa de que el

89. “Fiestas Coloniales (“Lista comprensiva de todos los días feriados y de guarda, formulada por el Secretario de Cámara, de acuerdo con lo dispuesto por el Regente y Oidores de la Real Audiencia...”), en *Revista del Archivo Histórico del Cuzco* 4, 1953; Guamán Poma 1980 [1615]: 1130 [1140]-1166 [1176].

42 mes ritual de los incas comenzaba a mediados de cada mes (del calendario europeo), entonces, el 22 de agosto concuerda con el plazo de Coya Raimi. En este caso, se sugiere que la Virgen se equipara con la Coya, una apropiación del icono católico por parte de los incas nobles, quienes simultáneamente reconfiguraban su propia herencia del ritual incaico, memoria e identidad. Lo que parece haberse celebrado es una armonizada versión sincrética de Coya Raimi y la fiesta por excelencia de la Virgen María, su Asunción. Fortuitamente, existe una doble dualidad: Santiago con la Virgen de Loreto y Coya Raimi con la fiesta de la Asunción.

Pero ¿qué podía ofrecer a sus devotos una versión colonial de Coya Raimi, aparte de las indulgencias plenarias o temporales que la participación en la liturgia conllevaba para cualquier practicante católico? Porque ya se veneraran santos, ancestros o apus, al parecer la devoción pagaba dividendos a los creyentes. Sin embargo, cualquier intento de adivinar los resultados concretos que los participantes esperaban a cambio de su inmersión en el ritual es viciado no solo por la naturaleza fragmentaria de las fuentes, sino también por su innata confusión. Los meses rituales incas, cada uno abarcando eventos rituales de mayor envergadura y a menudo numerosos eventos rituales menores, han sido documentados solo en forma general por los cronistas, quienes apenas anotaron una pequeña parte de las prácticas que debe haber contenido el ciclo ritual; como lo subraya Cobo, “si de todos se hubiera de hacer relación, fuera nunca acabar”.⁹⁰ Por tanto, los recuentos de los cronistas de la praxis ritual encogen efectivamente cada mes ritual a unos cuantos días. Tales recuentos no son más que epítomes en los que lo omitido es de tanta importancia como lo descrito. Esto hace doblemente difícil la tarea de comparar las descripciones de la vida ritual colonial con las de la Preconquista: lo que parecen ser novedades coloniales a lo mejor representan la praxis precolombina que no se tomó en cuenta o simplemente se omitió en las crónicas; en sí, ambas interpretaciones son construcciones coloniales, con todos los problemas hermenéuticos que conllevan. Además, es probable que el residuo colonial de la praxis inca no fuera un intento consciente por recrear una versión completa y exacta del ritual previo a 1532. Ecos, coincidencias y simetrías pueden desentrañarse, pero el significado que les atribuían los participantes y

90. Cobo 1964 [1653], libro XIII, capítulo XXX: 220.

testigos es el *quid* de la cuestión; y, a falta de testimonio explícito, este sigue eludiéndonos. 43

Sea como fuere, la *raison d'être* de Coya Raimi fue la ceremonia de la Citua, en la que todos los “forasteros que no heran naturales y [...] todos los que tenían las orejas quebradas y, [...] todos los corcovados y que tenían alguna lesión y defeto en sus personas”,⁹¹ y hasta los perros, eran expulsados del Cuzco hasta que “todas las enfermedades y males de la tierra” fueran ritualmente expulsados y transportados de los (ritualmente definidos) precintos ciudadanos. El momento marcaba el inicio del ciclo de lluvias, el cual, según las creencias, acarrea un ciclo temporal de enfermedades, por lo que el ritual estaba destinado a un fin sumamente práctico. La necesidad de tal limpieza difícilmente pudo esfumarse tras la conquista, suceso que introdujo epidemias en una escala sin precedentes. Algún tipo de ceremonia religiosa colonial, sincrética o no, era de esperarse en esa época. La confluencia de Coya Raimi, las lluvias y la preeminente fiesta de la Asunción tal vez predestinaron que durante dicha ceremonia se exhibiera una Virgen resplandeciente, así como de rasgos incaicos bien marcados. La Citua era una ceremonia en la que había participado toda la comunidad cuzqueña, una comunidad que se extendía a los ancestros, sacando cada linaje las momias de sus “señores y señoras” para sus baños y comidas rituales. El papel de las panacas coloniales en la procesión de Loreto vuelve aquí a la memoria, con la peculiaridad de su homenaje al ayarmaca, alcalde mayor de los incas —con quien al menos algunos jefes de panaca habían estado enfrascados en litigio—, debido en parte tal vez a la naturaleza inclusiva obligatoria de Coya Raimi preconquista. Cualquiera que haya sido su disputa con los ayarmacas coloniales, la necesidad de que *toda* la comunidad participara debe haber determinado que no se abstuvieran de participar o celebraran una ceremonia aparte. De cualquier modo, todas las panacas estuvieron presentes en ambas ocasiones, y el énfasis que se aplica al espléndido traje de Sicos Inga (“de gala muy lucida y costoso”) nos recuerda un énfasis similar en las crónicas sobre Coya Raimi: “el Inca como los sacerdotes, caballeros y gente ordinaria salían con las mejores galas que tenían”; “salía toda la jente del Cuzco por sus *aillos*

91. Molina 1988 [1579]: 74.

44 y parcialidades, los cuales venían lo más ricamente aderezados que podían”.⁹²

Coya Raimi fue más que un rito comunitario de purificación; era una asamblea de los dioses. También incluía el sacrificio de una mujer al Sol y la aparición de dos deidades femeninas descritas como “sus mujeres [del Sol]”. El inca con su esposa y “jente cortesana de su Consejo” —de nuevo, “lo más ricamente aderezados que podían”— entraban en la plaza mayor. Acto seguido, la imagen del Sol, *Apinpunchao*, era traída a la plaza, junto con los sacerdotes del Sol, quienes llevaban “las dos ymájines de oro, sus mujeres [del Sol] llamadas *Yncaoclo* y *Palpaoclo*”. Entonces, ocurrió algo extraordinario cuando “la muger llamada *Coyapacssa*, la qual estaua sacrificada por muger del Sol” entró en la plaza. La descripción de Molina no nos dice más de ella que la críptica anotación de que era “hermana, hija del que governava”; ni Guamán Poma ni Cobo (quien sigue a Molina) registran este sacrificio humano. Sin embargo, el sacrificio de una mujer al Sol en la plaza principal es una vívida viñeta que difícilmente pudo haber quedado en el olvido hasta mucho después de la conquista; es probable que su función ritual se relacionara con la Citua y el comienzo de una nueva fase en el ciclo agrario.⁹³

La siguiente fase de la Citua fue dedicada a un banquete comunal de los dioses en el que el Sol, Viracocha, Chiquiylla (Illapa) y Huanacauri tomaron asiento en sus bancas de oro en la plaza. Acto seguido, las panacas sacaron las momias de los otrora reyes incas y sus coyas, y las colocaron en orden cronológico en asientos de oro (“como si estuvieran vivos”). Finalmente, vino el resto de la población citadina y también se sentó de acuerdo con las mitades: Hanancuzcos y Hurincuzcos. Los sacerdotes de las cuatro deidades libaron uno con el otro y las mismas momias “bebieron” una con otra, las de una mitad con las de la otra. Toda la congregación urbana participó de los alimentos y las bebidas, todos con un significado ritual. Coya Raimi abrazó entonces al Çapa Inca con todos los dioses principales, a todos los reyes incas con sus respectivas panacas o descendientes nobles y a todos los que pertenecían a las dos grandes mitades. La ceremonia asombró por la presencia de

92. Cobo 1964 [1653], libro XIII, capítulo XXIX: 218; Molina 1988 [1579]: 78.

93. Molina 1988 [1579]: 76-78.

45 las dos “mujeres” del Sol y, especialmente, por el sacrificio de Coyapacssa al Sol.

Para la comunidad cuzqueña, la relevancia de Coya Raimi y Citua era su extensión a toda la población del imperio y sus cuadros gobernantes, ya fueran locales o impuestos por los incas. Coya Raimi integraba ritualmente los cuatro suyus con el Cuzco y viceversa; no solamente el Cuzco sino también todo el imperio se limpiaban ritualmente. Como lo anota Molina, “en todas las caveças de provincias, hacían la dicha fiesta [...] todos los yngas gobernadores” y, pese a que tales rituales provincianos se efectuaban a una escala más reducida, no excluían “ninguna de las cerimonias”.⁹⁴ La participación de los súbditos del imperio tomabados modalidades. La primera era reunir para el sacrificio (según los informantes de Molina) cien mil camélidos “de todo género”,⁹⁵ todos libres de defectos y los cuales provenían de los cuatro suyus. Sin embargo, esta extraordinaria escena era solamente la obertura para que se involucraran aquellos súbditos de una forma mucho más espectacular. Primero, las deidades femeninas la Luna y la Tierra (Pachamama) tomaban su sitio al lado de los dioses masculinos —el Sol, Illapa, Viracocha y Huanacauri—, de tal manera que, con la presencia de las “mujeres” del Sol”, Incaoclo y Palpaoclo, se establecía una perfecta simetría de cuatro deidades masculinas y cuatro femeninas. Una vez que estos estaban colocados en su sitio, entraban “todas las naciones que el Ynca avía sujetado, las cuales venían con sus huacas y vestiduras a uso de sus tierras, las más ricas que podían aver; y trayan sus huacas en andas los sacerdotes”.⁹⁶ Entonces, rendían homenaje a las cuatro deidades principales y en seguida al Inca. Finalmente, aquellos que habían sido exiliados antes del comienzo de la Citua, los forasteros y quienes tenían algún defecto eran de nuevo admitidos a las comunidades del Cuzco y del imperio. De esta manera se cerraba el círculo.

94. Molina 1988 [1579]: 96.

95. Molina 1988 [1579]: 79.

96. Molina 1988 [1579]: 94.

46 Comentarios finales

La procesión de Loreto fue única no solo por sus insignias, trajes y simbolismo incaico. Igualmente sorprendente es la aparente apropiación por parte de la nobleza colonial inca del formato de la cofradía para celebrar lo que pareciera ser una aproximación a la antigua fiesta de Coya Raimi y sus sobresalientes ritos de la Citua. No se trata de una recreación de Coya Raimi como tal y, por supuesto, tal identificación debe considerarse hipotética dada la falta de testimonios precisos al respecto. Sin embargo, existen fuertes indicios de que así era el caso. Los descendientes de los otrora reyes incas (y tal vez los incas de privilegio) allí reunidos poseían su propia estructura ceremonial en los Veinticuatro Electores del Alférez Real;⁹⁷ pero, a pesar de ello, todavía necesitaban de grandes ocasiones para reunirse y efectuar sus prácticas rituales. El Día y la Víspera de Santiago eran los momentos cumbre. Claro que el octavo de la Asunción, la trascendente fiesta mariana, era igualmente apropiado y su cercanía a Coya Raimi difícilmente pudo haber pasado desapercibida para los incas coloniales, quienes, como sabemos por medio de otras fuentes, poseían un agudo sentido de su pasado incaico en la expresión colectiva: Coricancha, la misma Plaza de Armas, el lugar donde se sitúa la capilla de Loreto y la ciudad misma eran todos *lieux de mémoire* de esta nobleza anacrónica cuya lenta desaparición estaba en proceso.

Por supuesto, quedan por formularse otras asociaciones, más allá de las comparaciones entre el relato notarial de la procesión de Loreto y los escritos de los cronistas sobre el Cuzco incaico y su calendario religioso, Coya Raimi y la Asunción. Existe un sinfín de interrogantes y enigmas por desentrañar y descifrar: los elementos incaicos y españoles, y el significado de los escudos de armas; los propuestos dualismos entre Santiago y la Virgen de Loreto, entre Santiago y Santa Bárbara, y entre esta última y la Virgen de Loreto; las dimensiones míticas e históricas (en el sentido occidental) de la figura (o figuras) de “Gran Tocay Capac Inga Rey Señor”; la comparación entre las panacas de antes de 1532 y sus aparentes homólogas coloniales; entre otros. Sin embargo, el hecho de que tales problemas existan subraya de nuevo la persistente

97. Sobre esta institución, sus funciones, membresía y ecos del incario, véase Cahill 1998.

validez de la cultura inca colonial. A juzgar por las afirmaciones de varios comentaristas del período colonial tardío, hubo muchas ocasiones en las que los incas nobles incursionaron en la esfera pública con sus trajes de gala. La procesión de Loreto no es sino un ejemplo, pero es probable que los relatos de eventos como este, combinados con los numerosos testimonios de los nobles mismos, arrojen nueva luz sobre la cultura inca de antes de la Colonia, y no solo sirvan para recordarnos una vez más que las élites incas derrotadas conservaron una integridad cultural individual y colectiva hasta mucho después de la conquista española.

La procesión de Loreto nos proporciona una rara ventana al pasado inca colonial que saca de la oscuridad a los nobles y sus panacas. Puede observarse que los cientos de familias que constituyeron la nobleza inca colonial construyeron, como parte de su singular etnogénesis, una vigorosa afirmación cultural de su conciencia de sí colectiva, por muy anacrónica que esta haya sido —viene a la memoria el aforismo de Pareto de que la historia es el cementerio de las aristocracias, comprobado en este caso con la suerte que corrió la nobleza colonial indígena después de la Independencia en 1824. A pesar de la paulatina desaparición de su identidad colectiva a partir de esa fecha, la procesión de Loreto, al igual que el papel central de la nobleza en las festividades del Corpus Christi, sugiere que los nobles retuvieron un agudo sentido de preservación de la cultura inca, su integridad y su perdurable valía. Finalmente, un subtexto de este artículo es que la vibrante cultura inca que se aprecia a todas luces en la ceremonia de Loreto indica que los avances futuros en la investigación de los incas, tanto de la Preconquista como de la Colonia, deben sustentarse en igual medida en la investigación diligente de los archivos y los avances arqueológicos, así como en el análisis de las crónicas habituales.

Fuentes manuscritas

ARCHIVO DEPARTAMENTAL DEL CUZCO (ADC)

ADC, Cabildo: Ordinarias-Civiles, 1767, legajo 34, *Testamento de Dn. Andres Navarro Cachagualpa Inga, 13 de junio de 1767.*

ADC, Colegio de Ciencias, 1640, legajo 11 (18?), cuaderno 8, *Testimonios y actuados relativos a la donación qe. Juan Cusirimachi hace de su casa de San Cristóbal, a favor de la Cofradía de Nra. Sra. de la Consolación, que es la de Loreto.*

ADC, Colegio de Ciencias, 1653, legajo 11 (18?), cuaderno 14, *Testimonio de donación de un solar en Ahuacpinta a Nra. Sra. de Loreto, q. hace Doña Juana Payco.*

ADC, Colegio de Ciencias, 1660, legajo 10 (16?), cuaderno 26, *Títulos de la Casa de Nra. Sra. de Loreto, ubicada en Ahuacpinta, pertenece a la Cofradía de Mactas.*

ADC, Colegio de Ciencias, 1673-1810, legajo 8 (13?), cuaderno 4, *Ahuacpinta – testimonio de Títulos de la Casa de Nra. Sra. de Loreto que tiene sus aposentos bajos en dicho barrio.*

ADC, Colegio de Ciencias, 1694, legajo 12 (21?), cuaderno 6, *Libro... de las cuentas de esta Cofradía del Glorioso San Cosme y San Damian, nuevamente fundada en esta Capilla de Nra. Sra. Virgen María de Loreto... siendo Prioste y Mayordomos don Miguel José Gutiérrez, don Juan Tito Yupanqui y don Pilco Topa, y Alcalde de los Barberos de esta dha. Cofradía don Juan Florez.*

ADC, Colegio de Ciencias, 1763-1766, “Memoria y Certificación de los Indios Nobles años 1763-1766”, legajo 1, *Petición de Don Eusevio Nancay et alii del Ayllu Ayarmaca y Tambocongá de San Salvador de Pucyura.*

ADC, Corregimiento, 1691, legajo 26, cuaderno 8, *Autos ordinarios seguidos por los indios Parra. Sn. Jerónimo con Dn. Guillermo Balladeres sre. propd. 18 topas trras Oscollopampa y otros.*

50 ADC, Intendencia: Real Hacienda, 1786, legajo 171, folios 2-3 y 8-16, *Ynstan-
cia que han hecho Don Buenabentura Sicos: sus hijos y otros descendien.
de este Linaje para se les excima de la contribucion de su tasa, 26 de
enero de 1786.*

ADC, Intendencia: Real Hacienda, 1786, legajo 171, folios 20-22, *Ynstrumto.
e Ynformacn. producida pr. Dn. Antonio Sicos, como Cazique Pral. y Gover-
nador de la Parrochia de Sn. Sebastian de los Aillos de Pumamarca y
Aiarmaca sobre la Noblesa de los Yndios de los 6. Aillos comprehendidos
en los dos referidos.*

ADC, Intendencia: Real Hacienda, s. f., legajo 175, *Nota de los yndibiduos
qe. han quedado libres de contribuzn. de tasa por haber calificado ser
Nobles en las ocho Parroquias y Gremios de esta ciudad.*

ADC, Intendencia: Real Hacienda, 1786, legajo 175, “semestre” de San Juan,
*Expte. relativo a los tributos del Cuzco, matrícula hecha en el año de
1786 y demas incidencias.*

ADC, Intendencia: Real Hacienda, 1786, legajo 176, folios 8r, 10r, 12r, 16r,
12v, 13v, *Expediente formado por el Casique Don Rafael Amau sobre que
se declare a su Comun por libre de la contribucion de su tasa, 18 de enero
de 1786.*

ADC, Notariales: José Agustín Chacón y Becerra, 1786-1787, libro LXXIII,
*Fundación de la Hermandad y Cofradía de Sor. Santiago, 20 de marzo de
1786.*

ADC, Notariales: José Agustín Chacón y Becerra, 1786-1787, libro LXXIII,
*Poder para impetrar la Aprobación y Confirmación de la Hermandad y
Cofradía del Bienaventurado Apostol Señor Santiago, 15 de mayo de
1786.*

ADC, Tesorería Fiscal, 1836, *Extracto de la Matrícula de Indígenas de la
provincia del Cercado.*

ADC, Tesorería Fiscal, 1845, *Extracto de la Matrícula de Indígenas de la
Provincia del Cercado.*

ARCHIVO GENERAL DE INDIAS (AGI)

AGI, Audiencia del Cuzco, 1781, legajo 29, *Moscoso a Areche.*

AGI, Audiencia del Cuzco, 1786, legajo 15, *Consejo Expediente sobre la
ereccion en la Ciudad del Cuzco de una cofradía de S[a]ntiago que se in-
tenta establecer en una Parroquia de aquella Ciudad, y aprovación de
sus Constituciones, petición de José Agustín Chacón y Becerra, 1º de
agosto de 1786.*

ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN (AGN)

AGN, Sección Tributos-Matrículas (Cuzco), 1801, legajo 5, cuaderno 115,
*Extracto de la Matrícula actuada en esta ciudad y sus 8 parroquias en
1801.*

BIBLIOTECA NACIONAL DE MADRID (BNM)

BNM, 1767, ms. 17614, folios 68-79, *Inventario de los papeles, títulos de
haciendas, capellanías y libros del Archivo del Colegio del Noviciado de
la Compañía en el Cuzco.*

*Colección documental del bicentenario de la revolución emancipadora
de Túpac Amaru, 1980, Lima.*

“Fiestas Coloniales (“Lista comprensiva de todos los días feriados y de
guarda, formulada por el Secretario de Cámara, de acuerdo con lo dispuesto
por el Regente y Oidores de la Real Audiencia...”)””. En *Revista del Archivo
Histórico del Cuzco* 4, 1953, pp. 169-173.

FUENTES PUBLICADAS

ALDEA VAQUERO, Quintín, Tomás MARÍN MARTÍNEZ y José VIVES GATELL (eds.)
1978 *Diccionario de historia eclesiástica de España.* Madrid.

ALLAPERRINE BOUYER, Monique
1998 “Esbozo de una historia del Colegio San Francisco de Borja
de Cuzco”. En: Fisher, John (ed.), *Actas del XI Congreso In-
ternacional de AHILA.* Vol. IV. Liverpool, pp. 44-53.

ALLEN, Catherine J.
1988 *The Hold Life Has: Coca and Cultural Identity in an An-
dean Community.* Washington D. C.: Smithsonian Institution
Press.

- AMADO, Donato
2003 "El Alférez Real de los Incas: resistencia, cambios y continuidad de la identidad inca". En: Cahill, David y Blanca Tovías (eds.), *Élites indígenas en los Andes: nobles, caciques y cabildantes bajo el yugo colonial*. Quito: Abya-Yala, pp. 55-80.
- ARZÁNS DE ORSÚA Y VELA, Bartolomé
1965 *Historia de la Villa Imperial de Potosí*. Edición de Lewis Hanke y Gunnar Mendoza. Providence, Rhode Island: Brown University Press.
- BAUER, Brian S.
1998 *The Sacred Landscape of the Inca: The Cusco Ceque System*. Austin: University of Texas Press.
- BRAVO GUERREIRA, María Concepción
1986 *El tiempo de los incas*. Madrid: Alhambra.
- BURGA, Manuel
1988 *Nacimiento de una utopía: muerte y resurrección de los incas*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.
- CAHILL, David
1994 "Colour by Numbers: Racial and Ethnic Categories in the Vice-royalty of Peru, 1532-1824". En: *Journal of Latin American Studies* 26, pp. 325-346.
1998 "After the Fall: Constructing Inca Identity in Late Colonial Cuzco". En: Roniger, Luis y Mario Sznajder (eds.), *Constructing Collective Identities and Shaping Public Spheres: Latin American Paths*. Brighton: Sussex Academic Press, pp. 65-99.
1999 "The Inca and Corpus Christi: The Feast of Santiago in Colonial Cuzco". Documento de Trabajo. Ámsterdam: CEDLA.
2000a "Sponsoring Popular Culture: The Jesuits, the Incas and the Making of the Pax Colonial". En: *Journal of Iberian and Latin American Studies* 6, pp. 65-88.
2000b "The Inca and Inca Symbolism in Popular Festive Culture: The Religious Processions of Seventeenth-Century Cuzco". En: Cahill, David y Peter Bradley, *Habsburg Peru: Images, Imagination and Memory*. Liverpool University Press, pp. 89-94.

- CANTÚ, Francesca (ed.)
2001 *Guaman Poma y Blas Valera: tradición andina e historia colonial*. Actas del Coloquio Internacional, Instituto Ítalo-Latinoamericano. Roma: Antonio Pellicani.
- CHOY, Emilio
1979 "De Santiago Matamoros a Santiago Mata-Indios". En: Choy, E., *Antropología e historia*. Vol. I. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, pp. 333-437.
- COBO, Bernabé
1964 [1653] *Historia del nuevo mundo*. Madrid: Atlas.
- DEAN, Carolyn S.
1990 "Painted Images of Cuzco's Corpus Christi: Social Conflict and Cultural Strategy in Viceregal Peru". Tesis de Doctorado. University of California, Los Angeles.
- DOMENICI, Viviano y Davide DOMENICI
1996 "Talking Knots of the Inka". En: *Archaeology* 49, pp. 50-56.
- DRANSART, Penny
1995 *Elemental Meanings: Symbolic Expression in Inka Miniature Figurines*. Research Paper 40. University of London, Institute of Latin American Studies.
- FARRINGTON, Ian
1992 "Ritual Geography, Settlement Patterns and the Characterization of the Provinces of the Inka Heartland". En: *World Archaeology* 23, pp. 368-385.
1998 "The Concept of Cuzco". En: *Tawantinsuyu: una Revista Internacional de Estudios Inkas/an International Journal of Inka Studies* 5, pp. 53-59.
- FIEDLER, Carol Ann
1985 "Corpus Christi in Cuzco: Festival and Ethnic Identity in the Peruvian Andes". Tesis de Doctorado. Tulane University.
- FLORES OCHOA, Jorge
1979 *Pastoralists of the Andes: the Alpaca Herders of Paratía*. Traducción de R. Bolton. Filadelfia: ISHI Publications.

- 54 FLORES OCHOA, Jorge (comp.)
1977 *Pastores de puna: uywamichiq punarunakuna*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- GARCILASO DE LA VEGA, Inca
1975 [1609, 1616-1617] *Comentarios reales de los incas*. Lima: Universal.
- GISBERT, Teresa
1980 *Iconografía y mitos indígenas en el arte*. La Paz: Gisbert y Cía.
- GONZÁLEZ HOLGUÍN, Diego
1989 [1608] *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua quichua o del inca*. Edición facsimilar, prólogo de Raúl Porras Barrenechea. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe
1980 [1615] *El primer nueva corónica y buen gobierno*. Edición de John V. Murra y Rolena Adorno, traducción de Jorge L. Urioste. México: Siglo Veintiuno.
- GUEVARA GIL, Jorge Armando
1993 *Propiedad agraria y derecho colonial: los documentos de la Hacienda Santotis Cuzco (1543-1822)*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- GUTIÉRREZ DE SANTA CLARA, Pedro
1963 [1556] *Quinquenarios o historia de las guerras civiles del Perú (1544-1548) y de otros sucesos de las Indias*. Madrid.
- HILTUNEN, Juha J.
1999 *Ancient Kings of Peru: The Reliability of the Chronicle of Fernando de Montesinos; Correlating the Dynasty Lists with Current Prehistoric Periodization in the Andes*. Helsinki: Hakapaino Oy.
- HYLAND, Sabine
1998 "The Imprisonment of Blas Valera: Heresy and Inca History in Colonial Peru". En: *Colonial Latin American Historical Review* 7, pp. 43-58.

- JACKSON, Robert H.
1999 *Race, Caste, and Status: Indians in Colonial Spanish America*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- JULIEN, Catherine
1999 "Who is Capac? Redefining Dynastic Affiliation Rules in Early Spanish Cuzco". Ponencia presentada en la anual "Conference on Latin American History". Washington D. C.
2000 *Reading Inca History*. Iowa City: University of Iowa Press.
- LAMANA, Gonzalo
1996 "Identidad y pertenencia de la nobleza cusqueña en el mundo colonial temprano". En: *Revista Andina* 14, pp. 73-106.
1997 "Estructura y acontecimiento, identidad y dominación. Los incas en el Cuzco del siglo XVI". En: *Histórica* XXI, pp. 235-260.
- LARREA, Juan
1953 "La mascapaicha". En: *Letras*, primer semestre, pp. 103-134.
1960 *Corona incaica*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.
- LAURENCICH-MINELLI, Laura
1998 "Una contribución a la etnohistoria del Perú. El documento 'Historia et Rudimenta Linguae Piruanorum'". En: *Tawantinsuyu: una Revista Internacional de Estudios Inkas/an International Journal of Inka Studies* 5, pp. 103-112.
- LORANDI, Ana María
1995 "Señores del imperio perdido: nobles y kurakas en el Perú colonial". En: *Tawantinsuyu: una Revista Internacional de Estudios Inkas/an International Journal of Inka Studies* 1, pp. 86-96.
- MEANS, Philip Ainsworth
1920 [1644] "Introducción". En: Means, P. A. (ed.), *Memorias antiguas historiales del Perú*. Reimpresión de la edición de Hakluyt Society.
1973 [1928] *Biblioteca andina*. Detroit: Blaine Ethridge.
- MILLONES, Luis
1995 "The Inka's Mask: Dramatisation of the Past in Indigenous Colonial Processions". En: Dransart, Penny (ed.), *Andean*

Art: Visual Expression and Its Relation to Andean Beliefs and Values. Aldershot: Avebury.

MILLS, Kenneth

1997 *Idolatry and Its Enemies: Colonial Andean Religion and Extirpation, 1640-1750*. Princeton: Princeton University Press.

MOLINA, Cristóbal de (el Cuzqueño)

1988 [1579] "Relación de las fábulas y ritos de los incas". En: Urbano, Enrique y Pierre Duviols (eds.), *Cristóbal de Molina y Cristóbal de Albornoz: Fábulas y mitos de los incas*. Madrid: Historia 16.

MONTESINOS, Fernando de

1967 [1644] *Memorias antiguas historiales del Perú*. Edición y traducción de P. A. Means, reimpresión de la edición de 1920.

MÖRNER, Magnus

1967 *Race Mixture in the History of Latin America*. Boston: Little, Brown & Co.

MURÚA, Martín de

1987 [1590] *Historia general del Perú*. Edición de Manuel Ballesteros. Madrid: Historia 16.

PEASE, Franklin

1995 *Las crónicas y los Andes*. Lima: Fondo de Cultura Económica.

ROMERO, Carlos A. (ed.)

1923 "Festividades del tiempo heroico del Cuzco". En: *Inca* 1: 2, pp. 447-454.

ROSTWOROWSKI, María

1975 *Los ayarmacas*. Valladolid: Casa Museo de Colón.

1993a "Los ascendientes de Pumacahua". En: Rostworowski, M., *Ensayos de historia andina*. Vol. I: *Elites, etnias, recursos*. Lima: Banco Central de Reserva del Perú e Instituto de Estudios Peruanos, pp. 89-102.

1993b "Los ayarmaca". En: Rostworowski, M., *Ensayos de historia andina*. Vol. I: *Elites, etnias, recursos*. Lima: Banco Central

de Reserva del Perú e Instituto de Estudios Peruanos, pp. 241-290.

SALLNOW, Michael J.

1987 *Pilgrims of the Andes: Regional Cults in Cusco*. Washington D. C.: Smithsonian Institution Press.

SANTA CRUZ PACHACUTI YAMQUI SALCAMAYGUA, Joan de

1968 *Relación de antigüedades desto reyno del Perú*. En: Esteve Barba, Francisco (ed.), *Crónicas peruanas de interés indígena*. Madrid: Atlas.

SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro

1988 [1572] *Historia de los incas: segunda parte de la historia general llamada índica*. Madrid: Miraguano y Polifemo.

SILVERBLATT, Irene

1988 "Political Memories and Colonizing Symbols: Santiago and the Mountain Gods of Colonial Peru". En: Hill, Jonathan D. (ed.), *Rethinking History and Myth: Indigenous Southern American Perspectives on the Past*. Urbana: University of Illinois Press, pp. 174-229.

URIEL GARCÍA, José

1937 "El alferazgo real de indios en la época colonial". En: *Revista Universitaria* XXVI. Cuzco, pp. 189-207.

URTON, Gary

1990 *The History of a Myth: Pacariqtambo and the Origin of the Inkas*. Austin: University of Texas Press.

1998 "From Knots to Narratives: Reconstructing the Art of Historical Record Keeping in the Andes". En: *Ethnohistory* 45, pp. 409-438.

VAN DEUSEN, Nancy

2000 "An Interview with María Rostworowski". En: *Colonial Latin American Review* 9: 2.

VEGA, Juan José

1998 "La bandera de los incas". En: *Sequialao: Revista de Historia, Arte y Sociedad* 12, pp. 9-15.

- VIEIRA POWERS, Karen
1998 "A Battle of Wills: Inventing Chiefly Legitimacy in the Colonial North Andes". En: Kellogg, Susan y Matthew Restall (eds.), *Dead Giveaways: Indigenous Testaments of Colonial Mesoamerica and the Andes*. Salt Lake City: The University of Utah Press, pp. 183-213.
- WACHTEL, Nathan
1977 *The Vision of the Vanquished: The Spanish Conquest of Peru through Indian Eyes*. Traducción de Ben Reynolds y Sian Reynolds. Trowbridge: The Harvester Press.
- WALKER, Charles
1999 *Smoldering Ashes: Cuzco and the Creation of Republican Peru, 1780-1840*. Durham: Duke University Press.
- ZUIDEMA, R. Tom
1977 "The Inca Kinship System: a New Theoretical View". En: Mayer, Enrique y Ralph Bolton (eds.), *Andean Kinship and Marriage*. Washington D.C.: American Anthropological Association, pp. 240-292.
- 1989 *Reyes y guerreros: ensayos de la cultura andina*. Lima: Fomciencias.
- 1991 "Guaman Poma and the Art of Empire: toward an Iconography of Inca Royal Dress". En: Andrien, Kenneth J. y Rolena Adorno (eds.), *Transatlantic Encounters: Europeans and Andeans in the Sixteenth Century*. Berkeley: University of California Press, pp. 151-202.

ÚLTIMOS DOCUMENTOS DE TRABAJO

134. *La memoria post-colonial: tiempo, espacio y discursos sobre los sucesos de Uchuraccay*. Hiromi Hosoya. 2004
135. *Cucharas en alto. Del asistencialismo al desarrollo local. Fortaleciendo la participación de las mujeres*. Cecilia Blondet y Carolina Trivelli. 2004
136. *El Agrobanco y el mercado financiero rural en el Perú*. Giovanna Aguilar. 2004.
137. *Las ONG y el crédito para mujeres de menores ingresos: debates sobre el desarrollo*. Gina Alvarado. 2004.
138. *¿Una descentralización sin partidos? El primer año de gestión del APRA en el gobierno regional de San Martín*. Carlos Meléndez. 2004.
139. *La ciudadanía en debate en América Latina. Discusiones historiográficas y una propuesta teórica sobre el valor público de la infracción electoral*. Martha Irurozqui. 2004.
140. *El rey en Lima. El simulacro real y el ejercicio del poder en la Lima del XVII*. Alejandra Osorio. 2005
141. *Hogares indígenas y pobreza en el Perú. Una mirada a partir de la información cuantitativa*. Carolina Trivelli. 2005.
142. *Educación, ciudadanía y violencia en el Perú: una lectura del informe de la CVR*. Pablo Sandoval. 2005.
143. *Teatro popular en Bolivia: la afirmación de la identidad chola a través de la metáfora de la hija pródiga*. Ximena Soruco Sologuren. 2005.
144. *Las transferencias intergubernamentales, el esfuerzo fiscal y el nivel de actividad*. Giovanna Aguilar Andía y Rosa Morales Saravia. 2005.
145. *Cooperación internacional, desarrollo y comunidades campesinas: ¿del asistencialismo al libre mercado?* Susan Vincent. 2005.

Diagramado en
el *Instituto de Estudios Peruanos* por:
ROSSY CASTRO MORI
Corrección de pruebas:
CARLA ALMANZA
Impreso en los talleres gráficos de
ESPEJO'S GRAF S.A.C.
Telefax: 472-8583 / 953-8665
Av. Militar 2036 - Lince
Lima - Perú