



**DEL DISCURSO ESCRITO COLONIAL AL
DISCURSO PREHISPÁNICO: HACIA EL SISTEMA
SOCIOCOSMOLÓGICO INCA DE OPOSICIÓN Y
COMPLEMENTARIEDAD**

En: Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines, N° spécial:
"Tradición oral y mitología andinas", Lima, 1997, Tomo 26, N°3

Pierre Duviols

DEL DISCURSO ESCRITO COLONIAL AL DISCURSO PREHISPÁNICO: HACIA EL SISTEMA SOCIOCOSMOLÓGICO INCA DE OPOSICIÓN Y COMPLEMENTARIEDAD

Pierre Duviols *

* B.P. 10 - Le Tholonet, 13612 Aix en Provence Cedex 01.

Resumen

Encontramos en los relatos de las crónicas coloniales sobre la guerra de los incas contra los chancas —y en los de la guerra de los incas contra los alcauizas— la tradición indígena de unas batallas rituales (o tinkuy) que conmemoraban, por el solsticio de diciembre, la necesaria victoria del infante Yupanqui (encarnación del Sol Joven triunfante) sobre enemigos convencionales que representaban el riesgo de intemperie y de mala cosecha. Con este motivo, el nuevo Inca que sucedía a su padre (encarnación del Sol Viejo) debía propiciar alternancias armoniosas en el ciclo cósmico y vegetal. Juntamente, debía reconstituir, por lo menos simbólicamente, el orden social y político.

Palabras claves: Andes, batallas rituales, chanca, inca, mitología, solsticio.

DU DISCOURS ÉCRIT COLONIAL AU DISCOURS PRÉHISPANIQUE : VERS LE SYSTÈME SOCIOCOSMOLOGIQUE INCA D'OPPOSITION ET DE COMPLÉMENTARITÉ

Résumé

On retrouve dans les récits des chroniques coloniales sur la guerre des Incas contre les Chancas —et dans ceux de la guerre des Incas contre les Alcauizas— la tradition indigène des batailles rituelles (ou tinkuy) qui commémoraient pour le solstice de décembre la nécessaire victoire de l'infant Yupanqui (incarnation du Jeune Soleil triomphant) sur des ennemis conventionnels représentant le risque d'intempéries et de mauvaises récoltes. À cette occasion, le nouvel Inca qui succédait à son père (incarnation du Vieux Soleil), devait favoriser le changement harmonieux dans le cycle

cosmique et végétal, en même temps qu'il devait reconstituer, au moins symboliquement, l'ordre social et politique.

Mots-clés : Andes, batailles rituelles, Chanca, Inca, mythologie, solstice.

FROM COLONIAL WRITTEN DISCOURSE TO PREHISPANIC DISCOURSE:
TOWARDS THE INCA SOCIOCOSMOLOGICAL SYSTEM OF OPPOSITION AND
COMPLEMENTARITY

Abstract

The indigenous tradition of ritual battles (or tinkuy), which, in connection with the December solstice, commemorated the necessary victory of the prince Yupanqui (incarnation of the triumphant Young Sun) over his conventional enemies (symbolizing the risk of bad weather and poor crops) is to be found in colonial chronicles relating the wars of the Incas against the Chancas or the Alcauizas. During these rites, the new Inca, who had succeeded his father (incarnation of the Old Sun), was expected to propitiate the harmony of changes in the cosmic and vegetal cycles. At the same time, he was called upon to renew, at least symbolically, the social and political order.

Key words: Andes, ritual battles, Chanca, Inca, mythology, solstice.

Si nos olvidamos de cualquier juicio preconcebido tocante a los textos de las crónicas coloniales, si analizamos y comparamos crítica y rigurosamente sus informaciones, sin duda encontraremos varias oportunidades de resucitar bastantes datos auténticamente prehispánicos y, por lo tanto, utilizables en las elaboraciones etnohistóricas. Este esfuerzo previo y constante es ineludible, mayormente cuando carecemos de otras fuentes. La arqueología no nos dice nada sobre la famosa guerra de los incas contra los chancas ni sobre la victoria de Pachacuti Inca Yupanqui (Lumbreras, 1959) (1). Los documentos escritos por historiadores o funcionarios coloniales son nuestra única fuente de información. Las actuales historias del Perú que tratan el asunto se ciñen a estos documentos, aunque sin haberlos sometido previamente a ningún examen crítico. Es de lamentar, porque en ellos aquella guerra origina, explica y justifica nada menos que la formación del Estado cuzqueño y del Tahuantinsuyo. Utilizando varios documentos escritos que evocan la épica de los incas, seguiré en estas páginas el rastro del discurso de los informantes autóctonos, discurso que han alterado quienes lo han transcrito.

En esta actual etapa de mi investigación dedicada a esta cuestión (2), señalaré primero dos testimonios no advertidos que confirman la necesidad de poner en tela de juicio las interpretaciones literales que se acostumbra hacer de las relaciones coloniales. Ha llegado hasta nosotros la descripción de dos rituales, cuya invención se atribuía al propio Pachacuti Inca Yupanqui a raíz de su victoria, en los que la guerra contra los chancas es relatada e interpretada como un evento cosmológico, evento que a su vez había sido el origen y la causa de otro suceso de categoría cosmológica y política, esto es la transformación del Inca en dios viviente. Debemos estas informaciones a Juan de Betanzos, que las había recogido de boca de algunos nobles del Cuzco y que terminó de traducirlas del quechua al español en 1557:

1) ritual en honor del Inca vencedor vivo (Betanzos, 1987: 61)

En una de las dos plazas del Cuzco, los miembros de la nobleza, asidos de la mano, contaban los sucesos de la guerra y la victoria de Inca Yupanqui gracias a la ayuda del dios Sol. Después del prolongado canto, daban “lores y gracias al Sol así mismo a Ynga Yupanque saludándole como a hijo del sol”. Esta “fiesta” duraba seis días y, lógicamente, debía repetirse cada año.

2) ritual en honor del Inca vencedor muerto (Betanzos, 1987: cap. XXXI, 147 a)

Después de muerto el Inca, en la ceremonia llamada “Purucaya”, se comentaban y ensalzaban sus hechos en la guerra o las guerras que en vida había ganado. Los organizadores disponían “que saliesen dos escuadrones de gente de guerra, uno de la gente de Hanan Cuzco y otro de Hurin Cuzco y que el un escuadrón saliese por una parte de la plaza y el otro por la otra y que batallasen y que se mostrasen vencidos los de la gente de Hurin Cuzco y vencedores los de Hanan Cuzco significando las guerras que el señor tuvo en su vida y que esto acabado su llanto todos los señores del Cuzco asidos por las manos en el cual llanto dijiesen y relatasen sus victorias y grandezas” (3).

En estos dos pasajes se trata, respectivamente, de una endecha épica que se cantaba y de una batalla ritual que se desarrollaba en el Cuzco incaico. En ambas se recordaban las hazañas del Inca Pachacuti, definido después de su victoria y gracias a ella como hijo del dios Sol. Esto bastaría para convencernos de que cualquier estudio etnohistórico de las circunstancias de la guerra no puede eludir su dimensión simbólica y debe interrogarse sobre la parte de mito y de rito que debía contener el relato primerizo del ilustre episodio, como, además, lo sugieren varios pasajes de las crónicas (4). Aunque los relatos de la guerra contra los chancas se ofrecen al lector como exclusivamente históricos, en realidad expresan un conjunto común de mensajes que tocan a la cosmovisión y a los ritos de sucesión del rey inca, considerado éste como verdadero y legítimo hijo del Sol. Es cierto que sería ilusorio y absurdo pretender reconstituir una historia “verdadera” o “fidedigna” de los hechos basándose en los escasos y manoseados documentos que tenemos a nuestro alcance. Aquí se trata solamente de un renovado intento de mejorar y nutrir nuestros enfoques y resultados sobre el tema, aproximándonos en lo posible a lo que fuera el auténtico contenido andino prehispánico, explorando las eventuales significaciones de aquella guerra, sus conexiones y consecuencias, así como las etapas de su memorización. Remontando en el tiempo, examinaré varios textos, destacando algunas tergiversaciones que ha sufrido el material informativo. Igualmente, buscaré las huellas y significaciones del discurso oral andino subyacente en el discurso escrito europeizado e intentaré deducir de ello lo que pueda de la tradición autóctona de la guerra y de su sistema simbólico. A continuación, resumo los relatos del primer grupo (A), en los que los cronistas coloniales (Cieza, Betanzos, Sarmiento, etc.) tratan de la guerra contra los chancas, luego los del segundo grupo (B), que se encuentran en los capítulos de algunas crónicas (5) que se refieren a la historia del reinado de Mayta Cápac.

1. DOS GRUPOS DE RELATOS AFINES: LA GUERRA DE INCA YUPANQUI Y LA “GUERRA” DE MAYTA CÁPAC

1. 1. Resumen de los relatos de la guerra contra los chancas (relatos A)

En aquella época —difícil de precisar— el territorio de los incas no era muy extenso. En el Cuzco reinaba Inca Viracocha. Era viejo y tenía varios hijos. Urco era el mayor, Yupanqui el menor. Un cronista refiere que Urco era gobernador del Cuzco. Algunos textos lo presentan como borracho y mujeriego, otros como impotente y ridículo, pero todos los cronistas dan a su hermano Yupanqui por varonil y enérgico en extremo. Al este del Cuzco se extendía el señorío de los chancas, cuyo señor, Uscovilca, quería avasallar al inca e intentó invadir el Cuzco. El viejo rey Viracocha decidió abandonar la ciudad y, con muchos orejones o curacas de la capital, fue a refugiarse en “un peñón”, en el lugar vecino de Caquia Jaquijaguana, al oeste de la capital. El joven príncipe Inca Yupanqui se quedó en el Cuzco. Se le apareció el Sol —o el dios Viracocha— y éste aconsejó al joven príncipe resistir a los invasores. Para ello le ayudaron sus “amigos”, los nobles Apu Mayta, Vicaquirao y Quilescachi Urco Guaranga. Inca Yupanqui rechazó a los chancas que habían atacado la ciudad por tres lados. Los enemigos volvieron a atacar dos veces más, pero el príncipe los venció con la ayuda de guerreros enviados por el dios Viracocha. Varias fuentes refieren que las piedras del campo se habían transformado en guerreros, que llaman purunruna o pururauca. Finalmente, Inca Yupanqui se apoderó de Uscovilca, lo mató y, conformándose a la tradición inca, envió el despojo del jefe enemigo a su padre el Inca Viracocha para que éste lo pisara. El viejo soberano se negó a ello, exigiendo que tocara aquel honor a Urco, su hijo mayor, lo que Inca Yupanqui no aceptó. Poco tiempo después, Urco fue muerto por unos partidarios de Yupanqui en una algazara. Con la victoria, los curacas y orejones que se habían quedado en el Cuzco y hasta entonces no se habían unido al Inca Yupanqui, se sometieron a él. El mismo Inca Viracocha, que se había negado a participar en el triunfo de Inca Yupanqui, aceptó finalmente la supremacía del hijo menor, decidiendo cederle la borla. Después de someterse a las pruebas del huarachicuy (rito de pasaje de los jóvenes), Inca Yupanqui fue elegido y luego confirmado como rey por el dios Viracocha —por el dios Sol— bajo el nombre de Pachacuti Inca Yupanqui. Su primer acto de rey consistió en renovar el Templo del Sol e hizo una nueva repartición de las tierras, de las aguas y de los cargos de sus súbditos, tanto en la capital como en las provincias. Creó un nuevo orden político, social, económico y religioso, fundando el nuevo Estado incaico.

1. 2. Resumen de los relatos de la “guerra” de los incas contra los alcauzas (relatos B)

Los cronistas sitúan los sucesos mucho tiempo antes de los de la guerra contra los chancas, en la época de Lloque Yupanqui, tercer inca de la dinastía, según el modelo lineal de sucesión de las dinastías Urin y Hanan, adoptado por la mayoría de los cronistas. Refieren que este rey Lloque Yupanqui vivía en el templo del Sol. Aunque viejo y “sin vigor natural”, llegó a engendrar un hijo llamado Mayta que nació a los tres meses de concebido y con dientes. A los dos años, era capaz de descalabrar a muchachos mayores, ejerciendo su agresividad sobre todo contra los ayllus de los “alcauzas” y “chalcuchimas” (= cuzco ichima). En cierta pelea, el prodigioso niño Mayta le quebró una pierna al hijo del jefe de los alcauzas y persiguió a sus compañeros hasta

obligarlos a refugiarse y “encerrarse en sus casas”. Resentidos, los alcauizas atacaron el Templo del Sol, donde Mayta Cápac estaba jugando a las bolas con sus amigos. El príncipe mató con un bolo a dos de los intrusos, mientras los demás iban a refugiarse adonde su jefe. En un principio, los nobles (“orejones”) del Cuzco, y también su padre el viejo rey, preocupados por la fuerza descomunal y la violencia del príncipe, censuraron su conducta y se apartaron de él. Sin embargo, Mayta se sometió a las pruebas del huarachicuy. Fue entonces cuando los alcauizas y los cuzco ichima atacaron por tercera vez y por tres lados el Templo del Sol. Mayta aplastó a sus enemigos con la ayuda —por supuesto divina— de una inesperada tempestad de granizo que los derrotó. Posteriormente, el joven príncipe logró apoderarse del jefe enemigo y lo encarceló a perpetuidad. Finalmente Mayta fue proclamado Inca y se instaló en el Templo del Sol.

1. 3. Comparación de los relatos A y B. Sistema significativo común

A primera vista, el segundo grupo de relatos no guarda relación alguna con la guerra de los chancas y las hazañas de Pachacuti. Ambos grupos tratan de asuntos muy distintos en cuanto a época, lugar, argumento, protagonistas y circunstancias. Pero si los examinamos detenidamente, constatamos que las funciones de los protagonistas, sus situaciones, sus dos sistemas respectivos de relaciones y de significaciones ofrecen sorprendentes analogías. En los dos casos vemos que se trata de un proceso de sucesión dinástica inca que opone un príncipe joven y esforzado al rey su padre, debilitado por la vejez. En los dos casos, las energías e iniciativas del joven príncipe, en un principio preocupan y molestan al rey padre y a la mayor parte de la nobleza cuzqueña, de tal modo que el príncipe puede contar solamente con unos cuantos amigos, pero esta actitud negativa de los poderes cuzqueños cambia con la victoria del príncipe sobre sus enemigos. Puede entonces someterse a la prueba del huarachicuy real. El proceso culmina con el ascenso del príncipe a la dignidad y función de rey inca y se cierra con las importantes reformas que emprende y lleva a cabo. En los dos casos, la victoria del príncipe, o sea del infante, solamente puede realizarse gracias a la intervención de un dios celeste, ya sea el dios Viracocha o Sol en el primer caso, o el dios de la tempestades en el segundo.

Las similitudes (6) o invariantes en los dos relatos A y B son, pues, las siguientes:

- 1) una oposición en la familia real del Cuzco entre el rey padre y uno de sus hijos que es el infante, futuro rey;
- 2) una oposición entre la vejez y debilidad del inca reinante y la mocedad y vigor de su hijo;
- 3) con la ayuda de algunos “amigos”, o parientes, el infante toma la iniciativa de luchar contra uno o varios grupos exteriores a la familia del rey y a su centro político y ceremonial;
- 4) en un principio, el rey viejo y parte de la nobleza del Cuzco censuran la iniciativa belicosa del infante y se apartan de él;
- 5) un grupo exterior, periférico, ataca y pretende entrar en el centro político, que es también el centro ceremonial del rey viejo (el Templo solar);
- 6) los grupos exteriores atacan tres veces y por tres lados;

-
- 7) el infante consigue la victoria gracias a la intervención del dios del cielo (Viracocha, el Sol o el Trueno);
 - 8) el infante persigue a los enemigos y entra en sus “casas”, o centro de poder;
 - 9) el infante se apodera del jefe del grupo adverso y lo elimina, matándolo o dejándolo morir en la cárcel;
 - 10) la divinidad solar favorece al infante produciendo un fenómeno atmosférico que le permite triunfar;
 - 11) el rey viejo llega a un acuerdo con los señores del Cuzco y también éstos se acercan al infante;
 - 12) el infante acepta las pruebas del rito de pubertad (huarachicuy);
 - 13) el rey joven reedifica y reorganiza el Templo solar.

Al cotejar los relatos A y B, puede constatarse que ambos contienen, por decirlo así, la misma sintaxis, que el vocabulario es distinto en cada uno, pero que los grupos de palabras tienen en suma el mismo sentido. Los dos relatos forman dos conjuntos o complejos ordenados y con coherencia de sentido. Tienen la misma configuración o estructura semiótica. Sin embargo, en el presente caso, a pesar de la analogía estructural de los dos grupos, no me parece conveniente aplicar el método estructuralista que postula la existencia de un objeto inmanente independiente de la consciencia de los actores sociales. No creo que la estructura de cada uno de los dos grupos de relatos sea un objeto inmanente ni subyacente, sino que al contrario los actores sociales han sido los sujetos, los autores y creadores de los mitos o ritos en cuestión. En esta perspectiva, la sorprendente analogía, o casi identidad, de los sistemas semióticos de ambos grupos de relatos excluye toda posibilidad de que los acontecimientos narrados se hubiesen reproducido por casualidad y con el mismo sistema simbólico en dos épocas muy alejadas la una de la otra. Los dos grupos de sucesos no pueden ser casuales, ocasionales y fortuitos, no pueden haber sido únicos, como lo son los hechos y acontecimientos que llamamos históricos. Semejante repetición y reproducción del mismo esquema demuestra que éste ha sido elaborado por la mente humana con cierta intención definida. Por eso, la exacta definición ontológica de los dos grupos de relatos no debe buscarse en la categoría de lo histórico sino en la de la simbología, es decir en la categoría del mito o del rito, porque el mito y el rito, como se ha dicho, dan lugar a relaciones y representaciones que son por antonomasia repetibles y repetitivas. Debemos distinguir en esto lo “histórico-fortuito” y lo “histórico-repetitivo”.

Contra esta interpretación, a la que me obliga el cotejo de los dos grupos de textos, veo sin embargo la siguiente objeción latente. Los cronistas o historiadores que nos han transmitido los relatos A y B los sitúan respectivamente en un mismo lugar, que es el Cuzco. Pero, si nos atenemos a la cronología que nos ofrecen los textos, vemos que se sitúan en dos épocas diferentes, separadas por un largo período que ocupa tres reinados, esto es, el período que media entre el reinado de Mayta Cápac y el de Pachacuti. Ahora bien, esta objeción vale solamente si la información cronológica de los cronistas es exacta. Pero, si examinamos críticamente los textos, veremos que estos datos cronológicos son muy discutibles.

1. 4. Los sucesos (y los protagonistas) de los relatos A y B son contemporáneos

Los cronistas que registran el episodio A relativo a Mayta Cápac adoptan todos un modelo dinástico que postula la sucesión en el poder, hasta Pachacuti incluido, de una serie de cuatro reyes del linaje Hanan, y después de una serie de cinco reyes del linaje Urin. Según este modelo, el inca Manco Cápac, fundador de la dinastía, encabeza la lista de cuatro reyes Urin a quienes suceden cuatro reyes Hanan. Pero si consideramos otro modelo dinástico, el que adoptó José de Acosta a partir de datos proporcionados por Polo de Ondegardo —modelo que por primera vez utilizó Zuidema (1964: 126-128)—, constataremos entonces que la relación temporal entre los episodios narrados en A y B es muy diferente de la que consignan los demás historiadores. Este último modelo de gobierno dual, que yo había llamado de la “diarquía” (Duviols, 1979) (7), se basa en la simultaneidad en el poder de dos reyes incas, procediendo uno de ellos del linaje Hanan y el otro del linaje Urin.

El primer modelo, continuo, lineal, arroja hasta el noveno inca la lista dinástica siguiente:

(URIN)	Manco Cápac
	Sinchi Roca
	Cápac Yupanqui
	Lloque Yupanqui
	Mayta Cápac
(HANAN)	Inca Roca
	Yahuar Huácac
	Viracocha
	Pachacuti

El segundo modelo ofrece dos listas paralelas que proceden del ancestro común Manco Cápac:

Manco Cápac	
(ancestro común)	
(HANAN)	(URIN)
Inca Roca	Sinchi Roca
Yahuar Huácac	Cápac Yupanqui
Viracocha	Lloque Yupanqui
Pachacuti	Mayta Cápac

Constatamos, pues, que en este segundo modelo dinástico —el de la “diarquía”— Mayta Cápac aparece como co-regente, copríncipe, “segunda persona” o “virrey” (llámeselo como quiera) de Pachacuti. Según este modelo, los dos Incas en cuestión, Pachacuti y Mayta Cápac, no están separados por la duración de tres reinados sino que

son simultáneos, coetáneos y, por consiguiente, sus respectivos reinados fueron sincrónicos. Resulta que la tesis del gobierno dual abona y explica la equivalencia de los sistemas significativos correspondientes a los relatos A y B, equivalencia que a su vez refuerza la tesis del gobierno dual por lo menos en cuanto a estos dos Incas.

1. 5. Rituales épicos (A y B) de Hanan y de Urin

No cabe duda de que Pachacuti pertenecía al linaje y a la mitad Hanan, y Mayta Cápac al linaje y a la mitad Urin, porque todos los documentos, conformes o no al modelo del gobierno dual, concuerdan sobre este punto. Si a esto añadimos las dos referencias o resultados arriba registrados (1- simultaneidad de los gobiernos de Pachacuti y de Mayta Cápac; 2- la información, según Betanzos, de que sendas mitades representaban y conmemoraban ritualmente las hazañas guerreras de sus respectivos príncipes), podremos decir que los relatos A y B reflejan los mitos y rituales de la tradición épico mítica ejemplar de cada una de las dos mitades. Las anteriores observaciones sugieren otra diferencia estructural entre el mito-ritual de Hanan y el de Urin. Los relatos (A) de la guerra contra los chancas representan la tradición Hanan y conciernen el todavía diminuto reino o señorío del Cuzco enfrentado a un enemigo extranjero, exterior a este reino o señorío. Mientras que los relatos (B) de la guerra contra los alcauizas representan la tradición Urin y abarcan solamente el espacio urbano de la capital.

2. ANTERIORIDAD, INTERIORIDAD ESPACIAL Y EXTERIORIDAD SOCIOPARENTAL REIVINDICADAS

2. 1. La encuesta de 1572. El testimonio de los alcauizas

En el caso de los alcauizas, disponemos de un documento que nos ayudará a entender mejor el verdadero significado que tenía la oposición incas/alcauizas. Se trata de una de las conocidas Informaciones del virrey Toledo, con las que el poder colonial pretendía asentar jurídicamente la dominación de la corona de España sobre el Tahuantinsuyo, intentando demostrar que los Incas no eran señores naturales (8) porque habían sido “tiranos”, porque habían conquistado aquel imperio por la fuerza, sometiendo y oprimiendo a los primeros y legítimos ocupantes y que, por lo tanto (según las normas jurídico teológicas peninsulares de la época) no tenían derecho a poseer y gobernar el Perú. Esta encuesta se llevó a cabo en 1572, en el Cuzco, “acerca de que los primeros indios sujetos por los incas habitaban en el sitio ocupado después por la ciudad y su comarca, y no se sometieron de buen grado al dominio de los invasores...”. En ella declaran los descendientes de los grupos de pobladores primitivos del Cuzco que después habían de constituir los cuatro ayllus “Guaylla, Sahausiray, Quizco (por otro nombre Antasayac), Ayarucho (por otro nombre “Alcauiza”)” (9). En este documento se recogen directamente las declaraciones de los alcauizas sobre ciertos aspectos de las tradiciones de su ayllu. Sarmiento de Gamboa lo conoció y utilizó, junto con las demás encuestas de Toledo, para componer ese mismo año su Historia índica.

En 1572, los miembros del ayllu llamado con el nombre doble “Ayarucho - Alcahuiza” declaran que descienden de Ayar Uchu y de su grupo, y que cuando vivía Ayar Ucho, este grupo no estaba todavía constituido en forma de ayllu y Ayar Ucho era su sinchi. Esta palabra solía designar al jefe o capitán electo por el grupo solamente en casos de necesidad, cuando estallaba una guerra. Debemos advertir de paso que la estructura sociopolítica del grupo aludida por los testigos parece conforme a lo que los españoles llamaban “behetría”, es decir una tosca comunidad “sin rey ni ley”, con funcionamiento democrático directo y por consiguiente exenta de principios “tiránicos” de gobierno. Los testigos alcauizas, refiriéndose al mito inca de origen, declaran que cuando Ayar Ucho, viniendo de Pacaritambo con los suyos, llegó por primera vez a la tierra de Cuzco —acompañado por Cuzco Ichima, que era otro sinchi (de su propio grupo o de un grupo agregado)— fue a instalarse en el centro de la futura ciudad, en el sitio de Pucamarca. Ahí, encontró tres grupos, Guaylla, Sauasiray y Quizco ya instalados, e hizo amistad con ellos. Luego Ayar Ucho y Cuzco Ichima se convirtieron en piedra.

Prosiguen los testigos alcauizas que, después de convertirse en piedra Ayar Ucho, llegaron al Cuzco Manco Cápac y Mama Huaco con sus compañeros y empezaron a agredir a sus ancestros. Procediendo a la vez por maña y por fuerza, los maltrataron, mataron a muchos, ocuparon su asentamiento y finalmente los desterraron a dos tiros de arcabuz más allá. Cada uno de los tres Incas que sucedieron a Manco Cápac repitió semejantes agresiones. Mayta Cápac, cuarto Inca, se metía con su gente de noche en las tierras de los alcauizas, matando a muchos. Como los Incas anteriores, Mayta tomó para sí las tierras y las aguas, y también “les desterró donde estan estos dichos testigos del ayllu de los dichos alcahuizas y ayarucho ques un tiro de arcabuz poco mas o menos del asiento que avían tomado” (Levillier, 1940:189).

Dicen que sus antepasados siempre “procurauan de libertarse desta tiranía” por estar tan opresos como los tenían” (Levillier, 1940: 189), “que nunca de su voluntad tuieron ni rreconocieron a ninguno de los yngas por señores” (Levillier, 1940: 190), y que, desde que entraron los españoles, esperaban “que les hiziesen boluer las tierras que heran de sus antepasados” (Levillier, 1940: 189). Este deseo y esperanza de “recuperar” tierras céntricas constituye un nexo de la postura táctica de los alcauizas en esta encuesta, basando semejante reivindicación en su presunta anterioridad relativa, es decir en su afirmación de que sus antepasados habían sido los primeros ocupantes del centro de la ciudad y, por consiguiente, los legítimos propietarios. A este propósito, también debemos notar lo siguiente. Al invocar su rango de primeros ocupantes con la consiguiente propiedad de las tierras ocupadas, los descendientes alcauizas coinciden con un argumento clave del derecho de propiedad conseguido por conquista, argumento que formaba parte del derecho de gentes europeo y que era una de las bases de la tesis política procolonialista elaborada por los juristas del virrey Toledo. Los alcauizas reivindican en esta forma su derecho de anterioridad:

“estos testigos les dizen [a los incas] que les tienen tomadas las tierras contra su voluntad y que son advenedizos y sus antepasados y ellos son naturales deste sitio y valle del cuzco y questo osan dezir porque ay españoles porque antes no lo osaran decir” (Levillier, 1940: 190).

Después de constatar la coincidencia de los intereses políticos de los organizadores de la encuesta con los intereses materiales de los descendientes alcauizas, debemos preguntarnos si la significación y función prehispánicas de la oposición entre “naturales” y “advenedizos” no ha sido algún tanto tergiversada por las necesidades del caso.

2. 2. Tiempo. Anterioridad reivindicada y simultaneidad revelada

Tres puntos, dentro de las declaraciones de los descendientes alcauizas, presentan una dificultad lógica, centrada en el concepto de tiempo:

1) Contradicción externa. Dicen que su ancestro Ayar Ucho había llegado a Cuzco y habían poblado ese lugar antes que los Incas. Esto contradice todas las versiones conocidas del mito inca de origen. Según este mito, Ayar Ucho salió de la cueva de Pacaritambo junto con sus hermanos Manco Cápac, Ayar Cachi y Ayar Auca, viajó con ellos en busca de tierras hasta “un pueblo llamado Quirimanta, al pie de un cerro que después llamaron Guanacauri”, y poco antes de alcanzar la cumbre del cerro, se petrificó, transformándose en la huaca tribal de los incas (Sarmiento, 1947: 123-124).

2) Contradicción interna. Dicen que Cuzco Ichima (otro sinchi de sus antepasados) había acompañado a Ayar Ucho desde Pacaritambo hasta el Cuzco y que también se había convertido en piedra. Luego pretenden que Mayta Cápac había encarcelado al mismo Cuzco Ichima. Esto habría pasado después de la petrificación —y muerte— del mismo Cuzco Ichima, y después del reinado de tres Incas sucesivos. Si es que murió y se petrificó al llegar al Cuzco, según nuestra lógica y nuestra conceptualización del tiempo, no pudieron encarcelarlo muchos años después.

3) Los descendientes alcauizas pretenden que por lo menos cuatro soberanos, desde Manco Cápac hasta Mayta Cápac, los atacaron, oprimieron y luego los desterraron al mismo lugar fuera del Centro, lugar que por otras fuentes sabemos que se llamaba Cayaucache. Pretender que cuatro Incas sucesivos hayan repetido el mismo ataque y el mismo destierro, no es aceptable. Esto implicaría que a cada cambio de rey, o durante el reinado de cada uno de los Incas que ya los habían vencido y desterrado, los antepasados de los alcauizas regresaban tranquila o violentamente a su asiento primitivo, reconquistando el centro político y religioso del Cuzco, y que cada nuevo Inca volvía a repetir exactamente la misma acción militar contra ellos. Tal repetición es tanto más increíble cuanto que los desterrados debían formar solamente un grupo equivalente a un ayllu (Betanzos alude a Cayaucache como a un pueblo de una veintena de casas) o tal vez a dos (si incluimos al de Cuzco Ichima), es decir una fuerza militar mínima frente al poder central de los incas, que podían contar con los demás ayllus del Cuzco. Sarmiento no registra tales hechos. Las presentes observaciones nos llevan a concluir que, a pesar de sus declaraciones, dictadas en parte por los intereses del ayllu en 1572, parece que los alcauizas no fueron anteriores a los incas sino simultáneos.

2. 3. Parentesco. Exterioridad reivindicada e interioridad revelada

Los alcauizas se refieren a los incas como a gente extranjera, reivindicando una heterogeneidad socio-parental con relación a ellos. Pero, según se ha visto, en realidad, según su propio mito de origen, están estrechamente vinculados a los incas. Según el

mito de origen de los incas, Ayar Ucho era uno de los cuatro hermanos fundadores del clan de los incas con sus diez ayllus. Después de salir de la cueva, habría creado el ayllu Arayraca Cuzco Callan, clasificado como el segundo de la mitad Hanan (Sarmiento, 1947: 119). Igualmente, cuando se convirtió en piedra en el monte Huanacaure, habría exclamado dirigiéndose a Ayar Manco y a Ayar Auca:

“ ¡Hermanos, mala obra me habéis hecho, que por vosotros vine adonde quedaré para siempre apartado de vuestra compañía!” (Sarmiento, 1947: 125).

Pero hay más. Ayar Ucho era justamente el creador y el patrón del huarachicuy, que se realizaba en el monte Huanacaure. Resulta que la contienda que opone los alcauizas a ciertos miembros del ayllu o panaca real del príncipe Urin es al fin y al cabo un asunto interior, en una misma familia. Me parece que la exterioridad parental que reivindican los alcauizas con los incas es abusiva.

2. 4. Espacio. Interioridad reivindicada

A la reivindicación de anterioridad corresponde la de interioridad espacial. Ésta consiste aquí en pretender haber ocupado el centro de la ciudad, que era el centro ceremonial, y en querer ocuparlo de nuevo. Los alcauizas declaran ante los funcionarios de las Informaciones que viven en las afueras, en Cayaucache y dicen que sus antepasados también vivían allí, es decir que son exteriores al centro y afirman sin embargo que tienen derecho a ser interiores. Los alcauizas piensan que el hecho de ser el primer ocupante (con relación a los incas) les da derecho a ocupar el centro. Existe una relación de causa a efecto entre la anterioridad temporal y la interioridad espacial.

2. 5. Superioridad e inferioridad topográficas

De los textos se puede deducir una relación de oposición y complementariedad entre lo alto y lo bajo. Como se verá en el acápite IV, los alcauizas (= salcauizas, jalcauizas), tienen vinculación con la puna y lo no cultivado, con el trueno de las alturas y son adivinos (uiza), como lo era el llacuaz Quita Pariasca en la relación quechua de Huarochirí. Los alcauizas parecen ser homólogos de los llacuaces de la sierra central.

2. 6. Oposiciones conquistadores/conquistados, centro/periferia: recuerdo subyacente de una batalla ritual

Hemos constatado que los alcauizas presentan los hechos que refieren como si se hubiesen repetido de manera fortuita en el transcurso de la historia. Hemos visto que aquellas repeticiones de la historia, aquellas idénticas agresiones y expulsiones infligidas por cuatro reyes sucesivos no son verosímiles, y como los alcauizas de 1572 tienen interés en adquirir tierras o solares situados en el centro de la ciudad, como de todos modos les sería dificultoso resistir a los argumentos históricos de propaganda impuestos por los que llevan la encuesta, podríamos pensar que sus declaraciones no son más que invenciones, que se pueden explicar sólo por motivos de interés y de prudencia.

La realidad no debe ser tan sencilla. Cuando dicen que cuatro Incas sucesivos los han conquistado y expulsado, es presumible que, aunque dejan que los funcionarios modifiquen la simbología, acuden a sucesos registrados en su memoria tradicional y se

refieren al ritual que los relatos B trasladan al español —aunque incompletamente— o a otro ritual parecido. No creo que se refieran a las guerras de sucesión a las que los candidatos a la borla solían prepararse cuando se anunciaba la muerte del Inca reinante. Lo que el análisis anterior nos permite sacar en limpio son los grupos de oposiciones: naturales/advenedizos (o conquistados/conquistadores), miembros del núcleo parental/extranjeros, anterior/posterior, interior/exterior, centro/periferia, superior/inferior. Se trata más o menos de oposiciones similares a las que tuve la oportunidad de entresacar de los documentos de idolatrías del siglo XVII de la sierra central, a propósito de los “huaris y llacuaces” (Duviols, 1986: LVI-LXV). Semejantes oposiciones se han constatado en sociedades tradicionales andinas modernas, y a veces dan lugar a rituales belicosos.

3. LA GUERRA VICTORIOSA COMO ORIGEN DEL NUEVO ORDEN

3. 1. Los alcauizas. El Inca Hanan, vencedor del enemigo exterior, funda o reforma el orden interior al espacio urbano

Los “indios viejos” interrogados señalan que fueron los incas los que cambiaron el antiguo nombre del ayllu Ayarucho, llamándolo “alcauiza” (“y agora se llaman del ayllu que los yngas pusieron por nombre alcabizas porque así se lo dijeron sus antepasados”; Levillier, 1940: 186-187). Con más precisión, los testigos declaran que, conforme a su tradición ancestral, el Inca Pachacuti había creado los cuatro ayllus mencionados en la encuesta, y entre ellos el ayllu de los alcauizas:

“lo que dicho tienen lo saben porque así lo dixeron sus padres e antepasados y aquellos lo auían oydo dezir a los suios y se lo yuan diziendo para quentendiesen el ayllu y decendencia que tenían por la horden que auia hecho los dichos ayllos pachacuti ynga yupanqui porque de antes no los auía” (Levillier, 1940: 185).

Si nos situamos en una perspectiva histórica, “antes no los auia” tal vez no deba interpretarse al pie de la letra, porque la encuesta tiene interés en demostrar que el estado social primitivo anterior a los incas había sido democrático y libre, como las antiguas “behetrías” españolas y que los incas las habían reducido dentro de un sistema totalitario. En realidad, el estado anterior puede haber sido otra forma de ayllu que ya existía con el nombre de “Ayaruchu”. Por lo tanto, esta declaración confirma nuestras dudas en cuanto a su valor histórico y a esta visión del pasado del ayllu, tal como pretende restituirla la traducción hecha por los funcionarios españoles. Lo que en esto me parece más interesante es que la tradición autóctona explicaba la instalación de los alcauizas en Cayacache como una nueva distribución nominal, parental y religiosa decidida por Pachacuti Inca Yupanqui después de su victoria contra los chancas, y que por lo tanto la mencionada instalación no debía ser consecuencia de una verdadera derrota de los alcauizas, con el consiguiente destierro, también verdadero. El hecho que se debe retener y tomar en cuenta es que, inmediatamente después de la victoria de Pachacuti, el ayllu que se llamaba “Ayar Ucho” viene a llamarse “Alcauiza”. Hay constancia de que por decisión del nuevo inca joven y victorioso, el ayllu cambia de nombre, y es de suponer que en él se producen también ciertos cambios, por ejemplo en cuanto a sus funciones.

3. 2. Los chancas. El Inca Hanan, vencedor del enemigo exterior, funda o reforma el orden exterior al espacio urbano

Acabamos de ver que, según la tradición conservada en el ayllu alcauiza, Pachacuti es presentado como el creador y “nombrador”, lo que sobreentiende que también había sido el organizador o reorganizador, es decir el fundador del “nuevo” ayllu y que al mismo tiempo le había puesto su nombre, “Alcauiza”. Constatamos el mismo doble fenómeno en cuanto a los ayllus chancas que, según su propia tradición, también habían sido nombrados de nuevo y tal vez reorganizados por Pachacuti. Esto lo indica una nota de Cristóbal de Albornoz:

“Oma Chilliguas, un llano adonde los ingas tubieron batalla con los changas y los vencieron; e huyeron los changas y dicen que se volvieron cóndores y se escaparon. Y ansí los más ayllos de los changas se llaman Condor Guachos” (Duviols, 1967: 25; 1984: 204).

Albornoz quiere decir que los ayllus chancas tuvieron que soportar las consecuencias de la derrota y que el vencedor les impuso cambios nominales y tal vez estructurales, que dio a la mayor parte de los ayllus un nombre (Condorguachos) que connotaba despectivamente (10) a los vencidos porque éstos habían dejado de combatir y habían huido. Según esta tradición o versión indígena —ya historiada—, los ayllus fueron nuevamente denominados y reformados después de la guerra, habiendo sido el vencedor el autor de los cambios.

3. 3. Reforma de la identidad nominal y funcional de los ayllus

Según las observaciones precedentes, la tradición cuzqueña atribuía al Inca Pachacuti el haber nombrado de nuevo y sin duda reformado el ayllu Alcauiza y los ayllus chancas en la perspectiva de la reorganización del Cuzco y del reino que evocan los cronistas. En un primer grado de interpretación, se podría decir que Pachacuti no debió inventar del todo, pero sí adaptar, estructuras antiguas, modelando la nueva (y “actual”) configuración social, política, económica y religiosa de los ayllus incas —entre los cuales estaban los alcauizas—, de tal manera que se pudiese dibujar y decidir la identidad tradicional, nominal y funcional de cada uno de ellos, y también las relaciones que debían tener y respetar entre ellos y con el ayllu real, según una dinámica de oposición y complementariedad capaz de mantener la cohesión del conjunto del cuerpo social. Según este primer esquema o modelo que sugieren los documentos, es presumible que los alcauizas debían proclamarse “naturales”, los del ayllu real “advenedizos”, y cada uno de estos ayllus debía armar periódicamente un grupo de campeones que peleasen unos contra otros para recordar y confirmar dialécticamente su idiosincrasia cósmica y social, con su orgullo identitario. En tal perspectiva, destaca el papel atribuido a Pachacuti, papel de vencedor que se vuelve por lo mismo fundador o reformador y protector del nuevo orden dualista.

4. EL DIOS VIRACOCHA Y SUS SACERDOTES

4. 1. Los alcauizas, sacerdotes del dios Viracocha

El análisis semántico y cultural nos lleva a interpretar la palabra “alcauiza” como “sacerdote de la jalca”, “sacerdote del Rayo” (11). La tradición capitalina refería que, después de crear en Tiahuanaco los cuerpos celestes y los hombres, el dios Viracocha “llegó al Cuzco donde llegado que fue dicen que hizo un señor al cual puso el mismo nombre Alcabicça y puso nombre así mismo a este sitio do este señor hizo Cuzco” (Betanzos, 1987: II, 14 a). En la Información de 1572 los alcauizas pretendían que sus antepasados, acaudillados por Ayar Ucho, se habían instalado en un principio en el sitio central del Cuzco llamado Pucamarca. La “Memoria de las guacas generales del Cuzco” de C. de Albornoz (in Duviols, 1984: 204) consigna que “Pucamarca Quisuarcancha [...] era la casa del hazedor y de los truenos”, y el Quishuarcancha era justamente el templo del dios Viracocha. Este templo se encontraba en el ceque 6:2 de Chinchaysuyu (Rowe, 1981: 227). Si recordamos también que los *uiça* eran pontífices y adivinos, deberemos concluir que los alcauizas constituían un ayllu de sacerdotes del dios Viracocha. Además, Betanzos recoge el dato siguiente: el dios Viracocha, después de llegar al Cuzco, “hizo un señor Alcabicça” lo cual significa que el dios había instituido un gran sacerdote para su propio culto.

Un ayllu especializado en el servicio cultural no era algo excepcional. Hay otros ejemplos. Además del ayllu Tarpunta del Cuzco —cuyos miembros se dedicaban al culto del maíz—, en la provincia de Huarochirí, donde la organización cultural en los tiempos incaicos no debía ser muy distinta de la de la capital, el gran dios de las tempestades Pariacaca tenía por sacerdote mayor al “Yañac”, a quien sus feligreses comparaban con el Papa:

“... nunca se elige el Yañac que esta dignidad no se da sino a quien le viene por sucesión siendo de la Tribu o ayllu de los sacerdotes y este oficio es perpetuo” (de la carta annua de 1609 publicada por Taylor, 1987: 85-96).

¿Hay correspondencia semántica entre el nombre de los alcauizas y, por otra parte, el concepto de jalca o puna y su función religiosa? Por ahora, veo tres relaciones posibles a) con la tierra estéril, no cultivable, del primitivo valle del Cuzco; b) con la ciénaga primitiva, no cultivable; c) con la tradición de que la “guerra” entre Mayta y los alcauiza habría surgido porque los partidarios de Mayta tomaban agua en cierta fuente, lo que habría originado una disputa a propósito de un cántaro quebrado (el agua de las fuentes bajaban de las alturas) (12). En cuanto a lo “religioso”, recordaré que varios testimonios asocian al dios Viracocha con la puna, el rayo, las tempestades y las aguas del cielo que caen en las lagunas de altura y alimentan los riachuelos, los ríos y los puquios. En cuanto al rayo, recordemos la coexistencia de Viracocha y del Trueno en el templo del Quishuarcancha, la consagración del primer nacido en una pareja de mellizos al Trueno y a Viracocha.

4. 2. Mayta, ayudado por el Trueno, vence a los sacerdotes de Viracocha

Mayta Cápac vence finalmente a los alcauizas gracias a la ayuda del dios de las tempestades: “dicen que granizó tanto sobre los alcabizas que fue parte para que fuesen tercera vez vencidos y del todo deshechos” (Sarmiento, 1947: cap.17) y Cabello Balboa refiere que los derrotó “una espesa nube de granizo y piedra” (1951: 285). El chubasco

de granizo sugiere el trueno (también Pariacaca, dios del trueno en Huarochirí producía tempestades de granizo). En los relatos B, el chubasco de granizo estalla inmediatamente antes del huarachicuy del infante, coincidencia que no es fortuita. Zuidema ha mostrado la relación calendárica entre el huarachicuy y la gran fiesta del Sol o Cápac Raimi por una parte y, por otra, la época correspondiente del ciclo vegetal, es decir, el solsticio de diciembre:

“Es cuando la flor del maíz se transforma en grano, cuando el desarrollo de la vegetación depende de la lluvia. Pero los campesinos procuran también conjurar el hielo, la nieve y el trueno [yo añadiría el granizo] [...] Entonces interesa más vencer la intemperie que la tierra [...] uno de los ritos consiste en tocar cuatro grandes tambores en las cuatro esquinas de la plaza, para imitar el trueno y así evitarlo” (Zuidema, 1985: 204).

Es obvio que las circunstancias calendáricas debieron de tener una importancia mayor en los rituales en cuestión. ¿Quién era el dios que favoreció a Mayta? Se nos ocurre de inmediato el nombre de Illapa, dios del trueno. También había otras dos invocaciones en la familia de Illapa: Inti Illapa y Catu Illa. Inti Illapa era el huauqui de Pachacuti, que desempeña el papel del Sol Joven en la mitad Hanan.

Poco sabemos de las invocaciones y funciones de estos dioses. En el último enfrentamiento con los alcauzas, parece que el Trueno Inti Illapa (“Sol-Trueno-Joven”) vence a Viracocha (“Sol-Trueno-Viejo”), para favorecer a Mayta (“Hijo del Sol Joven”) de la mitad Urin. Resultaría así que el dios Viracocha habría ayudado al enemigo de sus propios sacerdotes, paradoja que trataré de explicar más adelante.

4. 3. Los chancas y el dios Viracocha

¿Hay analogías significativas entre los contenidos de los relatos A y B en cuanto al papel del dios Viracocha? A primera vista, no. El dios Viracocha puede haber ayudado también a Inca Yupanqui, digo “puede” porque, si nos atenemos a Betanzos, el mismo infante Inca Yupanqui no sabe si el dios que se le había aparecido era el Sol o Viracocha. Pero, en el caso de la guerra de los chancas, la ayuda divina no consiste ya en desencadenar una tempestad contra los enemigos sino en enviar al infante una tropa suplementaria que, según otros cronistas, resulta de la metamorfosis de las piedras del campo en guerreros; son los llamados purunruna o pururauca, los famosos soldados mágicos que determinan la victoria de Inca Yupanqui. Betanzos y los demás cronistas nos dicen que los enemigos chancas formaban un señorío vecino, lo que no es lo mismo que un ayllu de sacerdotes. Sin embargo, otros datos obligan a interrogarse más.

1) Observo que los nombres de los jefes de los chancas son Uscovilca, y Ancovilca. Justamente estos nombres eran los de las dos huacas principales de “la Provincia de los chancas”. Albornoz refiere:

“Uscovilca es guaca de los indios ananchancas. Es una piedra a manera de indio bestido. Tenía casa en el pueblo de Andaguailas. [...] Ancovilca es guaca de los indios hurinchangas. Era una piedra que traían consigo donde quiera que iban y tenía casa.” (in Duviols, 1967: 28; 1984: 207).

Así constatamos que los jefes chancas que intervienen en la famosa guerra eran en realidad sus dioses étnicos. Por lo menos uno de ellos, Usco Vilca era “una piedra”, lo

que sugiere que era un héroe divinizado, antiguo fundador de un ayllu o de un grupo de ayllus, tal vez sacerdote mayor, y que según la tradición mítica se había convertido en piedra y en dios tutelar de la mitad hanan, siguiendo así un proceso mítico-social comparable a la evolución y transformación, en el mito inca, de Ayar Ucho, considerado como el fundador del ayllu alcauiza, compuesto por los sacerdotes del dios Viracocha.

2) Zuidema ha utilizado para sus estudios de parentesco un pasaje de la Relación del “Jesuita anónimo” (a veces asimilado a Blas Valera) en el que este cronista refiere, aunque con cierta confusión, una antigua tradición relativa a los chancas, considerados como una clase sacerdotal. Zuidema está en lo cierto al observar que el autor de esta Relación se equivocó, escribiendo “Chincha” en vez de “chanca”, lo que puede deberse a la mala lectura de algún documento que consultara. Escribe Zuidema:

“Blas Valera (1950 : 150,162,163) da una explicación de la controversia entre padre e hijo; en primer lugar, señala que al comienzo, los sacerdotes tenían poderes muy grandes y que el gran sacerdote era más poderoso que el rey. Por ser tan ricos y poderosos, la población, y particularmente Anta huaylla y los Chinchas, se rebelaron en la época de Viracocha Inca. Sin embargo, Pachacuti Inca salió victorioso; trajo a muchos sacerdotes al Cuzco y los relevó de sus funciones. Y cuando se convirtió en gobernante, instituyó una nueva clase de sacerdotes que debían ser escogidos entre la gente pobre y de descendencia inferior. Desde entonces, se les permitió a las mujeres asistir a los sacrificios. Blas Valera menciona, en este contexto, a una persona llamada Hanta Huaylla, cuyo nombre, en la forma de Andahuaylas, es el de la actual capital de la provincia donde antes vivían los chancas. Los chinchas eran sus vecinos costeros. Se puede asumir que, con los rebeldes Anta Huaylla y Chincha, Blas Valera quiso referirse a los llamados chancas por otros autores. Aunque la gente se había alzado contra los sacerdotes, ambos contendores fueron al fin derrotados por Pachacuti Inca. El Inca Viracocha, identificado por Blas Valera con la clase sacerdotal, estuvo también involucrado en la derrota” (Zuidema, 1995: 220).

3) Observo que la palabra “vilca”(uilca) forma parte de los nombres de los sinchi, señores que eran huacas de los chancas, llamados Usco Vilca y Anco Vilca. Dos importantes capitanes, los que atacan por Condesuyo, se llamaban Yana Vilca y Tequello Vilca. En aimara, “villca” significaba “el sol como antiguamente decían” y el “adoratorio dedicado al sol”, según Bertonio (1612: 386). En otro contexto de investigación, Zuidema ha señalado la relación simbólica que existía entre la vilca y el queshuar, árbol éste vinculado con Viracocha, como lo indica el nombre de su templo cuzqueño, el Quishuar Cancha (1995: 272, nota 155), estableciendo así la relación que unía la fruta con la divinidad.

Estos son los indicios que, a pesar de la insuficiente información, me parecen justificar que planteemos, por lo menos como hipótesis, la correspondencia histórica de los chancas con una clase sacerdotal.

4. 4. La victoria del infante y el Cápac Raimi

Me parece que la derrota de los alcauizas y de los chancas tenía algo que ver con la gran fiesta solar del Cápac Raymi, por el solsticio de verano. Al principio del mes de diciembre, los principales se reunían en el Templo del Sol para decidir el orden de las ceremonias. En primera instancia, se echaba a los “forasteros” fuera del Cuzco prohibiéndoles la entrada hasta que terminase el mes. Para ellos estaban preparados solares y alojamientos a la entrada de cada suyu —de cada uno de los cuatro caminos que salían del centro de la ciudad— en los que se repartían según su categoría parental, social, o su origen geográfico. En estos asientos se reunían los tributos y los objetos destinados al culto, etc. En ese mismo trabajo me preguntaba si aquella expulsión ceremonial de los “forasteros” (que corresponden al espacio urbano) —y tal vez también de los “extranjeros” (que corresponden al espacio extra-urbano)— no correspondía a la expulsión de los alcauizas del Centro, y a la derrota de los chancas.

Los forasteros y extranjeros debían alejarse del Centro solar, símbolo de calor fertilizante, como si ellos simbolizasen y encarnasen el riesgo de intemperie y tuviesen que responsabilizarse de las tormentas, granizadas, heladas, cargar con la “culpa” (hucha) y por lo mismo neutralizarla. Era necesario que ellos estuviesen fuera del espacio solar central para que, durante este mes de circunstancias atmosféricas peligrosas, las cosechas no corriesen el riesgo de perjudicarse y perderse. De hecho, la costumbre exigía que, terminado diciembre, forasteros (y extranjeros) volviesen a entrar en el Cuzco. Entonces, empezaba un rito de reintegración. Algunos miembros del ayllu sacerdotal de los Tarpuntas (< tarpu- “sembrar”) les ofrecían un bollo de maíz que, según parece, simboliza la buena cosecha y la reconciliación de los grupos provisionalmente marginados con respecto al Sol y los ayllus reales. ¿Qué papel desempeñaban los alcauizas en relación al ciclo vegetal? Parece que debían atraer sobre ellos las tempestades, y llevarlas consigo, según un proceso comparable al que se observaba durante la çitua. Es presumible que, como los tarpuntas, los alcauizas estuviesen vinculados a algún tipo de vegetación... (Duviols, 1988a: 279 ss).

En cuanto a Pachacuti, es significativo que este rey hubiese instituido justamente la fiesta del Cápac Raimi para conmemorar la victoria sobre los chancas:

“La cual fiesta quería que se hiciese cada año al sol, por la victoria que le había dado y hecho Señor”.

Esta frase se encuentra en el capítulo XIV de la Suma de Betanzos, según la edición madrileña de 1880 (pág. 89) —edición conforme al manuscrito del Escorial—y falta en la edición madrileña de 1987 —que sigue el manuscrito de Mallorca—.

Durante el Cápac Raimi se desarrollaban las pruebas del huarachicuy, ritual estrechamente ligado también a la cuestión tratada en estas páginas, y que necesitaría un estudio detenido desde esta perspectiva. Según las fuentes, Pachacuti y Mayta sobresalen en las pruebas del Huarachicuy inmediatamente antes o después de vencer a los chancas y a los alcauizas.

5. DE VIRACOCHA-SOL-PADRE A VIRACOCHA-INCA-PADRE Y HOMBRE-DIOS

5. 1. Betanzos traductor del discurso incaico

En cuanto a la coincidencia de los nombres entre Viracocha Inca y Viracocha dios y al problema de las relaciones entre uno y otro, el relato de Betanzos me sugiere la siguiente interpretación.

El caso del cronista Juan de Betanzos es original desde el punto de vista lingüístico. Quechuista pionero, hizo grandes esfuerzos para conseguir la información más completa y exacta y para restituirla lo más fielmente posible. Se sincera ante el virrey Mendoza, a quien dirige la Suma. En cuanto a lo que podemos llamar el material “etnológico”, afirma haberse informado no “de un sólo sino de muchos y de los más antiguos y de crédito”. Sin duda, muchos cronistas presumen de haber conseguido los mejores informantes y no siempre es esto cierto. Pero Betanzos nos convence tanto por la evidente franqueza y rectitud del hombre tal como se trasluce en su libro, como por su excepcional situación familiar y política en el temprano Cuzco colonial. Como es sabido, tuvo la rara oportunidad de casarse con una sobrina de Huayna Cápac que había sido esposa de Atahualpa, la famosa Angelina Yupanqui (que había vivido en el Cuzco incaico solamente hasta los diez u once años) y de frecuentar su familia, fuera de los muchos contactos que pudo tener con lo que quedaba de la nobleza cuzqueña. En lo que a la técnica de la traducción se refiere, por suerte Betanzos no se preocupa por conseguir una translación culta o elegante sino por “guardar la manera y orden de hablar de estos naturales”. En el comentario que acompaña el título en el manuscrito, leemos: “Suma y narración de los incas [...] nuevamente traducido y recopilado de lengua india de los naturales del Pirú por Juan de Betanzos...” (Betanzos, 1880: 3).

Sin embargo no comparto la opinión de los que creen que este cronista ha transcrito directamente y fielmente un largo “cantar” incaico y nos ha legado una auténtica epopeya andina. El estilo me parece más bien, por lo menos en muchos pasajes, el de las crónicas españolas heroicas medievales.

En cuanto a la cuestión de cómo vierte en el idioma español el discurso incaico, es verdad que Betanzos se esfuerza por transcribir lo más fielmente posible. Sin embargo lo logra solamente en la medida en que se lo permiten la voluntad y la necesidad — conscientes o no— de adherirse a las pautas ordinarias que el humanismo cristiano aplicaba a la valoración de las culturas paganas, y en primer lugar la voluntad de adherirse también a los principios de la lógica del discurso occidental, entre ellos los principios de identidad y exclusión. Para él, igual que para todos los cronistas europeos, una cosa o una persona no pueden ser dos cosas o dos personas a la vez. Por lo tanto, si hacemos un esfuerzo para identificarnos con semejante actitud mental, podemos suponer que cuando el discurso inca, que Betanzos acaba de registrar y está transcribiendo, le parece demasiado ambiguo y contrario a esta lógica, él cree de buena fe que esa ambigüedad o imprecisión que está experimentando se debe a lo estructuralmente confuso o ilógico del discurso autóctono, o tal vez al poco saber de la persona que le está hablando. Le parece entonces que el primer deber de un cronista como él es intentar establecer o restablecer la claridad y coherencia —supuestamente tergiversadas por el informante—, corrigiendo más o menos a éste, convencido de que así restituirá la verdad que el informante, dada la insuficiente capacidad expresiva de su idioma o su insuficiente retórica, no ha sabido ni podido expresar de modo satisfactorio. Por eso, nuestra tarea consistirá en someter el texto de Betanzos al proceso crítico inverso para desandar el camino, intentando localizar los pasajes de su texto que

delatan una racionalización occidental sospechosa. Partiendo de semejantes observaciones e intuiciones, intentaré restituir el discurso cuzqueño inicial subyacente o por lo menos trataré de aproximarme a él, tomando como ejemplo los casos del dios y del Inca Viracocha.

5. 2. El hombre dios

El juego de las conexiones entre Viracocha Inca, Viracocha dios, Inca padre e Inca hijo, nos parecerá coherente si nos damos cuenta de que, en el relato de Betanzos, Viracocha Inca y Viracocha dios son dos facetas de un mismo personaje, dos expresiones o exponentes de una sola y misma entidad. Se trata de dos epifanías comunicantes de la relación dios-hombre, esto es: 1) de las relaciones Inca-Sol, Inca viejo-Inca joven; 2) de las relaciones u oposiciones siguientes: Inca viejo y Sol viejo con Inca joven y Sol joven. Viracocha-hombre emerge, en el relato de Betanzos, cuando por primera vez el Inca se posee él mismo de su nombre y también de su idiosincrasia, después de la noche en la que Viracocha dios le ha elegido y nombrado representante suyo en la tierra. A la mañana, “se levantaron todos los suyos y le llamaron Viracocha Ynga que quiere decir Rey y dios” (Betanzos, 1880: 22 b). Insiste Betanzos:

“y lo mismo hacía este Viracocha Inca e intitulábase como arriba decimos dios” (Betanzos, 1880: 23 a).

El cronista transcribe lo más fielmente que puede, pero no cabe en su mente la identificación hombre-dios. No se da cuenta o no quiere darse cuenta de que, según el concepto inca, Viracocha Inca no solamente se titula dios sino que es dios. Viracocha Inca comunica con el dios que tiene el mismo nombre que él, habla con este dios, se informan mutuamente, y él también se comporta como dios. No resiste a los chancas porque el dios y él lo han decidido así:

“siendo yo hombre que comunico y hablo con dios e sabido por él y sido avisado que no soy parte para resistir a Uscovilca ... “ (Betanzos, 1880: 28 b).

Viracocha Inca y Viracocha dios tienen la misma relación de parentesco con Inca Yupanqui, los dos son su creador, a la vez divino y biológico, y su padre, a la vez biológico y divino. En su oración al dios, le dice Inca Yupanqui:

“tu eres mi padre y tu me formaste y diste ser y forma de hombre” (Betanzos, 1880: 32 a).

Le responde el dios Viracocha a Inca Yupanqui: “Hijo, no tengas pena...” (Betanzos, 1880: 32 a), confirmando así la confusión, básica y necesaria, del creador divino con el creador humano. El dios Viracocha, que había aparecido con gran resplandor, manifestando así su evidente idiosincrasia solar (aunque no quiso declarar quién era) le dijo también a Inca Yupanqui, antes de la batalla: “Hijo, no tengas temor” (Betanzos, 1880: 50). Aquella aparición de Viracocha Sol había de fundar o mejor dicho confirmar la identidad del infante como encarnación del dios solar sobre la tierra, es decir como hijo del Sol y por consiguiente también como dios:

“Ansí los suyos como la historia os contará le llamaron después hijo del Sol” (Betanzos, 1880: 50).

Desde luego, debemos relacionar esto con la aparición de la fuente de Susurpuquio, relatada por C. de Molina, en sus Fábulas.

Viracocha Inca desempeña el papel de rey viejo y de padre educador e iniciador del futuro rey. Con ello debe contribuir a la concepción, al parto y nacimiento del futuro estado. Él debe también oponerse a su hijo para determinar su reacción. Dice a Inca Yupanqui, burlándose de él: “me río de tu mocedad” (Betanzos, 1880: 28b), lo tilda de “mozo sin entendimiento” (Betanzos, 1880: 28b). No interpreto como un comportamiento cobarde —como generalmente se ha hecho— la decisión de Viracocha Inca de no resistir al invasor, sino como la necesidad de crear una situación de emergencia en la que el infante deba probar su capacidad de proteger y salvar a sus súbditos, de luchar y salir vencedor. Éstos eran algunos de los requisitos para suceder dignamente al rey Sol y al rey Padre. Al abandonar el Cuzco, Viracocha Inca determina con esta decisión lo que será la gesta heroica del infante, brindando a su hijo la oportunidad de manifestar las cualidades físicas, morales, militares, diplomáticas y religiosas que deben hacerle digno de reinar.

Tampoco debemos interpretar las actitudes respectivas de Viracocha Inca y de Viracocha dios como contradictorias, porque en realidad son alternativas y complementarias. Hemos visto que Viracocha Inca se niega a ayudar al infante resistente (Suma, VII, 28b) mientras Viracocha dios le promete y proporciona un socorro militar (Suma, 32 a y b). Quisiera detenerme brevemente en este desdoblamiento y su simbolismo haciendo notar que igualmente, Viracocha Inca no acepta el triunfo que le ofrece Inca Yupanqui a raíz de su victoria. El Inca Viejo se niega a pisar los cuerpos de los jefes vencidos, negándose por lo mismo a continuar en el poder. Estas disociaciones son necesarias para que un rey suceda correctamente a otro, conformándose al modelo de sucesión que la “historia” de la guerra —o el ritual— construye, y también para que, por lo mismo, el Sol joven suceda al Sol Viejo.

Añadiré una apostilla. Acabamos de ver que, según Betanzos, Viracocha Inca le decía a su hijo Inca Yupanqui, cuando éste decidió resistir a los chancas: “me río de tu mocedad” y le trataba de “mozo sin entendimiento”. Pues bien, esta manera de reconvenir al hijo joven, díscolo y perturbador, es la misma que la de Lloque Yupanqui al dirigirse al joven Mayta. Ya he señalado en otra parte (Duviols, 1988a: 278, nota 3) que, según el manuscrito de Nueva York de la Miscelánea de Cabello Valboa, Lloque Yupanqui llama a su hijo: “Uman hapani”, lo que en aimara significa: “niño sin discreción” (Bertonio, 1612: 374b), equivalente exacto de “mozo sin entendimiento”. Esto confirma la ecuación de la función militar, política y solar entre los infantes Inca Yupanqui y Mayta. Los dos, en su precoz y belicosa turbulencia, oponen el símbolo del Sol adolescente y violento al símbolo del Sol tranquilizado o descendente y por esto en su punto de intensidad conveniente de fecundación o maduración, al Sol llamado Viracocha Pachayachachic. Aquí conviene recordar la explicación de la voz Pachayachachic que debemos a César Itier:

“Es el que lleva la superficie de la tierra al punto de desarrollo requerido —para su pleno aprovechamiento— agrícola” (in Pachacuti, 1993: 161).

Es que el Sol joven y ascendente debe ser violento para triunfar primero y seguir luego su curso normal ...

6. REPETITIVIDAD DEL TIEMPO-ESPACIO. ¿CONTINUIDAD O ALTERNANCIA? HACIA EL SISTEMA COSMOPOLÍTICO DE LOS INCAS

Las contradicciones señaladas arriba entre la reivindicación de los descendientes alcauizas por haber sido anteriores a sus parientes incas e interiores al Centro y otros datos que los definen como simultáneos con los incas y exteriores al Centro, puede resolverse tal vez:

1) si admitimos que de todos modos el discurso de los descendientes de los alcauizas a) es forzosamente fluctuante y ambiguo en lo que al concepto europeo de historia se refiere; b) ha sido orientado y tergiversado por los funcionarios de Toledo; c) ha sido orientado y tergiversado por ellos mismos, con miras a reivindicar la posesión de ciertos solares en el Centro;

2) si dedicamos especial atención al hecho ya señalado, de que Pachacuti había cambiado (o tenía fama de haber cambiado) la identidad nominal y funcional del ayllu alcauiza y de los ayllus de los chancas;

3) si relacionamos aquel cambio o transformación de los ayllus en cuestión con el significado y valor simbólico del nombre que llevaba el rey inca a quien se atribuye el acto de transformar, es decir “Pachacuti (pachakuti)”, que se traduce por “vuelco de los períodos y vuelco de los pisos (del cosmos)” (Itier, comunicación personal).

El análisis anterior sugiere la siguiente hipótesis interpretativa. Si tomamos como ejemplo el caso alcauiza, Pachacuti puede haber transformado (o podía pasar por haber transformado) la identidad nominal y funcional del ayllu Ayarucho, de tal manera que en adelante éste debió denominarse “alcauiza” y entonces sus miembros tuvieron obligación de definirse y comportarse ritualmente como anteriores, naturales, conquistados y también exteriores y periféricos (13) en relación con el ayllu o grupo, o panaca del inca joven y triunfante.

¿Por qué aquella transformación? Porque la identidad religiosa y la función ritual del ayllu Alcauiza corresponden a ciertos aspectos, ya indicados, del ciclo cósmico, agrícola y natural, y a la vez del ciclo humano y político de los reyes incas, por medio del común denominador solar. Todo ocurre como si el ayllu Ayarucho tomase la identidad y las funciones rituales correspondientes al viejo Inca Viracocha, siendo él mismo la encarnación del ciclo solar declinante.

Surge una segunda pregunta, que hace a la duración del cambio o “vuelco”. ¿Fue aquel vuelco puntual y único, o al contrario repetitivo y repetido, y en esta última eventualidad en qué forma? ¿Se volvía periódicamente a la situación anterior al vuelco? ¿Se repetía éste solamente con motivo de la sucesión de los reyes o en ciertas fechas del año solar?

Me inclino por ahora a elegir como solución —reservando la necesidad de más averiguaciones— la posibilidad de que el “vuelco” se producía en el mes de diciembre, primer mes del año, en relación con el huarachicuy (patrocinado por Ayar Ucho, en su propia huaca del monte Huanacaure), por el solsticio del 21 de este mismo mes de diciembre. Otra vez debemos recordar a este propósito el ritual de expulsión y reintegración de los “extranjeros”. Además es significativo que la fiesta del Inti Raimi,

que se desarrollaba en diciembre, había sido instituida, según la tradición cuzqueña, para conmemorar la victoria sobre los chancas.

Habría que ver también cuál era la periodicidad del vuelco del tiempo y del espacio y compaginar esta información con el ciclo cosmopolítico que, por medio de los rituales y del símbolo de la oposición y alternancia del vigor juvenil ascendente y de la debilidad senil descendente, los reyes y sacerdotes (o los reyes-sacerdotes) incas habían heredado, o imaginado. Es presumible que otro vuelco y otros rituales importantes del ciclo se verificaban con motivo del solsticio de junio (14). En semejante sistema, se manifestaría una conceptualización del tiempo distinta de la conceptualización europea, tratándose de un tiempo cíclico, discontinuo, alternante, reversible. Es obvio que las interpretaciones anteriores deberán cotejarse con los resultados recientes conseguidos en el campo de los estudios calendáricos y, de una manera más general, etno-astronómicos.

Dos palabras para terminar. En el presente trabajo, no he aplicado un método único sino varios. Más aún, no los he elegido sino después de tener en cuenta el caso concreto que se ofrecía. El análisis crítico ha tomado como postulado y criterio la posibilidad de que los textos coloniales sobre los incas hubieran sufrido tergiversaciones de parte de los recopiladores, y que éstos hubieran sido influenciados y su pensamiento determinado por las conceptualizaciones y modelos de la lógica formal y del humanismo cristiano europeos. Además, considero que este postulado y criterio debe también incluir a los informantes autóctonos que han podido, por motivos personales, tergiversar las normas tradicionales de conceptualización y simbolización, así como los modelos cosmo-simbólicos andinos.

Notas

(1) Recientemente Duccio Bonavia constataba: “La verdad es que acerca de los Chanca, desde el punto de vista arqueológico no sabemos nada” (Bonavia, 1994: 521).

(2) Éste es el tercer estado de mi investigación sobre esta cuestión. Ver Duviols, 1980 y 1988a. Sobre la realidad histórica de una guerra entre los incas y los chancas, además de los datos que menciono en los artículos arriba referidos, ver otras alusiones en Jiménez de la Espada (1885, t. II: 22 y 32, n° 15) y en la Instrucción, en la que C. de Albornoz dedica un párrafo a la “Provincia de los changas e aymaraes” y cita las “guacas” de esta etnia (Duviols, 1984: 207).

(3) En este caso y todos los siguientes el subrayado es mío.

(4) Ver por ejemplo Polo de Ondegardo, 1940: 132. Ver también Juan de Betanzos, 1987 y 1996.

(5) Son los relatos referentes a la vida de Mayta Cápac en: Sarmiento de Gamboa, 1947; Miguel Cabello Balboa, 1951; Cieza de León, 1967; Murúa, 1962.

(6) En su libro clásico *The Ceque System of Cuzco. The Social Organization of the Capital of the Incas*, Reiner Tom Zuidema asumió, hace treinta años ya, una actitud semejante. Mucho más tarde y por otros caminos, he llegado a un planteamiento globalmente parecido, aunque, según se verá, las intenciones, direcciones y objetos de mi estudio son distintos. Zuidema se dio cuenta del paralelismo de la relación latente entre Pachacuti y Mayta Cápac, por un lado, y Viracocha y Lloque Yupanqui por otro: “Like Pachacuti, Mayta Capac is represented in this context as the youthful, reckless crown-prince whose conquest forms the foundation of the later Inca conquests. Just like Viracocha Inca, Lloque Yupanqui is the old, senile ruler who prefers making peace with the enemy to attempting to defeat him” (1964: 138). Apunta que se menciona a los alcauiza también como a enemigos de Manco Cápac: “I drew attention to the fact that besides Manco Capac, Mayta Capac also fought against the Alcabiza, and that this war looked like an imitation of that of Pachacuti against Uscovilca, the chief of the Chanca” (1964: 206). Ver también: 137 ss. Zuidema ha utilizado esta comparación para elaborar en su libro lo que él llama la “segunda representación” y para introducir a aquellos

personajes en las categorías correspondientes a cada uno de los cuatro suyos del Cuzco, que son las categorías Collana, Cayao y Payan. Por mi parte, me pongo en una perspectiva diferente, comparando la estructura de los dos grupos de relatos que se refieren respectivamente a la “guerra” entre Mayta Cápac y los Alcauizas (grupo B) y a la guerra entre Inca Yupanqui y los chancas (grupo A). Se trata de la cuestión de los chancas, v.g en: Zuidema 1967;1977;1983. Estos tres artículos están incluidos en Zuidema 1989. Para una interpretación histórica de los documentos, ver María Rostworowski de Diez Canseco, 1953; 1969-1970; 1988.

(7) La palabra “diarquía” no me parece ya muy conveniente, dado que en este modelo el rango y las funciones del Inca o gobernador Urin son de todos modos secundarios en relación con los del Sapa Inca. Ver la crítica de Martti Pärssinen en su muy documentado libro (Pärssinen, 1992: 200 ss). En cuanto a la lista dinástica, Pärssinen encuentra huellas documentales de, por lo menos, la simultaneidad de Pachacuti y Mayta Cápac.

(8) La cuestión política relativa al “señor natural” y a la tiranía es central en los textos de la conquista y de la colonización. La he tratado en Duviols, 1988b.

(9) “Información hecha en el Cuzco acerca de que los primeros indios sujetados por los incas habitaban en el sitio ocupado después por la ciudad y su comarca, y no se sometieron de buen grado al dominio de sus invasores. Declaran indios de los ayllus de Sauasiray, Quizco (Antasayac), Ayarucho (Alcahuizas) y descendientes de los Huallas”. Cuzco, 4 Enero - 27 febrero de 1572” (Levillier, t. II, 1940: 182-195).

(10) Sobre esto César Itier nota lo siguiente: “Resulta delicado proponer una interpretación de ese tipo de expresiones no atestiguadas en los textos antiguos ni, aparentemente, en la lengua actual. <guacho> podría representar el término wachu “surco” o tal vez wachuq (con una caída de la -q en posición final de palabra, fenómeno característico de la antigua lengua general de procedencia costeña) que designaba a los que tenían relaciones sexuales ilícitas. “Condorguacho” significaría “el surco del cóndor” o “los cóndores adúlteros”. Tal vez se pueda considerar también la posibilidad de una vinculación etimológica de “guacho” con el verbo wacha- ‘engendrar’ (para una hembra). Significaría entonces tal vez “los engendrados por la hembra cóndor”. Esta última posibilidad, sin embargo, parece lingüísticamente menos fácil de explicar que las dos anteriores. En todo caso la vinculación con la puna es obvia a través de la referencia al cóndor, animal característico de ese piso ecológico.”

(11) Hay distintas grafías de “alcauiza” en las crónicas: “alcaviquiza” (Cieza), “alcabicça” (Betanzos), “allcay villas” y “allcay vilca” (Cabello Valboa), “acaybiças” (Murúa), Alcayuiçças (Pachacuti), alcayviczas” (Cobo)... Las grafías más antiguas, después de las de Cieza y Betanzos, son las que hallamos en la “Información” de 1572 y en la Historia de Sarmiento de Gamboa, dado que este cronista utilizó el material de esta misma encuesta. Las dos fuentes dan “alcabiza” o “alcauiza”, que es la forma que adoptamos aquí. También encontramos la palabra “uiza” en compuestos que sugieren un origen paralelo, v. g. “cuzcouiça” o “guallauiça” (cf. infra), ya que justamente se refieren a otros dos de los ayllus “primitivos” (el de los cuzco, o quizco, y el de los guallas) mencionados en la misma “Información” de 1572. Ésta es la nota que nos remite César Itier acerca de la palabra “alcauiza”: “Las distintas grafías no dejan mucha duda en cuanto a la interpretación del primer elemento: <alca> o <allca> debe representar el

término *allqa* ya que no conocemos ningún término **allka* en las fuentes antiguas ni en los dialectos quechuas actuales. En el siglo XVI, la *ll* en posición final de sílaba ya había iniciado su deslateralización en *l*, lo cual explica sin duda la vacilación entre *<alca>* y *<allca>*. La *<y>* que aparece en algunas fuentes después de *<allca>* es el morfema compositor *-y*, hoy casi fosilizado en quechua cuzqueño, pero todavía muy productivo en el siglo XVI, que permite construir palabras compuestas. *Allqa* significa ‘mella, falla, interrupción’ y designa una superficie colorada interrumpida por manchas o, más generalmente, un conjunto o una serie en los cuales falta elementos. Pero también es posible hacer derivar *allqa* de *ʔallqa* (donde *ʔ*, generalmente representado por las grafías *<s>* y *<ss>*, es una sibilante todavía no bien identificada fonéticamente pero fonológicamente distinta de *s*, representada por las grafías *<ç>* y *<z>*). Este término, o las distintas formas locales que puede tomar (*sallqa*, *hallqa*), significa ‘puna’ en los dialectos quechua 1 actuales y González Holguín lo atestigua también en el mismo sentido para el cuzqueño del siglo XVI. En quechua cuzqueño actual, *salqa* (*<ʔallqa>*) designa específicamente los aspectos no culturales de la puna, con todo lo relacionado con ello (animales salvajes, personas que llevan una vida no civilizada, etc.). Lo *salqa* siempre es peligroso. El mismo término existía también en aimara bajo la forma *sallqa* (el aimara no conocía el contraste de sibilantes *s* / *ʔ*), con el mismo sentido. La evolución *s > h > ø* está atestiguada en algunos dialectos quechuas, aunque es anormal en quechua cuzqueño. Habría que pensar en un factor semántico específico que pueda explicar una evolución posible pero que no sigue la evolución fonética general de la variedad cuzqueña. El segundo elemento es más problemático. Las grafías más antiguas (Cieza y Betanzos), así como la de Pachacuti, sugieren la interpretación *wiksa* ‘vientre’, la grafía excepcional de Cabello Valboa sugiere *willka*, mientras las grafías de Sarmiento y otros cronistas sugieren la interpretación *wisa*. El hecho de que Sarmiento haya tenido contactos directos con el grupo en cuestión y que otras fuentes mencionen a los *<Cuzcouiça>*, *<Condeviza>* y *<Guallauiça>* le da bastante verosimilitud a esta última interpretación. La interpretación *wiksa* podría ser un error de Cieza, Betanzos y Pachacuti quienes, al no conocer ningún término *wisa*, lo habrían reinterpretado como *wiksa* ‘vientre’. Bertonio registra el término *<uissa>* que bien podría ser el mismo que el quechua *<uiza>* o *<uiça>* ya que el aimara no conocía el contraste de sibilantes *s* / *ʔ*. En ese caso, el término hubiera pasado del quechua al aimara y no a la inversa. Bertonio le da el sentido de “niño que nace primero quando salen dos de un mismo parto” y da como sinónimo *<cakha>* que hay que interpretar como *qhaxa* (*<qhaqya>*), que designaba y designa la divinidad trueno-rayo. Esta asociación reforzaría la hipótesis según la cual el elemento *allqa* de *<allcaviça>* procede de *ʔallqa* ya que la puna era el ámbito privilegiado de esa divinidad. Si todas estas hipótesis son ciertas *allqawisa* significaría ‘el gemelo menor de la puna’ o ‘el gemelo menor silvestre’. Por lo menos parece más verosímil que las otras dos interpretaciones posibles: ‘vientre blanco y negro’ o ‘vientre de la puna’. Hasta aquí la nota de Itier. Continúo. *Uiza*. Betanzos escribe “*bicça*”. Relatando la primera llegada de los Ayar a Cuzco, Pachacuti escribe que vieron “una peña que los naturales de allí que son los *Allcay Uicças* y *Cullinchimas* y *Cayaocachis* les llamaban *Kkuzko casa*” (Pachacuti, 1993: 197, fol. 8). Empero numerosas ocurrencias atestiguan la grafía “*uiça*” o “*uiza*”, v.g. la siguiente enumeración de especialistas religiosos : “*cauchos, laycas, humos, uscutas, uiças*” (Pachacuti, 1993: 206, fol.12v) y, sobre todo, en una nota al fol.13 (Pachacuti, 1993: 207, fol.13), Francisco

de Avila nos explica que: “uiça quiere dezir como profetas falsos o verdaderos”. Por otro lado, Guaman Poma de Ayala, basándose en Cristóbal de Albornoz, apunta que los “uiçacuna” eran “pontífices” instituidos e instalados por los incas (: 278-280). Creo que la solución nos viene del aimara, y es la que he sometido a la crítica de C. Itier y le parece conveniente. En su Vocabulario de la lengua aymara (Juli, 1612: 388), Bertonio registra y comenta así la voz “vissa”: “el niño que primero nace quando salen dos de un mismo parto, el segundo “Cakha”. Esta definición concuerda de manera coherente y convincente con el contexto cultural. “Cakha” era uno de los nombres del dios Rayo en el Altiplano y sabemos que en la Sierra Central se tenía a los mellizos (chucho, curi) por hijos del Rayo, se los consagraba al culto de aquel dios y eran, pues, sus sacerdotes (cf. las visitas de Hernández príncipe, en Duviols, 1986). Esto permite la siguiente hipótesis: si aceptamos la equivalencia del dios Viracocha con el Rayo (primero, por la información de Albornoz, que sitúa al dios Viracocha y al Rayo en el mismo templo —el Quishuarcancha— de Pucamarca), el primero de dos mellizos (uiza) habría sido agregado al gremio de los sacerdotes alcauizas o “salcauizas, o “jalcauizas”. Por fin, a propósito de los chancas, apuntaré lo siguiente que connota el simbolismo de la superioridad topográfica. Pachacuti define los ayllus chancas como “cóndores”, siendo el cóndor característico de la puna (ver nota 10). Cuando atacan las tropas de Inca Yupanqui, los chancas bajan, vienen de un lugar más elevado que las del infante: “... descendiendo Uscovilca con su gente por Carmenga abajo, que es un cerro...” (Betanzos, 1987: 32 b). El Inca Viracocha, —aliado objetivo de los chancas—, sale de la ciudad, se aleja del Centro, y se instala en lo alto de un “peñon”, escribe Betanzos.

(12) “Y estando [los incas y los alcauizas] llenos de sospecha unos de otros, dicen que, yendo a tomar agua una muger del Cuzco a ciertas fuentes que por allí estaban, salió un muchacho del otro barrio y le quebró el cántaro y habló no sé qué palabras y como estos indios son tan alharaquientos, salieron luego con sus armas contra los otros, que también habían tomado las suyas al ruido que oían...” (Cieza, 1967: 114).

(13) Después de leer el presente artículo hasta el capítulo V excluido, César Itier apuntó lo siguiente: “Me parece que el nombre que Inca Yupanqui recibe a raíz de esos acontecimientos, o sea ‘Pachacuti’, refleja exactamente esa definición funcional de los roles de unos y otros. “Pachacuti” significa ‘vuelco de los períodos y vuelco de los pisos (del cosmos)’. Con ese vuelco los alcauizas y los chancas se vuelven anteriores y periféricos en relación al nuevo triunfador”. Coincido con esta interpretación y es la que desarrollo.

(14) Faltándome los datos útiles para el Cuzco, en una perspectiva comparativa recordaré que por esa fecha, en Cajatambo (Hacas, 1656), se verificaba un ritual de intercambio de productos y de re-unión o reconciliación entre los llacuaces y los huaris: “Los yndios llacuaces por tiempo del Corpus ayunan sinco dias al Libia que es el Rayo y luego iban a la puna a casa de tarugas y benados y quando buelben con las presas que an coxido los yndios guaris los resiben con el baile de sucha que son unos cañutos de caña como organillos y se juntan todos y reparten aquella carne de la casa a los yndios guaris los quales les retornan mais papa y chicha a los llacuaces y bailan y beben con tamborsillos hasta que se acabe la chicha que para este efecto tienen dispuesta”. Esta ceremonia era por Corpus Christi, es decir por el solsticio de junio, por Oncoi mita, cuando las pléyades (oncoy) se veían de nuevo y estaba maduro el maíz. Entonces los

huari podían ofrecer aquel maíz —producto de su zona ecológica y cósmica— a los llacuaces, aquel maíz que no se había helado ni secado porque los sacrificios hechos por los agricultores a las pléyades habían sido bien recibidos por ellas, aunque estas estrellas se encontraban en la mitad cósmica de los llacuaces” (Duviols, 1986: LX, LXI). Sin embargo, no convendría establecer una relación necesaria entre el solsticio de junio y el ritual de reconciliación. A continuación del pasaje citado, he señalado que Billie Jean Isbell había observado en Chuschi (Ayacucho), en los años 1970, un ritual en el que la identidad de los dos grupos es comparable con el caso de Cajatambo, pero no el simbolismo: “The dual opposition of civilized versus savage is dramatized during Corpus Christi in May or June when the sallqaruna , or ‘savage men’ of the puna, depicted by herders on horseback descend on the village and enact savagery by defiling the Virgin Mary and insulting anyone they encounter” (Isbell, 1978: 57-59). Ahora bien, entre los dos ejemplos han mediado los siglos, la extirpación, el proceso de aculturación.

Referencias citadas

- BETANZOS, J. de, 1880 - Suma y narración de los Incas. Madrid: Edición de Marcos Jiménez de la Espada.
- BETANZOS, J. de, 1987 - Suma y narración de los Incas. Transcripción, notas y prólogo por María del Carmen Martín Rubio, Madrid.
- BETANZOS, J. de., 1996 - Narrative of the Incas. Translated and edited by Roland Hamilton and Dana Buchanan from the Palma de Mallorca manuscript, University of Texas Press.
- BERTONIO, L., 1612 - Vocabulario de la lengua aymara, Juli.
- BONAVIA, D., 1991 - Perú, hombre e historia. De los orígenes al siglo XV, tomo I, 586p., Lima: Edubanco.
- CABELLO BALBOA, M., 1951 - Miscelánea antártica. Una historia del Perú antiguo, XL + 561p., Lima: U.N.M.S.M., Instituto de Etnología.
- CIEZA DE LEÓN, P., 1967 - El señorío de los Incas, XCVI + 271p., Lima: I.E.P.
- DUVIOLS, P., 1967 - Un inédit de Cristóbal de Albornoz: la 'Instrucción para descubrir todas las huacas del Pirú con sus camayos y haciendas'. Journal de la Société des Américanistes, t. LVI-1: 7-39, Paris.
- DUVIOLS, P., 1979 - La dinastía de los Incas: ¿Monarquía o diarquía? Argumentos heurísticos a favor de una tesis estructuralista. Journal de la Société des Américanistes, t. XXVI: 67-83, Paris.
- DUVIOLS, P., 1980 - La guerra entre Cuzco y los Chancas ¿Historia o mito? Revista de la Universidad Complutense, vol. XXVIII, n° 117, Madrid.
- DUVIOLS, P., 1984 - Albornoz y el espacio ritual andino. Revista Andina, 2(1): 169-222, Cuzco.
- DUVIOLS, P., 1986 - Cultura andina y represión. Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías, Cajatambo, siglo XVII, LXXXVI + 568p., Cuzco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de Las Casas (Archivos de Historia Andina 5).
- DUVIOLS, P., 1988a - Rituel et commémoration. L'opposition Inca/Alcauiza, prélude à la guerre contre les Chanca". In: La commémoration. Colloque du centenaire de la

Section des Sciences Religieuses de l'École pratique des Hautes Etudes, sous la direction de Philippe Gignoux, Louvain Paris: Peeters.

- DUVIOLS, P., 1988b - Revisionismo histórico y derecho colonial en el siglo XVI: el tema de la tiranía de los Incas. In : Indianidad, etnocidio e indigenismo en América Latina: 25-39, México: Instituto Indigenista Americano, CEMCA.
- ISBELL, B. J., 1978 - To Defend Ourselves. Ecology and Ritual in an Andean Village, 289p., Austin: University of Texas Press.
- JIMÉNEZ DE LA ESPADA, M., (ed.), 1965[1881-1897] - Relaciones geográficas de Indias, LXVI + 415 + 343 + 318p., Madrid: Atlas, Biblioteca de Autores Españoles, vol. 183-185.
- LEVILLIER, R., 1940 - Don Francisco de Toledo, supremo organizador del Perú, su vida su obra 1515-1582, t. II: Sus informaciones sobre los Incas (1570-1572), Buenos Aires.
- LUMBRERAS S., L. G., 1959 - Sobre los Chancas In: Actas y trabajos del II Congreso Nacional de historia del Perú, vol. I: 211-241, Lima: Centro de Estudios Histórico-Militares del Perú.
- MURÚA, M. de, 1962 - Historia general del Perú, origen y descendencia de los Incas..., Introducción y notas de Manuel Ballesteros Gaibrois, 2 vols., XLVIII + 279p.; XII + 272p., Madrid: Biblioteca Americ. Vetus.
- PACHACUTI YAMQUI SALCAMAYGUA, J. de S. C., 1993 - Relación de antigüedades deste reyno del Pirú, Estudio etnohistórico y lingüístico de Pierre Duviols y César Itier, LXXV + 427p., Lima: Institut Français d'Études Andines, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.
- PÄRSSINEN, M., 1992 - Tawantinsuyu. The Inca State and its Political Organization, 462p., Helsinki: Societas Historica Finlandiae, Studia Historica 43.
- POLO DE ONDEGARDO, J., 1940 - Informe del Licenciado Juan Polo de Ondegardo al Licenciado Briviesca de Muñatones sobre la perpetuidad de las encomiendas en el Perú. Revista Histórica, Órgano de la Academia Nacional de la Historia, t. XIII: 125-196, Lima.
- ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, M., 1953 - Pachacutec Inca Yupanqui, 278p., Lima.
- ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, M., 1969-1970 - Los Ayarmacas. Revista del Museo Nacional, t. XXXVI: 58-102, Lima.
- ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, M., 1988 - Historia del Tahuantinsuyu, 332p., Lima: I.E.P.
- ROWE, J. H., 1981 - Una relación de los adoratorios del antiguo Cuzco, Histórica, V(2): 209-261, Lima.
- SARMIENTO DE GAMBOA, P., 1947 - Segunda Parte de la Historia general llamada índica. In: Historia de los Incas, edición y nota preliminar de Angel Rosenblat, Buenos Aires.
- TAYLOR, G., 1987 - Cultos y fiestas de la comunidad de San Damián, Huarochirí, según la Carta Anua de 1609. Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines, XIV(3-4): 85-96, Lima.

-
- ZUIDEMA, R. T., 1964 - The Ceque system of Cuzco. The Social Organization of the Capital of the Incas, Leiden: E.J. Brill.
- ZUIDEMA, R. T., 1985 - The Lyon in the City: Royal symbols of transition in Cuzco. In : Animal, Myths and Metaphors in South America, Gary Urton Ed., Salt Lake City: University of Utha Press.
- ZUIDEMA, R. T., 1989a - El origen del imperio Inca. In : Reyes y guerreros, 193-218, Lima: Fomciencias.
- ZUIDEMA, R. T., 1989b - Reyes y guerreros. Ensayos de cultura andina, Grandes Estudios Andinos, 563p., Lima: Fomciencias.
- ZUIDEMA, R. T., 1995 - El sistema de ceques del Cuzco. La organización social de la capital de los Incas, 420p., Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.