



Revista de Historia Indígena N°7
Departamento de Ciencias Históricas
Universidad de Chile

IDENTIDAD ESPIRITUAL Y ORGANIZACIÓN SOCIAL EN LOS ANDES CENTRALES¹

*Juan Chacama R.*²
Universidad de Tarapacá
Doctor © en Historia
Universidad de Chile

Se desarrolla el concepto de identidad espiritual en los Andes centrales de comienzos del siglo XVII, el que surge a partir de la relación que se genera entre una comunidad y su ser protector, y de cómo dicha identidad espiritual constituye la base de la organización social al interior de una comunidad, así como a la vez, genera los principios de articulación de las etnicidades. Como una forma metodológica de abordar el tema, se proponen distintos niveles de identidad espiritual, dependiendo de la amplitud del grupo social involucrado, situación que conlleva a un proceso de identidades múltiples, inclusivas y complementarias.

- ¹ Seminario: «Discursos desde el poder, la construcción del otro...», Programa Doctorado en Historia, Universidad de Chile, 2003. Profesor José Luis Martínez.
Proyecto FONDECYT 1030020
- ² Académico Universidad de Tarapacá.

Tanto la bibliografía etnohistórica como la arqueológica, especialmente aquella que hace alusión a las épocas tardías de la América andina prehispánica, ocupan constantemente el concepto de etnicidad (y derivados) para remitirse y caracterizar a las poblaciones indígenas prehispánicas y su descendencia durante la Colonia. Dicho término ha sido aplicado con mayor amplitud a las poblaciones andinas tradicionales, previas a la constitución del Estado inca y, que posteriormente formaron parte de éste (Murra 1975:171-192). Los trabajos escritos en tal temática se han ocupado por lo general en identificar y describir determinadas etnias, así como las relaciones entre estas. En tal contexto, es la intención de este trabajo presentar algunos mecanismos de identidad que en su momento hayan posibilitado el proceso de identidad étnica llevado a cabo por distintos grupos humanos en los Andes centrales.

Nuestra hipótesis de trabajo plantea que dichos mecanismos guardan relación con lo que hoy denominamos el espacio mítico de estas sociedades. Los mitos y leyendas recopilados en los Andes centrales a comienzos del siglo XVII señalan la importancia de seres sobrenaturales (dioses y héroes culturales) en el pensamiento andino, y la estrecha relación que las comunidades de los Andes tuvieron con éstos. Tales relaciones las hemos caratulado en el presente trabajo como un mecanismo de identidad espiritual y de organización social en torno a ésta.

El desarrollo de este artículo estará centrado en la lectura y análisis de dos documentos de comienzos del siglo XVII. Uno escrito por Joseph de Arriaga, sacerdote jesuita, quien participó en las primeras campañas de idolatría llevadas a cabo a comienzos del siglo XVII en el distrito de Huarochiri, Obispado de Lima³. El otro, un manuscrito quechua que recoge mitos y tradiciones de Huarochiri, recopilados de diversos informantes por el padre José de Ávila,

La identidad espiritual

De Gerald Taylor tomamos prestado el término identidad espiritual. El autor, en una reseña sobre el territorio de Huarochiri y los grupos humanos que lo poblaban, señala que «La identidad espiritual común de todo el conjunto se expresa por el hecho de ser todos “protegidos” por el mismo “padre” (*huc yayayuc*) o antepasado mítico, Pariacaca» (Taylor 1987a: 41-43 nota 3).

Siguiendo a Taylor y utilizando su glosario de términos quechuas, intentaremos conceptualizar, con mayor precisión, el término de identidad espiritual. Para tal efecto utilizaremos los términos *cama* y *llacta* como base del análisis. A continuación se exponen algunos conceptos asociados, según Taylor, a los términos quechua en cuestión.

³ Joseph de Arriaga, «Extirpación de Idolatrías en el Pirú. [1621]», editado por Enrique Urbano, 1999.

*Cama*⁴

La cosmovisión andina definía las relaciones entre un pueblo eminentemente agrícola (compuesto de diversos grupos, familias, clanes, etnias, cada uno «animado» por un dios protector y un antepasado particular) y las fuerzas que determinaban su subsistencia.

En dicho contexto *cama*: indicaba la transmisión de la fuerza vital de una fuente animante (*camac*) a un ser u objeto animado (*camasca*).

Camac: Fuente animante, generalmente un dios regional o un antepasado. El *camac* que invocaba el indio era una fuerza eficaz, una fuente de vitalidad que animaba y sostenía no solo al hombre sino también al conjunto de los animales y cosas para que pudiesen realizarse.

El *camasca* (beneficiado) que recibía su «ser y sustento» de varias fuentes (regionales y domésticas) podía aumentar la calidad de su *cama* y llegar a ser *ancha camasca* (muy animado), lo que le permitía realizar hazañas dignas de un chamán. Los *huacas*, por su parte, poseían diversos grados de capacidad para animar, algunos más eficaces que otros, pero de ninguna manera excluyentes, sino complementarios.

*Llacta*⁵

La palabra *llacta* en su concepto precolombino debió hacer mención a determinado territorio identificado con una *huaca* local (el antepasado) y la comunidad que protege (descendientes). Las comunidades protegidas por los *llactahuacas* se definen como *llactayoc* «los que poseen el *llacta*».

Los diversos matices de este término quechua deben haberse percibido estrechamente como una sola idea global en la que se fusionaban dios «animador» y la tierra y la comunidad que «animaba».

Los conceptos reseñados para *cama* y *llacta* nos permiten postular que diferentes grupos humanos, partiendo desde su unidad básica el *ayllu*, hasta las grandes alianzas étnicas, tenían una fuente vital que los animaba. Así, las comunidades locales y regionales se sintieron descendientes de esta fuente vital, las que los agrupaba y protegía, produciendo de este modo una identidad social de tipo espiritual en torno a la *huaca* que representaba dicha fuerza vital.

⁴ Taylor 1987a:25-26.

⁵ Taylor 1987a:30-31.

Los Andes centrales en el siglo XVII

La lectura de fuentes impresas de comienzos del siglo XVII nos condujo primeramente a observar que en los Andes centrales existió un gran número de *huacas*⁶, así como un gran número de individuos destinados al servicio de estas.

*Hallóse que en todas las partes tenían sus huacas comunes de todos los pueblos y ayllos, y particulares de cada uno*⁷, que le hacían sus fiestas y ofrecían sacrificios y tenían todos guardados ofrendas para ellos, *sacerdotes mayores y menores para los sacrificios y diversos oficiales para diversos ministerios de sus idolatrías*, muchos abusos, supersticiones y tradiciones de sus antepasados, y lo que causaba mas lástima, suma ignorancia de los misterios y cosas de nuestra fe, que es una de las causas principales de todo este daño (Arriaga 1999:20).

Otro documento de la misma época y contexto, *Carta Anua* de 1609 ratifica, ante nosotros, lo expresado por Arriaga, señalando que

Estas huacas fueron muchas. Y cada/vna tenia su propio nombre, y ministro q(ue) cuydauan de ella, y con cada vna les decian el orden, o desorden de superstitio- / nes con q(ue) los venerauan (Taylor 1987b:91).

Cuantificando la información precedente, el mismo autor señala que luego de una de las campañas de extirpación de idolatrías se pudo constatar que

...sumando lo particular de todos los pueblos de la primera visita, que se hizo desde febrero del año pasado de 1617 hasta julio de 1618. *Son 5694 personas las que se han confesado, 679 ministros de idolatrías los que se han descubierto, y penitenciado por tales, 603 huacas principales que se les han quitado 3418 conopas, 45 mamazaras y otras tantas compas, 189 huancas (estas son diferentes a las huacas). 617 mallquis, y los brujos que se castigaron en los llanos 63, las cunas que se quemaron 357, y 477 cuerpos hurtados de la iglesia, y no se han contado muchos cuerpos chacpas, ni chuchos, que también reverencian y los guardan en sus casas, ni los pactos, ni axomamas. Ni micsazasara, ni huantaysara, ni hayriguazara, ni otras cosas que tienen mil supersticiones que todas se han quemado, las cuales explicaremos en los capítulos siguientes. Los pueblos donde se todas estas cosas fueron 31 y algunos muy pequeños...* (Arriaga 1999:23-24).

⁶ Utilizamos el termino *huaca* en un sentido genérico, tal como lo señala Cobo: «Con dos nombres llamaban los indios a sus dioses, que son Vila el uno y el otro Guaca, y cualquiera de ellos significa en común no sólo cualquiera dios y ídolo, sino también todo lugar de adoración, como templos, sepulturas y cualquiera otro de los que veneraban y en que ofrecían sacrificios», en Taylor 1987a:31.

⁷ De aquí en adelante las cursivas son nuestras.

Las siguientes frases de la *Carta Annu*a de 1609, son quizás las que mejor resumen el estado de cosas existentes en Huarochiri para esa época

Porq(ue) toda la gente de aquellos pueblos estaua dedicada al culto de los idolos./ Lo cual dixo con mucho fundam(en)to porq(ue) entre los indios q(ue) auia examinado. vno le dixo q(ue) desde Lati y Yañac / pueblos junto a Lima todos los indios de la prouinci)a Generalm(en)te adorauan a Pariakaka y Chaupiñamoc idolos / famosos. y bien concidos en esta tierra. Y otra india le dixo para q(ue) te cansas P(adr)e en inquirir quien es idolatra. y quien no? *ten por cierto q(ue) en toda esta tierra si no son los niños de las cunas todos los demas somos idolatras* (Taylor 1987b:89).

Las citas precedentes señalan claramente la sorpresa que tuvieron los misioneros cuando comenzaron a constatar la gran diversidad que tenía la idolatría en el Perú, así como la enorme cantidad de huacas y ministros a su servicio. Esta diversidad fue además una característica no solo de los Andes centrales, sino de toda el área andina. Testimonio de ello son las largas listas de *huacas* numeradas por otros cronistas de la época, i.e. Albornoz [1583, 1584] (1984), para el área del Cuzco.

A nosotros, tal información nos mueve a la siguiente reflexión: la gran cantidad de huacas y ministros a su servicio descubiertas a finales del siglo XVI y comienzos del siglo XVII en los Andes centrales y otras zonas del área andina son el reflejo de lo que constituyó, en épocas prehispánicas, un complejo sistema de relaciones y asociaciones en torno a éstas, y que tales asociaciones debieron constituir en gran medida la base del sistema de organización social. Por otra parte, estas asociaciones tendrían el carácter de una identidad espiritual entre una comunidad humana y su entidad protectora, entre la *llacta* y su *camac*. A continuación desarrollaremos lo señalado.

Los niveles de identidad espiritual

Ya habíamos hecho notar la diversidad de *huacas* existentes en los Andes centrales durante el siglo XVII, las que aún bien entrada la Colonia seguían en plena vigencia. Tal diversidad estuvo también asociada con diversas funciones y campos de acción igualmente diferentes. A continuación, presentamos una categorización de las *huacas* presentes en los textos analizados, la que servirá para aproximarnos a los distintos campos de acción de éstas y, por ende, a los distintos niveles de identidad espiritual. Es necesario señalar que las categorías que se expondrán corresponden solamente a una acción metodológica necesaria para mostrar los diferentes campos de acción de la identidad espiritual entre los grupos humanos y sus *huacas* protectoras.

El nivel individual y/o del hogar

El texto de Arriaga entrega una detallada descripción de las distintas categorías de *huacas*. En este nivel nos interesa rescatar para nuestro objetivo aquellas que él denomina *conopas*.

Estas son de diversas materias y figuras, aunque de ordinario son unas piedras particulares y pequeñas que tengan algo de notable, o en la color, o en la figura...

Otras veces, son una pedrezuela larguilla y esquinada, que sirve como de dados para echar suerte...

...en una india se halló un pedazo de lacre y en otra una bellota de seda de las que suelen ponerse en las capillas de las capas aguaderas, en opinión y estima de *conopa*, y otra tenía de esta misma manera el nudo del pie de una taza de vidrio (Arriaga 1999:35).

Lo señalado nos da una primera entrada a las *conopas*. Estas son de una gran variedad de formas y de tamaño pequeño, que permite que sean fácilmente transportables y se puedan ocultar sin problemas, lo que facilitó su uso y prácticas incluso durante los duros tiempos de las campañas de extirpación de idolatrías. Otra entrada a las *conopas* es la forma en que éstas eran adquiridas.

Y acontece algunas veces (y no son pocas las que se han topado de éstas) que cuando algún indio o india se halló acaso alguna piedra de esta suerte, o cosa semejante en que reparó, va al hechicero y le dice: 'Padre mío, esto he hallado, ¿qué será?'. Y el con grande admiración: 'Esta es *conopa*, reverénciala y móchala con gran cuidado que tendrás mucha comida y grande descanso'.

Pero lo ordinario es que las *conopas* se hereden siempre de padres a hijos, y es cosa cierta y averiguada en todos los pueblos de esta visita que entre los hermanos el mayor tiene siempre la *conopa* de sus padres, y el ha de dar cuenta de ella y con él se descargan sus hermanos, y el primogénito es el que guarda los vestidos para la fiesta de sus huacas, y estos nunca entran en división entre los hermanos, como cosa dedicada al culto divino (Arriaga 1999:35-36).

Los párrafos precedentes señalan una relación personal entre un individuo y su *conopa*, relación que a lo más puede haberse extendido al interior del hogar, siendo este un nivel básico de identidad espiritual entre un individuo (o su grupo familiar) y una entidad sagrada, en este caso su *conopa*. Esta relación individual se ve reforzada por la siguiente frase de Arriaga:

A todas las *conopas*, de cualquier manera que sean, se les da la misma adoración que a las huacas; solo que las de éstas es pública y la de las *conopas* es secreta y particular de cada casa (Arriaga 1999:36).

Aunque el mismo Arriaga señala que hay *conopas* particulares para el maíz, *zarap conopa*, para las papas, *papap conopa*, e incluso para el aumento del ganado,

caullama (Arriaga 1999:36), en términos generales podemos señalar a las *conopas* como la entidad protectora de la casa, «el *Huacicamayoc*, el mayordomo o dueño de casa» (Arriaga 1999:35).

Resumiendo lo planteado hasta el momento, tenemos que un nivel básico de identidad espiritual está constituido por la relación individual y/o del grupo familiar (la casa) con una entidad sagrada, la *conopa*, a la cual venera y rinde culto igual que al resto de las huacas, pero de forma reservada e íntima, al interior de su hogar. Esta entidad sagrada protege la acción del grupo, tanto en términos de su vida al interior del hogar como en el accionar productivo de éste.

A continuación, permítannos representar con el siguiente esquema la relación que denominamos como nivel de identidad espiritual individual y/o del hogar.



Esquema 1
Nivel individual y/o del hogar

El nivel del linaje

Un nivel más amplio de identidad espiritual es aquel que involucra a todo un linaje. Esta identidad se visualiza en torno a la figura de los *Mallqui*, palabra que según los vocabularios antiguos hace referencia a un árbol y los modernos a momias. Esta última asociación es tomada por Arriaga para referirse a ellos:

Parece un día de juicio; están repartidos en la plaza por *ayllos* y parcialidades; tienen consigo los cuerpos secos y enteros de sus antepasados, que en los llanos llaman *Munaos* y en la sierra *Mallquis* (Arriaga 1999:21)

No obstante la diferencia de significados, árbol o momias, ambos están haciendo referencia al concepto de genealogía, a la raíz y descendencia de un linaje, en suma, a los antepasados.

Referente a los *Mallquis* y los *Munaos*, Arriaga agrega que

...son los cuerpos enteros de sus progenitores gentiles, que ellos dicen que son hijos de las *huacas*, los cuales tienen en los campos en lugares muy apartados, en los *machay*, que son sus sepulturas antiguas, y algunas veces los tienen adornados con camisetas muy costosas o de plumas de diversos colores o de *cumbi*. Tienen estos mallquis sus particulares sacerdotes y ministros y les ofrecen los mismos sacrificios y hacen las mismas fiestas que a las huacas. Y suelen tener

con ellos los instrumentos de que ellos usaban en la vida: las mujeres husos y las mazorcas de algodón hilado, y los hombres las *tacllas* o *lampas* con que labran el campo, o las armas con que peleaban.

En estos *Mallquis* como también en las *huacas*, tienen su vajilla para darles de comer y beber, que son mates, y vasos, unos de barro, otros de madera y algunas veces de plata y conchas de la mar (Arriaga 1999:34-35).

Lo descrito por Arriaga respecto a los *Mallquis* nos evoca la descripción de las tumbas prehispánicas rescatadas por la arqueología. Esta analogía posibilita remontar el culto de los antepasados a las tempranas culturas del área andina, por lo que estaríamos entonces ante una estructura profundamente arraigada en la mentalidad de los Andes.

Para una mejor comprensión de este culto a los antepasados, la esfera de acción y las relaciones sociales que se gestan tras este, nos remitiremos a un juicio penal contra Gregorio Taco, líder indígena de la comunidad de Andagua, Arequipa, en pleno siglo XVIII, analizado y publicado por F. Salomon (1987). El autor señala que este mismo culto a los antepasados fue el centro ideológico con que la comunidad de Andagua, se opuso a los requerimientos del régimen tributario colonial. «No se trataba de una resistencia organizada en términos puramente políticos, sino más bien de un fenómeno íntimamente ligado al culto de los antepasados momificados» (Salomon 1987:148).

Taco era un indio dedicado al teñido de lanas y al comercio a larga distancia, lo que le daba cierto prestigio sobre la comunidad.

Sin embargo, su poder residía fundamentalmente en los aspectos mágicos y religiosos. El mismo decía que su fortuna le había sido obsequiada por los 'gentiles' (ancestros momificados precristianos) que vivían en el santuario de su familia⁸ (Salomón 1987:154).

Las momias mediaban entre los pobladores y la tierra, pues eran progenies de la tierra y residían en agujeros dentro de ella, pero a la vez eran progenitores de personas vivientes y funcionaban como miembros prominentes de la sociedad local. A través de su mediación se ofrecían sacrificios a la tierra y ésta respondía proporcionando riqueza (Salomón 1987:158). Los ancestros eran considerados los verdaderos dueños de la tierra (Salomón 1987:160).

Las frases citadas nos presentan un panorama bastante claro de cómo funcionaba el culto a los ancestros, a lo menos durante el siglo XVIII, y la red social que se tejía en torno a estos. Por un lado vemos como el santuario del ancestro representa

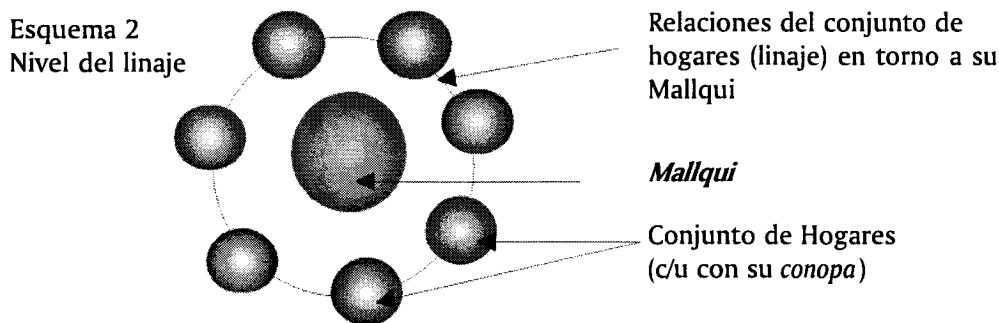
⁸ Para Salomon, la palabra familia es probablemente la traducción de ayllu. La «familia» (de extensión no definida) constituía el núcleo de las prácticas religiosas. Cada santuario de ancestros representaba a varios hogares que componían la unidad llamada «familia»: La «familia» representada por el santuario era concebida como una institución permanente (Salomón 1987:160).

la identidad espiritual de un conjunto de hogares o de un linaje y, a su vez, establece una red social de relaciones entre sus miembros, y las de estos con miembros de otro linaje, representado también por su santuario.

Un punto de interés para nuestro propósito de visualizar el concepto de identidad espiritual con la organización social en los Andes lo constituye la relación que podemos hacer entre la frase de Salomon antes citada: «Los ancestros eran considerados los verdaderos dueños de la tierra», con el análisis que Murra hace de la tenencia de la tierra, en el que señala que «se identificaba la tierra no solo sólo con la subsistencia sino también con los vínculos de parentesco» (Murra 1980:62).

La unión de ambas frases nos plantea una relación directa entre la organización social de los grupos de parentesco, la tenencia de la tierra y la identidad con un espíritu ancestral; sea este origen del ayllu, familia o linaje, entidad que protege o anima al conjunto de hombres bajo su protección, la tierra que los alberga y sus productos.

Con el siguiente esquema mostramos la relación de un conjunto de hogares (linaje) con su *Mallqui* o ancestro fundacional, en el nivel que hemos denominado del linaje.



El nivel regional

Utilizamos el término «regional» para designar un espacio mayor, que contiene varios grupos de linaje. En este caso, el término regional se asocia al concepto «local» que utiliza Taylor (1987) para designar a las *huacas* locales, en el contexto sugerido por el manuscrito de Huarochiri. En este nivel, a nuestro juicio, se encuentran las relaciones más cercanas a lo que podríamos señalar como etnicidad. Un conjunto de linajes que ocupan territorios definidos y que se encuentran identificados con una deidad regional (*huaca* local). Esta deidad puede ser visualizada como un dios propiamente tal, como un héroe cultural o como un «accidente» geográfico (un cerro, una laguna, una isla, etc.), en el cual se ha convertido esta divinidad o que la representa.

Arriaga, a principios del siglo XVII, observa que «todos los nombres antiguos de los pueblos son los de la *huaca* principal» (Taylor 1987a:31), connotando así, aunque de forma indirecta, la estrecha relación entre la comunidad-territorio (*llacta*) y su ser protector (*camac*).

A modo de un paréntesis en el análisis, y a partir de la frase de Arriaga citada en el párrafo anterior, profundizaremos brevemente un aspecto relativo a los nombres que, a nuestro entender, forma parte de la estructura de pensamiento andino. Para esto utilizaremos algunos pasajes del mismo Arriaga

Adorar a Libiac que es el rayo es muy ordinario en la sierra, y así muchos toman el nombre y apellido de Libiac, o Hillapa, que es lo mismo (Arriaga 1999: 27).

...visitó otros pueblos y descubrió en ellos muy grandes idolatrías⁹ y *huacas*, y entre ellos aquella tan famosa entre los indios y reverenciada de pueblos muy distantes, que era el cuerpo de un curaca antiquísimo llamado *Liviacancharco*, que se halló en un monte muy áspero, como una legua del pueblo de San Cristóbal de Rapaz, en una cueva, debajo de un pabellón con su *huama* o diadema de oro en la cabeza, con siete camisetas muy finas de *cumbi*, que dicen los indios presentadas los reyes ingas muy antiguos (Arriaga 1999:18).

La lectura de ambos párrafos deja entrever una forma de representar, a través del nombre, la identidad de los hombres con sus *huacas*, i.e., Libiac. En el nivel individual, que bien pudo ser a nivel de grupo familiar, «toman el nombre y apellido de Libiac». A nivel de un representatividad más extendida «curaca antiquísimo llamado *Liviacancharco*» «reverenciado de pueblos muy distantes». En el nivel de los pueblos, «todos los nombres antiguos de los pueblos son los de la *huaca* principal».

La estrecha relación que se observa entre las *huacas*, los hombres, las comunidades (los pueblos), acentúan nuestra percepción respecto a la identidad espiritual, como un fuerte componente en la organización social de las comunidades andinas y que la visión obtenida durante el siglo XVII no es más que un reflejo atenuado de lo que fue dicha organización en épocas prehispánicas.

Volviendo al tema que nos interesa, en cuanto al nivel de identidad regional, es interesante rescatar que en la tradición oral del mundo andino, las comunidades identificaban su tradición con sus *huacas* protectoras. Son las *huacas* las que luchan, las que conquistan territorios, las que en su tiempo son convocadas a alianzas por el Inca. En suma, los sucesos, históricos o míticos, que a los hombres interesa guardar en su memoria colectiva son representados en la tradición oral por los «hechos» de las *huacas*.

⁹ Arriaga, haciendo referencia a la visita de idolatrías de Hernando de Avendaño.

A continuación, citaremos algunos pasajes del documento de Huarochiri que refleja lo señalado anteriormente. Desde el comienzo del documento, los textos hacen mención a luchas entre diversas *huacas* y las consecuencias del resultado de estas luchas.

/Dicen que /en los tiempos muy antiguos había unos *huacas* llamados Yanañamca y Tutañamca (1:1)¹⁰.

A estos en una época posterior los venció otro *huaca* llamado Huallallo Carhuincho (1:2).

Después de haberlos vencido era Huallallo quien animaba a los hombres a los cuales no consentía que engendrasen más de dos hijos (1:3).

Todas las comunidades estaban pobladas por yuncas (1:8).

Cuando más tarde apareció otro *huaca* llamado Pariacaca, esos [pájaros] fueron expulsados, junto con todas [las demás] obras [de Huallallo Carhuincho] hacia [la región de] los antis (1:12).

Los párrafos precedentes señalan la sucesión, en la región de Huarochiri, de a lo menos tres *huacas*. Destaca el hecho de que esta sucesión, como lo indican los párrafos, fue mediante luchas, victorias y derrotas, y el desplazamiento que sufren los derrotados «... esos [pájaros] fueron expulsados, junto con *todas [las demás] obras*». En nota al pie, Taylor señala que este párrafo (1:12) hace referencia a Pariacaca como dios principal de todas las provincias de Huarochiri y de Yauyos, en la época de la llegada de los españoles, y que se identifica como un nevado conocido también por el nombre de Yaro (dios de los llacuases) y asociado con el culto de Huallallo Carhuincho, desterrado por Pariacaca a la región oriental de Huancayo (Taylor 1987a:49).

Respecto a los párrafos 1:1 y 1:8 podemos ahondar, según lo sugiere el manuscrito en el capítulo 9, que:

Como ya lo contábamos en el primer *capítulo* y en los siguientes también, en todas las comunidades de la provincia de Huarochiri así como las de Chaclla y de Mama, vivía una población muy densa de yuncas (9:8).

Entonces Pariacaca decidió que sus hijos iban a poblar aquel territorio y alejó a todos los yuncas hacia la tierra baja (9:9).

A cada uno de los que vencieron a estos [yuncas, le dieron] el nombre de hijo de Pariacaca (9:10).

Por otra parte, en el capítulo 8 del documento, Pariacaca se encuentra con un hombre que lleva ofrendas a Huallallo.

Uno de los [hermanos de] Pariacaca le preguntó: «Hijo, ¿a dónde vas llorando así?» (8:14).

¹⁰ En adelante cuando se cita el manuscrito de Huarochiri (Edición de G. Taylor 1987a), se hace referencia al capítulo y al párrafo.

El hombre contestó: «Padre, llevo a mi hijito querido para dárselo de comer a Huallallo». «Hijo ino lo hagasi llévalo de nuevo a tu comunidad; dame a mi ese mullo esa coca y ese ticti, y después [regresa] a tu casa llevándote a tu hijo» le dijo [el otro] (8:15).

«...Padre, ¿no se enojará Huallallo Carhuincho conmigo?» (8:16)

«¡Que se enoje! respondió [Pariacaca]. No podrá hacerte nada; al contrario, soy yo quien va a animar a la humanidad, a los que son protegidos por Ami y por Llata y a las mujeres protegidas por Añasi...» (8:17).

Respecto a este último párrafo, Taylor señala que «se trata probablemente de los *huacas* tutelares de los checa, hermanos menores de los quinti... se trata probablemente de una filiación establecida entre Pariacaca y los antepasados y dioses étnicos» (Taylor 1987a:151).

Un resumen grosso modo de los párrafos citados nos plantea que tras la lucha de las *huacas* y sus victorias y derrotas hay agrupaciones humanas, ¿grupos étnicos?, que sufren desplazamientos. Los yuncas habrían sido desplazado hacia la costa por los llacuases¹¹ y estos a su vez habrían sido desplazados por los checas hacia la región de los Andes orientales.

La observación precedente puede ser respaldada por la observación que hace Taylor respecto al espacio que ocupan ciertas *huacas* en la zona que aquí tratamos.

El establecimiento de Chupiñamoc en loe había sido antes el santuario de la compañera de Huallallo carhuincho, mamañanca [= Manamañoc], y de la esposa de Pachacamac, (Urpayhuachac), *simbolizaba luchas étnicas y asimilaciones culturales* (Taylor 1987b:87).

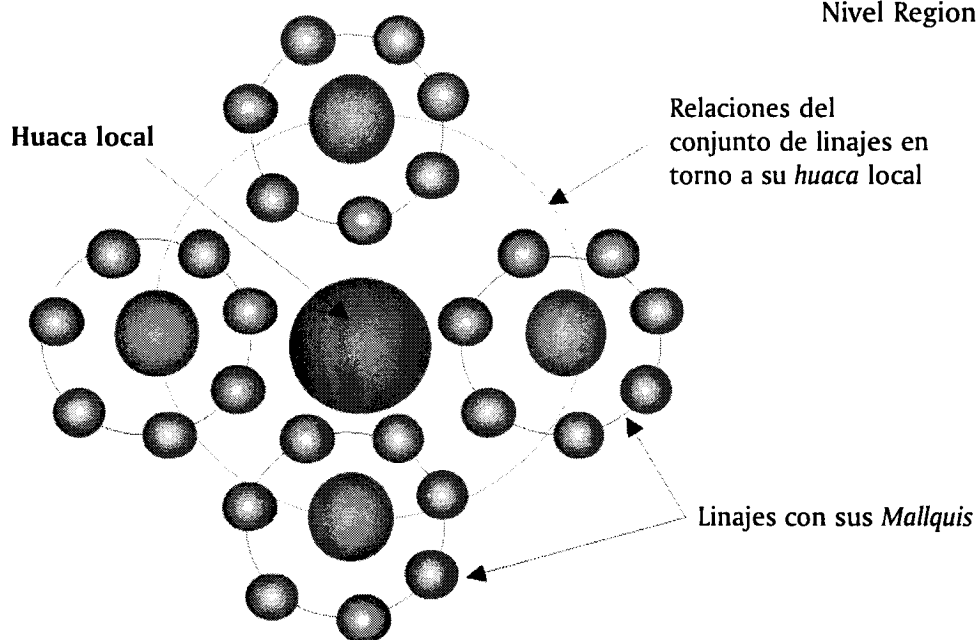
En este breve análisis efectuado sobre algunos párrafos del documento de Huarochiri vemos con mayor claridad, y a un nivel regional, el grado de identidad espiritual que tienen las comunidades con sus *huacas* protectoras. En este nivel, la identidad se visualiza en la relación de grandes grupos humanos con sus *huacas*. Los sucesos, históricos o míticos, de estos grupos humanos están representados en los episodios épicos de sus *huacas* protectoras. En suma, lo que la tradición oral recogió, producto de la memoria colectiva de las antiguas comunidades de los Andes centrales, es una sumatoria de acontecimientos protagonizados por seres sobrenaturales, héroes culturales, a cuyo alrededor se gestan identidades y una organización social acorde al grado de identidad logrado entre las *llactas* y su *camac*.

¹¹ En el capítulo 9, párrafo 4 se lee: «Se dice que/, después de la victoria de [Pariacaca], Huallallo huyó hasta los anti. Entonces, Pariacaca le sentencio así: 'Por haber comido a los hombres, ique coma ahora perros y que los huanca lo adoren!'». Los llacuases que menciona Taylor ¿son los Huanca?, ¿o éstos corresponden a los habitantes de los andes orientales adonde fue desplazado Huallallo Carhuincho?

Lo planteado aquí, sobre la base de documentos de comienzos del siglo XVII para los Andes centrales, ¿sería un patrón común para otras zonas de los Andes? Aunque no es el objeto de este análisis, nuestra respuesta a priori es que algo similar sucedería en el resto de los Andes. Baste, como primer indicio, mencionar la larga lista de huacas principales mencionada por Albornoz en su «memoria de las huacas generales que ay dndel Cuzco hasta Quito, sin las particulares que cada provincia tiene y de las de Hacari hasta Lima, valle del Cuzco y Vertientes de él» (Albornoz [1583,1584] en Duviols 1984:204).

Siguiendo con nuestros esquemas, presentamos a continuación una visualización gráfica del nivel regional de identidad espiritual

Esquema 3
Nivel Regional



El nivel panandino

A menudo las divinidades cósmicas han sido consideradas como panandinas, en el sentido de que éstas están presentes como *huacas* en distintas regiones de los Andes. En su lista para los Andes centrales, Arriaga se refiere a ellas como al Sol, de quien dice Panchao o Inti; a la Luna, Quilla; a las Estrellas, Oncoy, que son las siete Cabrillas; al Rayo, Libiac o Hillapa, etc. (Arriaga 1999:26-27).

...las deidades andinas ocupan lugares en un orden de oposiciones que se ramifican en forma jerárquica: en la cúspide se encuentran las divinidades *cósmicas* o

pan andinas, luego vienen los poderes regionales (volcanes, etc.) y finalmente los santuarios de origen que representan colectividades autodefinidas en niveles descendientes de inclusión (Salomon 1987:158).

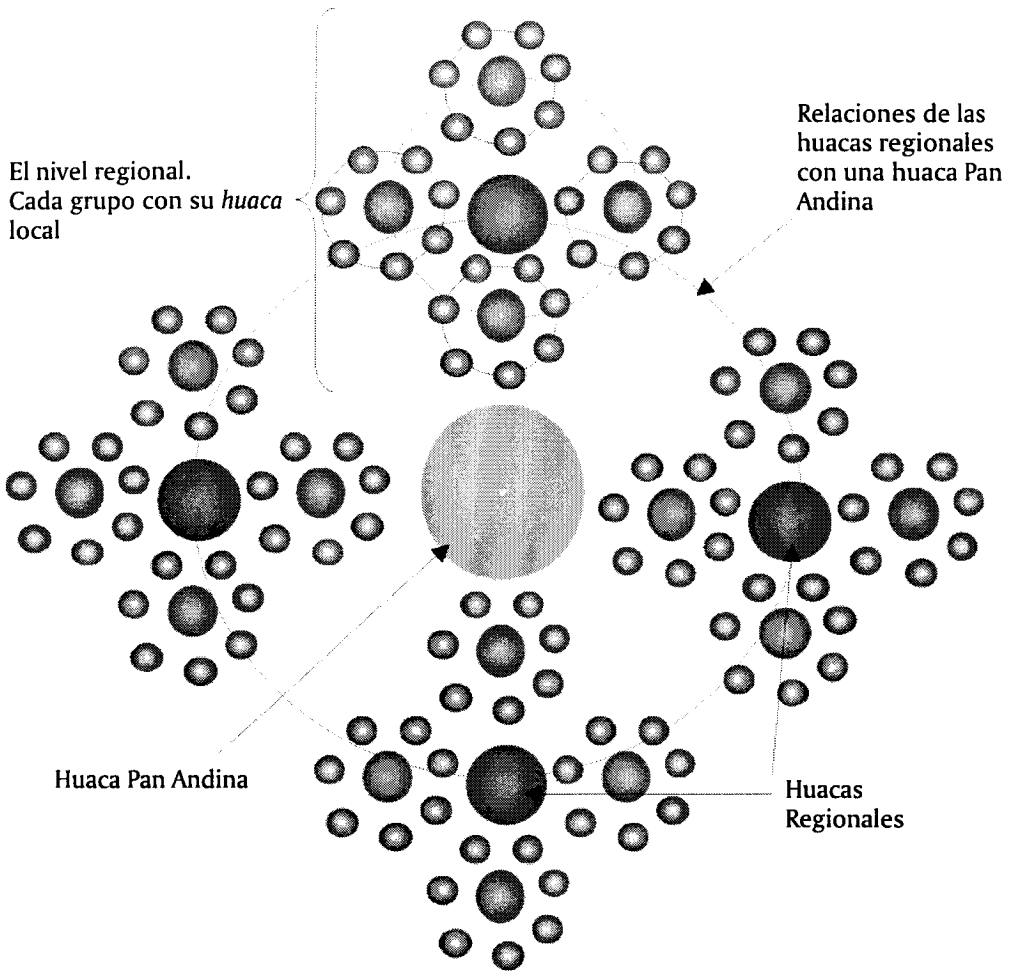
Estamos entonces ante el nivel de deidades que ocupan la cúspide de la jerarquía; éstas son reconocidas y reverenciadas en distintas partes de los Andes. No obstante, es posible que estas divinidades cósmicas puedan haber tenido el carácter de *huacas* locales, conformando parte de la estructura de identidades espirituales en el nivel regional. Lo que nos interesa en este nivel panandino, son aquellas *huacas* que concitaron el interés de un gran territorio y de diversas culturas en los Andes.

Durante la época prehispánica, la situación planteada puede haber sucedido en diferentes momentos del desarrollo andino; tales momentos han sido definidos por los arqueólogos como, horizontes culturales panandinos, los que a su vez han sido los hitos referentes para dividir metodológicamente la prehistoria de los Andes: Horizonte Temprano (Chavin), Horizonte Medio (Wari-Tiwanaku) y Horizonte Tardío (Inca). Estos horizontes culturales han sido reconocidos por los arqueólogos por medio de la cultura material proveniente de las diferentes épocas, pero, sobre todo, por los rasgos estilísticos e iconográficos que dicha cultura material soporta.

Dentro del contexto de nuestro análisis nos interesa particularmente el Horizonte Tardío o Inca, del cual guardaron vestigios escritos los primeros cronistas, sacerdotes, burócratas y otros que estuvieron presentes en la temprana Colonia. Ampliamente conocido por los investigadores del mundo andino es el culto solar implantado por los Incas a los territorios comprendidos en su administración. Dicho culto tuvo grandes *huacas* u oráculos para su veneración. Las más conocidas son el templo de Coricancha, ubicado en el Cuzco, corazón del imperio y la de la Isla del Sol, en la gran laguna de Titicaca. En este mismo nivel se encuentra el gran santuario de Pachacamac que, si bien tiene una trayectoria más antigua que las otras dos, fue incorporado por el Inca como uno de sus grandes oráculos.

Si tomamos los tres santuarios mencionados como grandes *huacas* pansandinas, contextualizadas por la política Inca al interior de su imperio, podemos entonces exponer nuestro cuarto esquema, el nivel panandino.

Esquema 4
El nivel Pan Andino



El desarrollo de los distintos grados de identidad espiritual que acabamos de presentar es, como dijésemos anteriormente, un modelo simplificado, cuyo objetivo específico fue poner de manifiesto diversos grados de identidad espiritual. Es altamente probable que existan muchos niveles más y, por supuesto, que éstos presenten complejos grados de interrelación unos con otros, así como diversidades propias de cada región cultural.

Organización social en torno a la identidad espiritual

En el capítulo precedente hemos visualizado, para los Andes centrales, distintos niveles de identidad espiritual y sus respectivas esferas de acción, así como también hemos dejado entrever el grado de interacciones que estas identidades provoca entre los hombres, su territorio y sus seres protectores. En este capítulo, queremos aportar nuevas anotaciones en cuanto a la organización social que se desprende o, mejor dicho, que acompaña a estos procesos de identidad espiritual. Esta tiene que ver, al fin de cuentas, con grupos humanos unidos con lazos de parentesco, con la tenencia de la tierra y sus productos y con mecanismos de relaciones entre dichos grupos y otros, y con lo que podríamos denominar como identidades múltiples.

La tierra, los lazos de parentesco y las huacas

Cuando Murra presenta su visión sobre el Estado inca, señala que entre éstos hubo dos dimensiones de la agricultura y la tenencia de la tierra. 1) El cultivo de los campesinos de plantas andinas, como parte de un sistema de tenencias étnicas, que sobrevivió y persistió a pesar del dominio inca y, 2) El establecimiento, después de la conquista incaica, de unidades agrícolas productoras de rentas, «atribuidas» al Estado o al culto solar (Murra 1980:72). Tal apreciación, sobre la tenencia de la tierra, estaba sin duda señalando la reproducción, por parte de los Incas, de un sistema anterior, solo que esta vez a mayor escala, la del Estado.

Por lo señalado por Murra, creemos ver que en las etnias locales, la tierra estaba intrínsecamente vinculada a los linajes. Esta situación observada para la época inca debió ser la continuidad de un sistema anterior a la conformación del Estado incaico.

En realidad esas tierras «privadas», aunque fueran otorgadas a un individuo, eran cultivadas y controladas por su *ayllu*, según el principio de responsabilidad y reciprocidad basado en parentesco: el linaje del beneficiado trabajaba sus tierras y compartía la cosecha; adquiría de modo permanente derechos de control; un miembro ausente del linaje no compartía la cosecha del año, pero tan pronto como regresaba, recuperaba sus derechos, participaba en el barbecho y los beneficios (Murra 1980:76).

Otro párrafo de Murra, citando la visita de Iñigo Ortiz en 1562 a la provincia de León de Huanuco, señala:

Las tierras nuevas que habían la repartían los caciques... cuando en un pueblo multiplicaban mucho los indios y por ser muchos hijos tenían pocas tierras otros a quienes le sobraban les decía el cacique que pues tenía tierras sobradas y estaban perdidas que partiese de ellas con los que tenían pocas y esto era con

su voluntad porque si decía que no quería no le hacían fuerza en ello y esta misma costumbre tienen y guardan en el presente (Murra 1975:174).

Ambos párrafos ofrecen una visión preliminar en cuanto a la importancia de la tenencia y manejo de la tierra en las etnias locales, durante la época inca. La tierra y sus productos tuvieron entonces un manejo y una distribución comunitaria, ordenada a través de sus caciques y estrechamente vinculada con las relaciones de parentesco. Este sistema, como ya lo señaláramos, debió proceder desde antes de la consolidación del Estado inca.

A partir de lo señalado respecto a la importancia del manejo de la tierra y su estrecha relación con los linajes y sistemas de parentesco, es importante rescatar algunas situaciones dichas anteriormente. Una de ellas es la constitución de los linajes a partir de un ancestro fundador, el cual podría ser un personaje histórico o lisa y llanamente un personaje mítico hijo de las *huacas*: el *Mallqui*. Por otra parte, hemos señalado también el grado de identidad espiritual de un linaje en torno a su *Mallqui*. Tomando ambos aspectos, lo que sale a la luz es que la organización social, en torno a aspectos tan importantes como el uso de la tierra y sus productos, se remitía en último término a los vínculos que las comunidades tenían con sus seres protectores, sean estos sus *Mallquis* o sus *huacas locales*, según el nivel de complejidad y tamaño que se quiera visualizar.

Un aspecto adicional lo constituyen las tierras destinadas al culto. Así como al interior del Estado inca se destinaron tierras al culto solar y a otras deidades panandinas, en los grupos locales se estimaba la misma situación en torno a sus propias *huacas*.

Arriaga, refiriéndose a las ofrendas que se hacen para las huacas menciona:

Coca, es también ordinaria ofrenda, una vez de la que ellos crían o compran, y las más cogidas de las *chácaras*, que llaman de las huacas, que para este efecto cultivan y labran de comunidad, y dos leguas del pueblo de Caxamarquilla, orilla del río Huamanmayu, que es el mismo de la barranca (porque no se da coca sino en tierra muy caliente) había catorce chacarillas de coca, que era todas de las huacas de los pueblos de la sierra y la llevan los ministros de sus huacas a sus tiempos, porque es universal ofrenda a todas las huacas. Estas *chácaras* se mandaron quemar todas (Arriaga 1999:52).

Otro documento de la época reseña un juicio llevado a cabo en Ambar, en 1623, por unas tierras de Puris en Cajatambo. De estas se argumenta que pertenecen a las *huacas* de Tocas Huaranca, al igual que las tierras de Oncoy están dedicadas a la *huaca* Llaxachagua. Un testigo señala que

...se sabe que las tierra de Puris son dedicadas a la huaca Tocas Huaranca, y sabe que no se siembra en estas tierras sino el maíz dedicado a las huacas de Tocas Huaranca; que como tierras de la huaca i cienda sauia no pueden otro sembrar en ellas... (García: 1994:165).

Por otra parte, así como hay tierras dedicadas a las huacas, existieron también personas especiales designadas para su manutención. Arriaga menciona a los *Parianas*, como una cierta clase de ministros de idolatría cuyo oficio es guardar las chácaras de la *huaca*; estos cargos se eligen cada año (Arriaga 1999:44). Como un aspecto adicional, que nos ilustra la diversidad de funciones sociales que se desprenden del culto a las huacas, se puede ver la lista de «ministros» y sus especialidades que menciona Arriaga (1999:50-55).

Hemos visto hasta el momento, cómo en las comunidades locales la tenencia comunitaria de la tierra, regulada por su curaca, estructuró en gran medida la organización social del sistema. Hemos visto también que este tipo de relaciones estaba enraizado en aspectos profundos del pensamiento andino, como el culto a lo antepasados, «ellos son los dueños de la tierra», pero también «son los hijos de las *huacas*». Así el sistema de tenencia de la tierra y su manejo por los linajes es también una organización social que se desprende o, por lo menos, se corresponde con la estructura de identidad espiritual entre las *llactas* y su *camac*. Este sistema de organización implicaba también el destino de tierras para las *huacas* y el manejo de estas por parte de personas dedicadas a tal actividad, así como un complejo conjunto de especialistas destinados a satisfacer distintos aspectos que emanaban de las necesidades del sistema de identidad entre los hombres y sus seres protectores.

Las identidades múltiples

Si pensamos los distintos niveles de identidad espiritual sugeridos en este trabajo como un todo activo, nos encontramos inmediatamente ante un sistema que considera identidades múltiples. Un individuo y/o su hogar que tiene(n) en su *conopa* familiar un ser sagrado, protector de su vida íntima, doméstica y productiva, tiene también un *Malqui*, entidad mítica o histórica, fundador de su linaje, el cual junto con otro conjunto de hogares, es reverenciado, provocando a su vez un proceso de identidad de ese mismo hogar con su *conopa* y con su *Mallqui*. Así, y a medida que el sistema de alianzas entre grupos va tomando mayores dimensiones, se producen nuevos procesos de identidad hasta llegar a una entidad panandina, promovida por el Estado, en este caso el culto solar y sus diferentes oráculos. Salomón, abordando un similar concepto, señala que

La diversidad humana se organizaba en torno a la ecuación sociedad-paisaje y se dividía en fragmentos que se *incluían unos a otros* («familia», «pueblo», provincia, grupo étnico, etc.) del mismo modo que las características topográficas también se contenían (o, según la mitología andina, se engendraban) unas a otras en orden ascendente (Salomón 1987:162).

Estas identidades múltiples, sin embargo, no son excluyentes unas con otras, como bien lo ha hecho notar Taylor; son más bien complementarias, «la presencia de un *camac* poderoso no excluía la presencia de otros», frase en relación con el capítulo

22 de Huarochiri en el cual se pone de manifiesto la veneración del Inca al Sol y Pachacamac (Taylor 1987a:25).

Esta visión dinámica que acabamos de presentar respecto a las identidades múltiples, en la cual un grupo humano se identifica con diferentes deidades según el nivel en el cual se encuentre, se complementa con la visión de que en algún momento, en un mismo nivel, se puede estar identificado con dos o más deidades a la vez, proceso no excluyente sino complementario, como lo señala Taylor. Aun más, en un mismo nivel de identificación se efectúan dinámicas interrelaciones entre grupos humanos, relaciones de complementariedad económica que tenían como eje de acción la identidad del grupo con su santuario. A partir del caso de Andagua, Salomón sugiere que

Los grupos familiares de Andagua no eran autosuficientes, y los lazos de intercambio e interdependencia entre ellos se regían por los santuarios de ancestros. Estos lazos parecen haber constituido los principales ejes de afinidad, comercio y formación de facciones políticas. En efecto, los vínculos hacia y a través de los santuarios estructuraban el gobierno local, y en comparación las autoridades del sistema colonial daban la impresión de ser débiles y especializadas (Salomón 1987:161).

Las citas tomadas de Salomón de un proceso judicial relativamente reciente, sucedido en Arequipa, nos han permitido sustentar con mayor certeza que si por una parte el proceso de identidad espiritual provoca identidades múltiples, este a la vez actúa en el centro de las interrelaciones y permite además ser el eje de las formaciones políticas de diversos grupos humanos.

Comentarios

A través de las páginas precedentes hemos pretendido desarrollar el tema de la identidad espiritual en los Andes centrales como un mecanismo de organización social. Esta identidad espiritual se llevaría a cabo en diferentes niveles de acción, niveles que son inclusivos unos dentro de otros y que, por tanto, provocan un proceso de identidades múltiples. A su vez, el proceso identitario de un grupo humano y su territorio con su ser protector, la *llacta* y su *camac*, constituye la unidad referente, mediante la cual un grupo humano se relaciona con otro.

El análisis hecho, a partir de documentos de principios del siglo XVII, se presenta como un corte temporal estático, en el cual es posible reconocer los distintos niveles de identidad propuestos, inclusive el nivel panandino, aunque este último nivel en el siglo XVII existía solo como un recuerdo. La acción militar y eclesiástica de los primeros decenios de la conquista dio cuenta de las *huacas* panandinas, encargándose de su casi total destrucción. Así, los documentos provenientes de la época de la extirpación dan cuenta más bien de las *huacas* regionales, cuyas tradiciones «guardan» en gran medida, la memoria colectiva de las comunidades regionales.

Si pudiésemos observar un proceso diacrónico de la formación de identidades espirituales, seguramente podríamos seguir sus pasos desde aquellas unidades básicas, grupos familiares, con sus respectivos dioses del hogar. Una situación de esta naturaleza sucedió, posiblemente, al interior de los grupos humanos anteriores a la domesticación de plantas y animales, en las culturas de cazadores–pescadores–recolectores. La constitución de estos grupos en linajes, sus relaciones y alianzas con otros, las disputas entre estos, las victorias y derrotas de sus seres tutelares, la aceptación de los dioses victoriosos fueron conformando las grandes identidades regionales, los grupos étnicos y sus respectivos dioses tutelares.

Visto desde la perspectiva planteada, podemos decir que la identidad espiritual fue sin duda un eje sobre el cual se articuló la organización social de los pueblos de los Andes centrales y que este mismo mecanismo y su desarrollo fue también el eje sobre el cual se cohesionaron los diferentes grupos étnicos.

Bibliografía

- Arriaga, J (S.J.), *La Extirpación de las Idolatrías en el Pirú*. Editado por Henrique Urbano. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de Las Casas», 1999 [1621].
- Albornoz, C., «Instrucciones para descubrir todas las guacas del pirú y sus camayos y haciendas», en P. Duviols «Albornoz y el espacio ritual andino prehispánico», *Revista Andina* 1: 169-222, 1984 [1583,1584], Lima.
- García, C., *Ofensas a Dios. Pleitos e injurias. Causas de Idolatría y Hechicería. Cajatambo Siglos XVII – XIX*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales «Bartolomé de Las Casas», 1994.
- Murra, J., *Formaciones Sociales y Políticas del Mundo Andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1975.
- _____, *La Organización Económica del Estado Inca*. Segunda edición. Lima: Siglo Veintiuno Editores, 1980.
- Salomon, F., Culto a los antepasados y resistencia frente al Estado en Arequipa entre los años 1748-1754 en *Resistance, Rebellion and Consciousness in the Andean Peasant World, 18th to 20th Centuries* (Versión castellano): 148-163. Editado por S. J. Stern, Madison: University of Wisconsin, 1987.
- Taylor, G., *Ritos y Tradiciones de Huarochiri del Siglo XVII*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, Instituto Francés de Estudios Andinos, 1987a.
- _____, Culto y fiestas de la comunidad de San Damian (Huarochiri) según la *Carta Anua* de 1609. Lima: *Boletín Instituto Francés de Estudios Andinos* XVI 3-4: 85.96, 1987b.