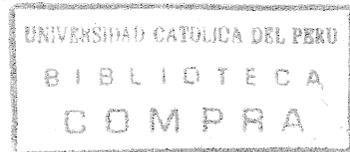


JOSÉ LUIS MARTÍNEZ CERECEDA



AUTORIDADES
EN LOS
ANDES,
LOS ATRIBUTOS DEL SEÑOR



PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA DEL PERU
FONDO EDITORIAL 1995



Primera edición, enero de 1995

Autoridades en los Andes, Los Atributos del Señor

Copyright © 1995 por Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Av. Universitaria, cuadra 18. San Miguel. Apartado 1761. Lima 100, Perú. Telfs. 626390, 622540, Anexo 220.

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Derechos reservados
ISBN 84-8390-961-8

Impreso en el Perú - Printed in Peru

INDICE

A MODO DE EXPLICACION	9
INTRODUCCION	13
<i>PRIMERA PARTE</i>	
LA EXISTENCIA DE LOS CONJUNTOS SIGNIFICANTES	
<i>CAPITULO I</i>	
<i>Consideraciones preliminares</i>	19
<i>CAPITULO II</i>	
<i>Autoridades y rituales</i>	39
El primer paso: determinar con mayor precisión los rituales de investidura	48
Los rituales de desplazamiento	55
Las insignias y sus relaciones	58
De regreso a los rituales: su carácter de conjunto	66
<i>CAPITULO III</i>	
<i>Los emblemas y sus contextos</i>	69
Las Tianas	69
Las Plumas	79
Las Trompetas	84
Las Andas	91
<i>CAPITULO IV</i>	
<i>Nuevamente los rituales</i>	103
Algunas posibles significaciones en los rituales de desplazamiento	103
La crisis del revestimiento ideológico: una mirada a los rituales de investidura	108

diferentes, pero no podríamos señalar ahora (y no constituye tampoco nuestro objetivo), en qué consiste precisamente la diferenciación. Nos parece entonces, que algunos de los criterios utilizados para diferenciar a los "sacerdotes" de los *kurakas* son insuficientes. En todos ellos hemos visto la dificultad de precisar cuándo se trata de unos u otros.

Sería posible señalar aún otras materias donde coincidían *kurakas* y sacerdotes, como por ejemplo, en que en algunos casos, cuyos contextos no están en ningún caso claros, se les aplicaba los mismos términos, tales como *yacha* y *yayanc*²⁰.

La hipótesis postula entonces la existencia de un mismo campo semántico, el de la "autoridad", que independientemente de las jerarquías o planos de acción, incorporaría tanto a los especialistas "políticos" como a los "religiosos", en un sistema cuya naturaleza y funciones aun no están claros. De allí que, para facilitar nuestra exposición y no tener que acudir constantemente a intentos —por demás dificultosos— de precisar si se trata de *kurakas*, sacerdotes u otro tipo de autoridades andinas que por ahora desconocemos, nos referiremos a todos ellos englobándolos en el término "*kurakas*" o "autoridades étnicas", entendiendo que allí se incluye a todos aquellos que disponen, por una u otra razón, de una cuota de autoridad, cualquiera que ésta sea. Si bien eso facilitará la exposición, no podemos desprender a este *kuraka* de un manto de ritualización permanente. Y, puesto que los consideramos a todos como partícipes de un mismo campo semántico, cuando se trate de resolver aspectos de éste, será metodológicamente correcto referirse a información de unos u otros.

Hemos llegado así al final de este primer capítulo. Es tiempo de repostular, definitivamente esta vez, nuestro objetivo: Intentar, a través del análisis de dos conjuntos significantes ("emblemático" y "ritual"), percibir y señalar lo que entendemos sería una estructura básica de significación del concepto andino de la *autoridad* y las categorías que operaban en su interior, durante el siglo XVI y principios del XVII.

20. Cock (1980: 81), se refiere al uso de términos como *yachac*, *yayanc*, *chacha*, en sus significados de "sabio", "viejo" y "padre". Son términos que también se aplicaban a los *kurakas* (Rostworowski 1972: 252 y ss.), o con significados más generales de "señor", implicando poderío y también autoridad (Huertas 1980: 27-30).

CAPITULO II

AUTORIDADES Y RITUALES

En el conjunto significativo de los emblemas incluimos aquellas insignias que aparecían siendo usadas por los *kurakas* y que, en principio, permitirían una primera identificación de éstos. De allí que nos atreviéramos a postular un carácter emblemático para ellas. En el conjunto significativo de los rituales incluimos aquellas ceremonias en las que las autoridades étnicas aparentemente ocupaban una posición central, es decir, podíamos suponer que se trataba de rituales propios al cargo.

Es necesario insistir una vez más, antes de intentar determinar los conjuntos significantes, que la separación establecida entre ambos es puramente metodológica y en la perspectiva de una mayor economía y claridad en la explicación. En efecto, los emblemas, según nuestra información, aparecerían siempre dentro de lo que podríamos denominar contextos ritualizados; y los rituales, en los que los *kurakas* desempeñan un rol protagónico, nos parece que no serían tales, ni poseerían la significación que se les supone, de no contar —en su transcurso— con la presencia de los emblemas distintivos de la autoridad.

A poco de iniciar nuestra investigación, nos empezó a llamar la atención la relativa frecuencia con la que se describía a las autoridades étnicas participando en la organización o realización de diversas ceremonias. Es difícil determinar el marco exacto en el que se desarrollaba dicha actividad religiosa; pero creemos que se podrían inicialmente discriminar tres situaciones (entre otras posibles), en las que se advierte su participación y se manifiestan algunos contenidos de la imagen de la autoridad:

- La primera de ellas sugiere una relación con la labor de dirección, o de organización, que parecía haberse asignado a los *kurakas* en cuanto a la conservación del culto.

- La segunda, estrechamente vinculada a lo anterior, involucraría la participación directa de las autoridades en la celebración de los rituales¹.
- La participación activa de las autoridades en ciertos rituales permite, a su vez diferenciar una tercera situación: aquella en la cual los dirigentes pasan, de oficiantes, a ser el objeto y centro mismo de la ceremonia. Es decir, los rituales dirigidos hacia la autoridad étnica.

Veamos todo esto un poco más detalladamente. En relación a la primera situación algunos datos son bastante claros:

Todos cuantos entendían en esto [adivinación] eran gente inútil, pobre y de baja suerte, como los demás hechiceros, a los cuales elegía el cacique de cada pueblo, después que les faltaban las fuerzas para trabajar, precediendo a esta elección diversas ceremonias y ritos, que les mandaban hacer los dichos caciques... (Cobo 1964: 225, t. II, cursiva nuestra)

Apreciación de Cobo que coincide también con Polo de Ondegardo, cuando éste insiste en la responsabilidad que les cabe a los *kurakas* en el mantenimiento del sistema tradicional de creencias (Polo de Ondegardo 1917: 105, ya citado).

La descripción de la relación existente entre el *kuraka* y la mantención del sistema religioso, se manifiesta en distintos relatos, incluso en un plano onírico, en uno de los planos de las manifestaciones de lo sagrado. La cita transcrita a continuación es doblemente interesante para nosotros, por una parte, porque reafirma el vínculo dirigentes-sistema religioso y, por otra, por una cierta ambigüedad que parece señalar al *kuraka* como una manifestación de la divinidad, la *wak'a*, relacionando a ambos con la tarea sacerdotal.

...tal era en Guacho el principal hechisero a quien los demás todos reverencian y reconocen, el qual no siendo por herencia soño tres noches arreo que un curaca en traxe de ynga (antiguos reyes del Pirú) le llamaba que le siguiesse; hizolo la tercera hasta la playa de la mar un quarto de legua de su casa y allí lo dejo como muerto hasta la mañana que se levanto tan molido como si le uvieran dado de palos, consulto a una vieja, famosa hechizera y ella le explico lo sucedido diziendole le queria la guaca para su sacerdote y antes de usar el officio le mando ayunar diez dias en que

1. No nos referimos tanto a los "sacerdotes" que, como tales, es obvia su participación, sino a los *kurakas*.

no avia de comer sal ni aji ni llegar a su mujer, y al cabo dellos ofrecer chicha. Hizolo assi y desde aquel dia quedo por sacerdote supremo de su pueblo. (en Duviols 1976: 48)

Parte de esa misma imagen sobre los dirigentes étnicos implicaba, aparentemente, que ellos debían contribuir también con parte de los atuendos ceremoniales usados durante las fiestas y ceremonias². Es el caso, por ejemplo, de don Pedro Angasnapon y su mujer, Cosa Vanunchipac, en Cajamarca:

A la quinta pregunta dixo que lo que save que en munchas fiestas que los yndios hazen sacan ropas guameçidas e munchas/chaquiras/e plumages: en tiempo de don Pedro, padre de don Sebastián Ninalingon a visto hazer estas fiestas y sacar munchas ropas e chaquiras y joyas e dezian que feran de la madre del dicho don Sevastian, que era mujer legitima del dicho don Pedro e despues de muerta la mujer, vido en poder del dicho don Pedro las dichas joyas y ropas... (AGI Lima 128, f. 4v) *o quedaron en el*

En cuanto a la segunda situación que señalamos, en directa relación con todo lo anterior encontramos informaciones del tenor siguiente:

...y siendo preguntado si bido otra bes yr a otra adoración al dicho don Juan Caxa Atoc dixo que en tiempos de chacaras, por que no se helasen, bido este declarante yr al dicho don Juan a un arbol llamado Quisguar y por otro nombre Haravilla al qual adoró y mochó y hizo sacrificio con este declarante y otros yndios... (A.A.L. sec. Idolatrías leg. 4, exp. 5, f.2)

Don Juan Caxa Atoc, *kuraka* principal del pueblo de San Miguel de Ullucmayo es visualizado por los testigos (miembros de su mismo grupo), como alguien que participa en forma directa y personal en los ritos de protección de los sembrados.

La participación de los *kurakas* en las ceremonias adquiere caracteres relevantes, a la luz de las declaraciones hechas a Iñigo Ortíz, en Huánuco, sobre algunas de las razones por las que un *kuraka* podía perder su cargo:

...no haber obedecido lo que el inga señor principal habia enviado a mandar o haberse querido rebelar contra él o haber tenido negligencia en recoger o llevar los tributos y como era no haber hecho los sacrificios que tres veces al año eran obligados a hacer y como era haber ocupado los yndios en

2. Resulta interesante que estas ropas y adornos (en el caso que citamos), formen parte de la dote aportada por la mujer al matrimonio y se consideren de su propiedad.

su servicio haciendo ropas y otras cosas para el dejando de hacer lo que tocaba... (Ortiz de Zúñiga 1967:46, cursiva nuestra)

Es necesario recordar que ésta no es una búsqueda de lo que los *kurakas* hacían, sino de lo que se suponía que debían hacer. Si se quiere, las actitudes que de él se esperaban y que señalaban su calidad de autoridad, "correcta" o no. Es la representación lo que estamos buscando. Por lo tanto, no es necesario entrar en la discusión de si esto era por imposición del *Tawantinsuyu* o formaba también parte de las tareas "locales" de los *kurakas*; lo que nos importa es que se la suponía como una de sus tareas y que ello era, además, objeto de conocimiento y control públicos, una 'norma':

...y cuando el ynga era vivo esto [sic] era muchacho y vió así algo de ello y lo demas lo oyo por muy notorio a sus mayores y más viejos que lo decían... (loc. cit.)

Ambas situaciones indican, entonces, que las actividades de los dirigentes étnicos abarcarían, por lo tanto, diversos planos de las actividades religiosas del grupo social.

Aunque fuera del contexto cronológico de nuestro trabajo, el párrafo que transcribimos a continuación puede servir para reforzar más este punto:

...contra don Alonso Callampoma cassique y governador de esta doctrina de Mangas por quanto da culto y hace mochas a un ydolo o malqui, llamado Condorto[cas] y a su hermana Coya Guarini por ser el primer progenitor de su ayllu, llamado Cotos y del dicho malqui tiene su...el dicho ayllu y en todos los dias de cord...[roto] y cubiertas y repares de cassas nuevas haze traer el ydolo Coya Guarini que es a manera de un [can]taro, bestido con gargantillas y zarcillos y lliquillas y anaco y en casa del dicho curaca le hacen bailes y cochas, baile superstisioso y el dicho don Alonso se biste para este fin con camiseta de cumbi y en el braço se pone como braçalete una chipana o tincurpa de plata y guama de plata en la caueza adornos y bestiduras gentílicas con que se visten los ministros de ydolos para hacerles sus ritos y mocha... (A.A.L. sec. Idolatrías, leg. 5, exp. 6, f.1-lv; año 1662)

El relato nos parece ilustrativo de una actitud y de una imagen de participación y dirección u organización en la actividad ritual, que presentaban los *kurakas* en el siglo XVI y que -en esta cita- también parece estar presente.

Si bien todos estos rituales permiten entender un poco más a los *kurakas*, algunos de ellos son más ricos en información al respecto. En rituales como los mencionados en las citas precedentes, el *kuraka* se convertía en un oficiante más (independientemente de si era el encargado de su realización o sólo un asistente al mismo); pero en ciertas ceremonias el dirigente étnico se constituía en el centro y objeto de ellas.

Fundamentalmente están relacionadas, ya sea con la investidura de ellos o con probables cambios en el nivel jerárquico de los cargos ocupados. En este sentido, podríamos llamar "rituales de investidura" a aquellos que tenían que ver con la designación de un individuo para el cargo y con la posesión del mismo.

Nuestros datos señalan asimismo la importancia de otro ritual, que se realizaba con ocasión de los viajes de los dirigentes étnicos de un lugar a otro. Durante mucho tiempo se ha insistido que el derecho de los *kurakas* a usar andas en sus frecuentes desplazamientos por el territorio bajo su autoridad, formaba parte de sus "privilegios" (Guaman Poma 1936: [341] 343; Murúa 1962: 33 y ss.), y que su empleo estaba restringido a los más altos dignatarios (Rostworowski 1975: 122; Rivera y Platt 1978: 104); sin embargo, además de encontrar que este uso era mucho más generalizado de lo que comúnmente se acepta, nos parece que las andas eran empleadas en un contexto mayor, que era este ritual, que llamaremos de "desplazamiento", y que poseía su propia significación (excediendo aparentemente el simple "privilegio") y del que participaban, en los casos revisados, individuos o divinidades que poseían, en ese momento, una determinada cuota de autoridad. De esta manera, tenemos dos rituales en los que la presencia de los *kurakas* era lo que les daba sentido. En definitiva, rituales de autoridad.

Sobre los ritos de investidura pudimos encontrar información para dos momentos: la ratificación del nombramiento y la posesión; sin embargo, nada impide pensar que un mismo ritual de investidura no sólo contemplara varios pasos o momentos, sino también varias ceremonias, que en conjunto determinaban el paso de un individuo al estatus de *kuraka* o sus cambios de jerarquía. Para este vacío, que es fundamentalmente un problema del estado de la disciplina³, por el momento no tenemos respuesta o solución.

3. Si bien son varios los estudiosos que han documentado la presencia de *kurakas* en algunos rituales, Wachtel (1976:235); Cock (1980); Duviols (1977); Millones (ob. cit.), por mencionar algunos, se puede decir que en términos generales, ninguno de ellos

El material encontrado sobre los rituales de investidura se refiere al momento en que el *kuraka* era reconocido formalmente como tal y presenta una aparente uniformidad, cualquiera que sea la latitud geográfica donde se haya realizado la ceremonia. Esto podría ser producto, en principio, de la percepción burocrática española, a la que sólo le interesaría comprobar que tal posesión se había realizado o no, de acuerdo a lo que la legislación hispana había dispuesto. ¿Habría existido realmente tanta semejanza en ese rito? Tal uniformidad, así planteada, no dejaba de molestarnos y parecemos sospechosa, puesto que no daba razón de las diferencias jerárquicas existentes entre unos y otros *kurakas*.

Todo esto chocaba con algunos presupuestos nuestros, originados por una primera lectura de los datos. En el caso de Cajamarca, por ejemplo, visualizamos la existencia de algo muy similar a una estructura de cargos, si es que no lo era realmente (ver cuadro 1 y 1.1). Las informaciones señalan que allí habría un ascenso paulatino de los *kurakas* hacia los niveles jerárquicos superiores. Así, un *kuraka* de *waranga* podría llegar a serlo tan solo después de haber sido *kuraka* de *pachaka*. Veamos un ejemplo: a la muerte del *kuraka* principal de las siete *waranga*, su cargo parece haber sido ocupado por algunos de los *kurakas* que estaban en el nivel jerárquico inmediatamente inferior, esto es, los postulantes a ese cargo serían los *kurakas* de las *warangas* que, a su vez, ya habían sido (y conservaban los cargos), *kurakas* de *pachakas*.

Este es un sistema que podría haber tenido una dispersión mayor que la de las fronteras de este grupo étnico. Tal suposición se deriva del siguiente párrafo, extraído de la *Relación de Chíncha*, y también presente en Santillán (1968: 108-109).

La manera que tenían en el çuèeder es esta [...] no había ley ni se hallara en yungas ni serranos mas quel curaca que era de guaranga tenia cuenta con el que era mas hombre en sus pachacas y a este respetava y dava a entender a su gente que despues de sus dias le havia de çuèeder en el estado del señorio de guaranga y lo mesmo hazia el Uno señor de un valle que bibiendo nonbrava a una persona señor de guaranga que a el le parecia lo seria mejor y era mas hombre para mandar que se llamava ocha manchay que quiere dezir hombre que no traspasa ley de ynga y a este le presentava ante ynga y le dezia quien era y le suplicaba que despues de sus dias le

se detuvo a analizar en qué consistía exactamente esa participación. Más aún, no hay un estudio que muestre cuáles eran los rituales propios a la institución del kurakazgo, toda vez que el aspecto ritual y simbólico de la misma ha sido -generalmente- dejado de lado.

CUADRO 1 SEGUIMIENTO EN EL SISTEMA DE SUCESIONES A LOS CARGOS DE KURAKA DE WARANKA EN CAJAMARCA

CASO A: Kurakazgo principal de las siete guarangas

kuraka principal: *Carguaraico*

A su muerte (ca. 1543) le suceden en el cargo:

- 1a. persona: Diego Zuplian [antes *kuraka* de la waranka de Guzmango]
- 2a. persona: Pedro Angasnapon [antes 2o. *kuraka* de la waranka de Guzmango]

A la muerte de Angasnapon (¿y de Zuplian?), entre 1560-65, postulan al cargo:

- M. Coroaraico (hijo de Carguaraico) [¿waranka?]
- F. Tamtaguantal [*kuraka* de la waranka de Bambamarca]
- F. Quispitongo [*kuraka* de la waranka de Chuquimango]
- M. Guacchatamta [*kuraka* de la waranka de Culquimarca]
- S. Cosapilon [?]

En 1568 se elige a:

- 1a. persona: A. Caruatongo o Chuquitonto (primo hermano del último *kuraka* anterior, P. Angasnapon. Según las normas españolas. Es inhábil.)

En 1587 se elige a:

- 2a. persona: S. Ninalingón (hijo de P. Angasnapon) [en ese momento 2o. *kuraka* de la waranka de Guzmango]

CASO B: Seguimiento a D. Zuplian

"Hijo" de Quispitongo, *kuraka* de las pachakas de Ayamla y Puchu
A la muerte de Quispitongo, accede sucesivamente a los siguientes cargos:

- 1) kurakazgo de las pachakas de Ayamla y Puchu
- 2) *kuraka*, 1a. persona de la waranka de Guzmango
- 3) *kuraka* principal de las siete warankas (conservando los demás cargos)

A su muerte, su "hijo" A. Cosalingón le sucede en el cargo de *kuraka* de pachakas (ca. 1560)

CASO C: Seguimiento de P. Angasnapon

"Hijo" de?
Fue, sucesivamente, *kuraka* de:

- 1) *kuraka* principal de la pachaka de Guzmango
- 2) *Kuraka*, 2a. persona de la waranka de Guzmango
- 3) *Kuraka*, 2a. persona de las siete warankas (conservando los demás cargos)

A su muerte, su "hijo" S. Ninalingón le sucede, y va ocupando sucesivamente los cargos de:

- 1) *kuraka* de la pachaka de Guzmango (ca. 1565)
- 2) *kuraka*, 2a. persona de la waranka de Guzmango (1581)
- 3) *kuraka*, 2a. persona de las siete warankas (1587)

sucudiese porque era para ello no guardando ley en que fuese hijo ni tío ni hermano ni sobrino... (Castro y Ortega Morejón; en Crespo 1974:100)

Estaríamos entonces, posiblemente en presencia de un sistema de cargos que podría ser llamado ascendente⁴, y es válido preguntarse si un mismo *kuraka* no pasaba, a lo largo de su desempeño como tal, por varios rituales de investidura, correspondientes a los distintos niveles jerárquicos a los que iba ascendiendo. Y si no hubo, por consiguiente, distintos tipos de ceremonias de posesión, de acuerdo a cada nivel jerárquico. Todo ello, como se ve, nos hacía dudar de la uniformidad que parecían mostrar estos rituales (un modelo aproximado sería: se sentaba el *kuraka* en un asiento, los principales se acercaban y le demostraban su acatamiento, con lo que la ceremonia terminaba). La posibilidad de que la información burocrática fuese correcta era, por lo tanto, bastante remota. Tal información insiste en que esa uniformidad no es sólo geográfica (el mismo ritual en cualquier latitud), sino también jerárquica: no importa cuál fuese el nivel del *kuraka*, la estructura del ritual y sus secuencias, en los documentos, aparecía siendo fundamentalmente la misma.

Ahora bien, los cronistas que -ajenos a toda preocupación burocrática- narran el ceremonial de juramentación del Inka en el Cuzco (esto es, el momento en que también es reconocido formalmente como Inka y acatado como tal), relatan una ceremonia asombrosamente similar, con mayores detalles solamente que aquella que los burócratas describen para el caso de los *kurakas*. Su estructura y sus momentos aparentemente son iguales, de donde nos vimos obligados a desechar parte de nuestras sospechas y suponer que, independientemente del número de ceremonias de investidura por las que pasaría un dirigente étnico y de los niveles jerárquicos a que correspondería cada una de ellas, éstas serían similares (al menos en su estructura fundamental). Las variantes introducidas por la jerarquía del *kuraka* o inka se percibirían más fuertemente en el mayor o menor boato, en la cantidad y representatividad de los asistentes y de quienes debían prestar su acatamiento y en la calidad de los emblemas y objetos empleados. Y no así en las etapas de su desarrollo o en los elementos significantes usados.

4. Es necesario llamar la atención sobre este punto, aunque sea marginal por completo al tema de nuestro trabajo, ya que -en términos de un sistema de sucesiones- podría implicar un proceso de aprendizaje y no una transmisión hereditaria directa. Su probable extensión no niega, sin embargo, la existencia de otros sistemas de transmisión de cargos.

En principio, esta característica se reproduciría también para los rituales de desplazamiento. Aquí, por el contrario, se insistía en una ausencia de uniformidad, en que en su realización participarían tan sólo algunos *kurakas* y no todos. Nuestro proceso –en este caso– siguió el camino inverso: nos fuimos dando cuenta de que cabía la posibilidad de plantear, con todas las dudas necesarias, de que no solamente el emblema era usado más generalizadamente de lo que los cronistas nos podían hacer suponer, sino que el ritual de desplazamiento, en si mismo, también poseía una estructura básica, central, y que las diferencias jerárquicas se encontraban presentes tal vez en lo suntuario de las andas y en la cantidad de participantes, pero que una misma estructura de significación se hallaba presente en todas las oportunidades en que esta ceremonia se realizaba.

El primer paso: determinar con mayor precisión los rituales de investidura

En el texto que transcribiremos a continuación, encontramos algunos datos que nos permitieron vislumbrar ciertos aspectos de los mecanismos que permitirían finiquitar o avalar la resolución de algunos conflictos por la posesión del cargo de *kuraka*. En el caso al que nos referimos, no hay ninguna referencia a los antecedentes de quiénes pleiteaban, ni tampoco cómo operaba el sistema de sucesiones y nombramientos⁵. Lo primero que se percibe es el apoyo social y religioso con que pareciera contar Caxa Atoc (uno de los pleiteantes). Lo otro que percibimos es el acudir hacia una divinidad para que de ésta proceda la sanción positiva definitiva, que terminaría por validar la solución legal (hispana) dada al pleito. Esto, por otro lado, refuerza nuestra afirmación anterior acerca de las relaciones existentes entre *wak'as* y *kurakas* y la importancia que tendría una ratificación divina del postulante, puesto

5. La única otra referencia (aparte de la citada en la *Relación de Chíncha*), que hemos encontrado sobre un sistema de preferencias preestablecidas para normar a los candidatos a la sucesión, se halla en el siguiente texto:

“...se dió traslado al dicho don Gaspar Hilaguava y se le mandó que truxiese quatro testigos para la dha. ynformacion los quales truxo y asimismo el dho. don Diego Canqui truxo otros quatro testigos e yo de ofiço hize parecer otros quatro todos los quales trataron y comunicaron sobre la sujecion y derecho al dho. cacicazgo del dho. don Diego Canqui y el dho. don Gaspar Ylaguava y despues de averlo comunicado y puesto piedras que la horden que entre los dhos. caciques [f. 7v] ay para saber la sujecion descendencia de los dhos. caciques...” (en Rivera y Platt 1978:115; subrayado nuestro)

que sus cualidades como gobernante procederían de la divinidad misma y no de su calidad individual. Por último, y sólo como un antecedente que será retomado en el análisis posterior, vale destacar el ideal expresado por el *kuraka* de gobernar bien, “como lo avian hecho y hazían sus padres y agüelos”⁶:

...dixo que lo que sabe es que abrá serca de tres años que traya pleyto, don don [sic] Juan Caxa Atoc con don Diego Taparaco, y que teniendo alguna sentencia en su favor y paresiendole que auia de salir con el, llamó a un yndio gran hechizero, que se a huydo, llamado Martin Asto Hínchi el qual en nombre del dicho don Juan Caxa Atoc [entre líneas: juntó] muchos yndios y entre ellos este declarante, al qual ordenó juntase las cosas con que usan hazer sus adoraciones lo qual hizo este declarante y despues fueron todos los yndios en casa del dicho don Juan Caxa Atoc y allí les dijo que fueran a la guaca Muchca, a hazerle sacrificio, a la qual llebaron dos corderos de llama y en la dicha guaca los mataron como tenían de costumbre y antes de yr a la dicha adoración y muchadero, fueron todos los yndios a un rio en la parte donde se enquentran las aguas y allí se bañaron y con ellos // el dicho don Juan Caxa Atoc y se confesó y hizo otras çerimonias, lo qual hecho y acabado se fueron a hazer la dicha adoración a la dicha guaca y a sus malquis y questo lo hizo y mandó hazer el dicho don Juan Caxa Atoc porque quando fuese curaca y saliese con el pleyto, supiese bien mandar a sus yndios, ymitando como ymitaba a sus antepasados y como lo avian hecho... (declarante: Miguel Caxa Chagua; A.A.L., sec. Idolatrías, Leg. 4, exp. 5, fs. 1v-2r)

Otro de los testigos, también presente en esa ceremonia, profundiza acerca de las motivaciones de la misma:

...se fueron a hazer la dicha adoración la qual [entre líneas: se] hizo en nombre del dicho don Juan Caxa Atoc, el qual les dixo, y a este declarante questaba, y aserca deben ser en el pleyto de curaca del dicho don Diego Taparaco, y que para saber gobernar bien y mandar a sus yndios se hazía la dicha adoración, de la manera que lo avian hecho y hazían a sus padres y agüelos quando tenían diferencias sobre sus curacazgos y los querían gobernar bien... (declarante: Diego Guaman Callan, A.A.L., sec. Idolatrías, leg. 4, exp. 5, f. 1v)

Por ahora, nuestro objetivo es intentar determinar –con el máximo de rigurosidad posible– cuáles eran con precisión los conjuntos significantes que podemos percibir y qué elementos los componían; hasta

6. Pensamos que este aspecto del ideal de un nuevo *kuraka* es importante para entender mejor algunos de los límites a la acción política de los gobernantes y al control al que estaban socialmente sometidos.

dónde se pueden trazar las fronteras de su accionar y de su efecto de significación. Esto implicaría, a partir de la descripción de los rituales señalados previamente, identificar los elementos más resaltantes, ya sean emblemas, gestos o episodios rituales; a fin de poder ir organizando paulatinamente los conjuntos, a la vez que ir precisando los rituales. No habrá aquí, entonces, un análisis detallado de las ceremonias o de los emblemas, sino más bien una descripción de los mismos y de las relaciones que creemos se daban entre ellos.

La ceremonia destinada a obtener aparentemente la "aprobación" por parte de la divinidad, tenía tres episodios rituales: a) el inicio, que implicaba la reunión de los participantes, la recolección del material ritual y la explicación de los objetivos perseguidos, además de quién era el organizador⁷; b) el baño ritual, que suponemos de purificación (lo mismo parecerían indicar la confesión y las "otras ceremonias" que ejecuta en ese momento Caxa Atoc), y que se realiza en un *tinkuy* es decir, en la confluencia de dos ríos, previo a acudir a presencia de la *wak'a*; y, c) como último episodio, la ceremonia misma frente a la divinidad, que se realiza en un lugar donde además de ésta están también los antepasados (*malquis*), y que es descrito como un "mochadero que se llama Raurinven, que donde estaban sus aguelos enterrados...". Esta última fase incluye el sacrificio de animales. No encontramos referencias, empero, al uso de emblemas u objetos rituales que se pudieran suponer propios o exclusivos de las ceremonias cuyo personaje central lo constituía el *kuraka*⁸.

Nada sabemos sobre si esta ceremonia era siempre previa a aquellas en las cuales se accedía al cargo, tomando posesión de él, o se realizaba únicamente cuando había una disputa por el poder.

Respecto de los rituales de investidura específicamente, tenemos algo más de información. La descripción más detallada que poseemos de una ceremonia de esta naturaleza se encuentra en una probanza, presentada por Sebastián Ninalingón, quien aspiraba al kurakazgo principal de las siete *wارانqas* de Cajamarca. Según este documento (AGI, Lima

7. Aquí se produce una situación especial. Todo parece indicar que -hasta ese momento- Caxa Atoc no era el *kuraka*, por lo tanto debía recurrir a un "sacerdote" para la realización de la ceremonia. Una vez que ya accede formalmente al cargo, lo veremos realizando y dirigiendo personalmente varios rituales.
8. Una posibilidad es que esto ocurra en razón de la falta de investidura del cargo -al momento de realizarse la ceremonia- de parte de Caxa Atoc, por lo que no podría entonces usar en ella los emblemas distintivos a ese cargo.

128), en 1568 fue investido un nuevo *kuraka* como principal de las siete *wارانqas*; éste era un hombre "inhábil" para el cargo, llamado don Alonso Chuplingón o Caruatongo, al que hubo que nombrarle posteriormente un "gobernador" que realmente desempeñaba el cargo (BN A-14, f. s/n). Pese a las protestas de quienes se consideraban con méritos para la sucesión, la ceremonia se realizó de acuerdo a cánones al parecer tradicionales, en presencia del Oidor:

...y luego el dicho señor oydor mandó traer un duo y en él mandó sentar al dicho don Alonso Chuplingón y despues de sentado mandó a los dichos principales que presentes estavan muchasen al dicho don Alonso Chuplingon en señal de su señor y caçique los cuales en cumplimiento de ello cada uno de los dichos principales llegaron al dicho don Alonso Chuplingon estando en el dicho duo le mucharon en reconocimiento y señal de su caçique y señor natural y asi mismo le mochó el dicho don Sancho Cosanchelon y el dicho don Melchor Coroaraico aunque el dicho don Melchor hizo la dicha mocha desde lejos y no como los demas preñcipales a lo qual todo lo que dicho es... (AGI, Lima 128, f. s/n.)

Hay que destacar varias cosas. En la primera parte de esta ceremonia, que contrasta en la parquedad de su descripción con la riqueza del testimonio anterior sobre Caxa Atoc (relatado por un participante andino y no por un observador hispano), el *kuraka* es sentado en un duo, objeto al cual, de aquí en adelante, nos referiremos con el nombre de *tiana*⁹; después de sentado, los principales (desconocemos en realidad la exacta relación que unía a unos y otros; aparentemente era de subordinación), se acercan y lo *mochan*, indicando al parecer con este gesto ritual una aceptación a su condición de "cacique y señor natural". Esto que creemos era un reconocimiento al *kuraka*, por su calidad de tal, se produce en esta ceremonia cuando aquel es mochado y no antes. Pero, para que fuera mochado -según la descripción- debió sentarse primero en la *tiana*.

Intentando precisar un poco sobre lo que era la *tiana*, encontramos variadas referencias a que los *kurakas* usaban, al menos durante la investidura, un pequeño asiento de madera (figura 1), que recibía el nombre de *tiyana* o *tiana*. Aparentemente, así lo señalan los españoles, la posesión del mueble acompañaba al título de *kuraka*, por lo que podemos suponerlos una especie de distintivo del cargo. Este sería, en

9. El asiento, como distintivo de los jefes étnicos, estaba también extendido en Centroamérica, donde recibía el nombre de *dúho*, que es una voz caribe (Rostworowski 1977:269; Cobo 1964:244, nota 1). En los Andes se llamaba *Tiana* o *tiyana*, en quechua y *ul caña* o *tiána* en aymara (Anónimo 1951:83; Bertonio 1612:75, t.I).

principio, el objeto en el que se menciona fue sentado Caruatongo, para recibir posteriormente la *mocha*.

En cuanto a la *mucha* o *mocha*, el tema es más amplio, puesto que su realización parece más generalizada. Veamos esto. Dentro del contexto ceremonial andino del siglo XVI, la *mocha* ocupaba, como veremos, un lugar preponderante en la estructura del rito. Por lo que nos atrevimos a denominarla "gesto ritual", ya que —en principio— cumplía la condición de ser "esencial" a las ceremonias:

...gestos que parecen definir los límites más allá de los cuales se negaría la existencia misma del rito. [...]

Hay gestos secundarios que acompañan los movimientos del cuerpo o de algún miembro del cuerpo en actitud ritual. La "aspersión" puede ser más o menos bien definida, más o menos identificada en un gesto rápido del grupo o de los miembros del grupo. Pero, de cualquier manera, la "aspersión" es indispensable a todo rito andino por pequeño que sea. (Urbano 1976: 9 y ss.)

Otra de las características de un gesto ritual es que su presencia serviría —generalmente— para designar la totalidad de un episodio ritual o, inclusive la totalidad del mismo. En el caso de la *mocha*, ésta era usada no sólo para nombrar el gesto, sino también para designar el lugar donde se producía la acción ritual (el "mochadero" en los documentos de idolatrías y en la cita de las ceremonias en la que participa Caxa Atoc) y, más aún, para referirse también a la acción religiosa misma. Hecho que es recogido por González Holguín en su *Vocabulario*...

Huacca muchana. Lugar de ídolos. adoratorio
Huacca muchay. Ydolatría
Huacca muchak. Ydolatría.
(González Holguín 1952:165)

Tenemos entonces —hasta aquí— información sobre dos ceremonias que tenían que ver con distintos momentos de la designación de un individuo, y entre los que solamente podemos suponer una relación de continuidad. Aquella que mencionáramos primero, relacionada con la aprobación de un postulante por parte de la divinidad y la segunda, de investidura propiamente tal. ¿El ritual de "aprobación" se hacía con cada individuo que había sido designado al cargo? ¿o sólo con aquellos que lo obtenían después de un pleito? Nos es imposible, de momento, dar ninguna respuesta a esto, puesto que es la única referencia que encontramos sobre una ceremonia de tal tipo. Pero, con relación a la ceremonia de investidura del cargo, tenemos más información.

El modo de jurarle sus vasallos era éste. Juntos en la plaza del Cuzco todos los señores, y puesto el rey en medio sentado en su *duho*, se levantaban los señores uno a uno, comenzando los *orejones*, y tras ellos los *caciques*, y señores de más pueblos, y puestos delante del Inca y descalzos y con unas plumas pequeñas en las manos, llamadas *tocto* (34), de ciertos pájaros que se crían en los páramos, que volvían las palmas hacia el rostro del Inca, haciéndole acatamiento, y le pasaban las plumas por delante de la cara, meneándolas, y luego las daban a un caballero que estaba junto a él en pie, el cual las tomaba y recogía todas y después las quemaba. Juraban asimismo por el sol, levantando el rostro para él, y por la tierra, de serle leales y servirle en lo que se les mandase. (Cobo 1964:138 t.II)¹⁰

Aquí se trata ya no de un *kuraka*, sino del *inka*; y no de cualquier región, sino del Cuzco. Y en este relato podemos ver que entre la ceremonia de Chuplingón y ésta, las diferencias son fundamentalmente, de acuerdo a ambos relatos, sobre los participantes y no tanto sobre la estructura del ritual.

Esto podría permitirnos agregar algunos nuevos elementos que no aparecen mencionados en la ceremonia de Chuplingón, además de ayudarnos a aclarar otros que no se destacan o quedan confusos en ella. La secuencia ritual es, en rasgos generales, la misma; aumentan eso sí los detalles. Veamos primero los objetos que se mencionan: está presente la *tiana* y se describe el uso, nuevo para nosotros, de unas plumas pequeñas, de *tocto*, que posteriormente serían quemadas. Estas plumas, ¿podrían ser consideradas como emblemas o sólo serían objetos rituales, necesarios para el desarrollo de ésta como de otras ceremonias? En este caso específico no pareciera que actúen sino como un objeto cuyo fin sería el ser ofrendados para su posterior destrucción. Algo similar al papel ocupado por los textiles en otros contextos sacrificiales (Murra 1975:145).

Las plumas, sin embargo, no aparecen aisladas. Ellas eran empleadas, primero, en la realización del gesto con el cual se le hacía acatamiento al *inka* y, posteriormente, eran quemadas. Es, por lo tanto ese gesto, al interior del cual se emplean, el que deberíamos profundizar.

En el caso de Cajamarca, el *kuraka* se sentó en la *tiana* y —a continuación— se acercaron a él los demás principales y lo mocharon, lo que nos parece implicaba tanto un reconocimiento como un acatamiento. En

10. Una descripción idéntica hace Pizarro (1978:241-42); tan similar que cabría la sospecha de una copia por parte de Cobo.

la ceremonia cuzqueña igualmente la acción de sentarse en la *tiana* precede al acercamiento y acatamiento de los dignatarios presentes. Teníamos entonces razones para suponer una relación entre “mocha” y acatamiento. Lo que se ve confirmado al analizar el gesto mismo de acatamiento; en el “volvían las palmas de las manos hacia el rostro del Inca” lo que coincidiría con la descripción de Arriaga sobre la *mocha* como gesto ritual (1968: 212; ver fig. 2). A ello deberíamos agregar la relación entre el uso de las plumas y el acatamiento. Estas formarían parte, entonces, del gesto ritual de la *mocha*, la que —a su vez— estaría inicialmente implicando tanto el reconocimiento a la investidura de un individuo como la obediencia a su autoridad.

Hasta aquí, pese a los detalles más abundantes de la ceremonia cuzqueña, nuestra suposición de una similitud en la estructura y las secuencias que ella tenía con el ritual en que participa Chuplingón serían correctas. En efecto, ambos rituales se inician al tomar asiento en la *tiana* el dignatario y continúan con la *mocha* que se les hace.

La distribución espacial y las posiciones corporales de los asistentes son elementos que no habían sido descritos en la investidura de Chuplingón. El *inka* sentado en la *tiana*, se encuentra “en medio” de una distribución de los asistentes de la cual ignoramos su forma exacta. Así como la secuencia “asiento-mocha”, la posición central ocupada por quien se sienta en la *tiana*, es otro de los aspectos que nos llama la atención. Esta parecería ser otra de las constantes. Como se verá más adelante, la *tiana* aparece ubicada —allí donde hay descripciones de su posición en las ceremonias— en lugares centrales o, por el contrario, extremos, casi periféricos. Es decir posiciones que se podrían caracterizar por su neutralidad, por la ausencia de una “carga” afectiva hacia uno u otro lado de un sistema social dividido en mitades o quizás, por un sutil juego de las significaciones políticas, que ubica a la autoridad tanto en el centro como en la periferia...

En la ceremonia propiciada por Caxa Atoc, como en la de investidura, la figura central es el *kuraka*. En la primera, éste debió incluso pasar por varios episodios rituales previos, que incluían un baño ritual, confesiones y otras ceremonias, para poder llegar hasta la *wak'a* para rogarle la enseñanza de un buen gobierno. Lo que se estaría poniendo en juego allí sería parte de una concepción sobre la eficacia de la autoridad, puesto que la calidad de su gobierno, al menos en lo que se refiere al ideal de respeto a las normas y al “saber gobernar bien” estaría dada —en parte al menos— por la sanción aprobadora de la divinidad y por sus

“enseñanzas”. Por otra parte, esa misma ceremonia permitiría solucionar lo que pensamos podría ser conflictivo a la institución y darle así continuidad a una forma de autoridad; de allí que sea correcto destacar esta ceremonia como propia al campo semántico de la autoridad. El caso de los rituales de investidura es, inclusive, más claro al respecto. Salta a la vista que el objetivo inicial (creemos que hay otros, que trataremos de ver más adelante, en el próximo capítulo), es la aceptación de la investidura de un individuo como *kuraka*. De modo que ésta es también una ceremonia característica de las autoridades. Ése sería el primer elemento común a ambas.

¿Qué significaba todo esto, empero, con relación a los *kurakas*? Lo único que hemos sacado en claro hasta ahora, es la existencia de estos rituales, que en ellos había elementos constantes y que aparecen mencionados, como importantes para las autoridades étnicas, unos muebles que se suponía denotaban la calidad de su poseedor como dirigentes de su grupo social o étnico. Más aún, asientos que habían sido reconocidos por los españoles como la insignia de los *kurakas* y de la posesión de su cargo. No tenemos claro aún, en ningún caso, por qué eran insignias.

Los rituales de desplazamiento

Una de las labores o tareas de los dirigentes étnicos parece haber sido recorrer —con cierta periodicidad— los pueblos¹¹ bajo su jurisdicción. Para ello contaban, además, con casas en cada uno de ellos:

Yten si sauen quel dicho don Antonio Acupaucara si tenya sus casas como tal curaca en todos los pueblos aqui y en Mococollas y en Atun Soras y en Villcasguaman provincias de Billcas y en la ciudad de Guamanga y en los demás pueblos e chacaras. Digan lo que saben. (BN A-371, fs.8)

La existencia de estas “casas de los *kurakas*” abarcaba, según el documento, no solo los pueblos y lugares importantes, sino también las “chacaras”. Este es también el caso del *kuraka yamacona* Taulichusco que, en un lugar llamado Chuntay poseía “una” casa donde alojarse:

...los yndios deste repartimiento de Lima solían tener en la dicha chacara junto a ella casas y una del dicho Taulichusco en que se aposentaba quando

11. Al referirnos a pueblos lo hacemos teniendo en cuenta un criterio de dispersión espacial (o territorial) que pareciera haber primado en los Andes y que implicaba la existencia de pueblos de 5 ó 6 casas, compuestos por una misma unidad familiar.

yua a hazer la sementeras en aquellas tierras y quando yua a cogerlas... (Rostworowski 1978: 176)

La cita precedente señala además el momento en que se producía la estadia del *kuraka* en la chacra: al comienzo y fin de los períodos de siembra y cosecha, los cuales se caracterizan por la sacralización que de ellos se hace y que se traduce en múltiples fiestas¹². Por lo menos en estos períodos, el *kuraka* aparece desplazándose de un lugar a otro, y este desplazamiento parecía tener un patrón más o menos definido:

...e se acuerda este testigo aver visto quando el dicho don Pedro yba a sus pueblos que llevaba consigo a la dicha Cosa Vanunchipac su muger la llevaban en una amaca con muchas trompetas como señora principal e las otras yndias mançebas del dicho don Pedro llevaban chicha e maíz para dalles de comer... (declarante: Copulchon; AGI Lima 128, f, 6v; *kuraka*: Don Pedro Angasnapon, 2a persona de las siete guarangas de Cajamarca).

Resalta, a primera vista por la misma declaración, la importancia que en esta secuencia tiene el uso de las trompetas y de la hamaca. ¿Por qué podrían incidir en el reconocimiento de la calidad de “señora principal” de quien era así transportada? Nuevamente el problema ¿qué relación guardaban estos rituales con el cargo de *kuraka*? ¿por qué eran importantes aquí las trompetas y la hamaca? Todo ello parecía efectivamente tener relación con la calidad de dirigente ¿acaso solamente ellos podían hacer uso de esos objetos y ser transportados en la forma mencionada?

Recurramos a un cronista para ampliar, superficialmente, los elementos que pudieran ser más destacables en este ritual, para intentar entenderlo mejor y dar respuesta a nuestras inquietudes. Murúa da un dato interesante, en la explicación del empleo que los *inkas* hacían de las mismas andas:

Aquí ban dos yndios tampos a los lados tocándole dos flautas que llaman chiuca y delante gente de guarda y atrás yndias con la comida y veuida y aparato de rey. (Murúa 1962: lám. XXX “modo de caminar los reyes incas. Huascar Inga.)

Hay un orden en ese grupo. Primero los guardias, después las andas, flanqueadas por dos músicos (con instrumentos de viento) y, atrás, mujeres con las comidas, bebidas y “aparato de rey”. Y este orden,

12. Molina (1959:88); Guaman Poma (1936); Murúa (1962); Cobo (1964); Avila (1975); Murra (1975); Rostworowski (1981b), por mencionar algunos autores.

que se mantiene en otras descripciones de los viajes *inkas*¹³ ¿podría ser significativo?. En la reproducción del dibujo de Guaman Poma (fig. 3), se puede apreciar que el *inka* –como Angasnapon– viajaba también acompañado de una *coya*; y aquí nada nos parece casual. Por el momento, junto a los demás elementos, queremos destacar también la presencia de ambos sexos en el ritual, resaltada no sólo con la incorporación femenina en las mismas andas, sino también de las “mancebas” que –siguiéndolas– llevaban chicha y maíz.

Los dibujos de Guaman Poma –exceptuando las “andas de guerra” o *pillcorimpa*– presentan este vehículo de transporte con un techado de plumas. Murúa (lám. XXX), que dibuja las andas sin techo, lo reemplaza por un quitasol –también de plumas– asociación que hace igualmente Santacruz Pachacuti (1968: 302), como lo veremos más adelante.

No sabíamos hasta aquí si había también una relación entre todas las ceremonias que vimos y entre los objetos que en ellas se mencionaban: *tianas*, andas o hamacas y trompetas. Presentes, en uno u otro momento, no podemos olvidarlo, están las plumas.

Recapitulando, en los tres rituales mencionados hemos podido apreciar el empleo de algunos objetos que, nos parece, pueden ser considerados como relacionados con los *kurakas*. La *tiana*, en la que debían sentarse para ser reconocidos como tales; las hamacas o andas que, acompañadas de las trompetas (u otros instrumentos de viento), permitían el reconocimiento de la calidad de “señor (o señora) principal” y, por último, las plumas que, de meros objetos apropiados para el sacrificio, parecieran integrar tanto la *mocha* como las andas o quitasoles.

Por otra parte, están la *mocha* (como gesto ritual), la secuencia “asiento-*mocha*” durante la investidura, la posición “neutral” en que vemos ubicadas espacialmente a las *tianas*; el orden de los participantes en un ritual de desplazamiento y la presencia del sexo femenino en ese mismo ritual. Por último, los períodos (algunos de ellos al menos) en que éste ocurría, relacionados aparentemente con la agricultura.

En todo ello están presentes los dirigentes étnicos; las preguntas que surgen son múltiples. Hay, sin embargo, ciertos hilos conductores que es factible percibir. Por ejemplo se menciona que las *tianas* eran uno

13. Estete (1968:374); Fernández de Oviedo (1945:21 y ss.)

de los distintivos del cargo, y sabemos por uno de los testimonios mencionados, que las hamacas y las trompetas también permitían distinguir a sus poseedores como dotados de la calidad de "señores". Que, por otra parte, los rituales se desarrollaban con la presencia de los dirigentes étnicos y que ellos eran, por decirlo así, el centro de los mismos, y que en las ceremonias había varios episodios rituales reiterados o remarcados. Intentamos entonces profundizar en todo esto, y empezamos con los objetos que permitían denotar la autoridad. Para facilitar nuestro manejo, los denominamos tentativamente como "insignias".

Las insignias y sus relaciones

De la revisión superficial sobre las ceremonias ha quedado, como uno de sus residuos, una lista desordenada de objetos rituales relacionados con los *kurakas*. ¿Permitiría esa relación suponerles un carácter emblemático? Como primera respuesta, nos parece que hay un hecho incuestionable: los objetos rituales, emblemáticos o no, estaban presentes en los rituales referidos, y eran usados por personajes a los que, en los mismos documentos, se identificaba como *kurakas*, sin que se mencionara su empleo por parte de individuos carentes de autoridad.

Al observar otras ceremonias que salen fuera del contexto de las ya nombradas aquí, es posible observar que tales objetos continuaban presentes y que igualmente contribuyen a permitirnos la identificación de los *kurakas* como tales. En esa medida, en principio cumplirían el papel emblemático que les hemos asignado¹⁴.

En el ritual de desplazamiento aparecen juntos –por primera vez– todos los objetos señalados. La *tiana*, que no es nombrada directamente, se usaba sobre las andas; en ellas se sentaría el *kuraka* o el *inka* y, suponemos, las *wak'as*, cuando ellas –a su vez– eran transportadas.

...detrás de estos, en una litera muy rica, los cabos de los maderos cubiertos de plata, venía la persona de Atabalica, la cual traían ochenta señores en

14. La antropología, a este respecto, ha documentado abundantemente el uso de insignias o emblemas de parte de los jefes político-religiosos, tanto en las sociedades asiáticas como en las africanas y americanas. En las que tanto un bastón (Lienhardt 1959:245), como las sandalias y aún sus nudos (Griaule 1959:161), adquieren un carácter significativo y emblemático. Lévi-Strauss (1970:231); Leach (1976:151); Lienhardt (1959:266 y 245); Dumezil (1977); Hocart (1969); Griaule (1959:161 y ss.); Frazer (1961).

hombros; todos vestidos de una librea azul muy rica; y él vestido su persona muy ricamente con su corona en la cabeza y el cuello un collar de esmeraldas grandes; y *sentado en la litera en una silla muy pequeña con un cojín muy rico*. (Estete 1968: 174, cursiva nuestra)

Tiana, andas y trompetas, podrían estar indicando aquí los implementos básicos requeridos para ser transportado como "señor principal". Curiosamente, la misma asociación se produce en el mito de Naimlap, al describir a los oficiales que este héroe mítico tenía y las tareas que ellos cumplían:

...más lo que entre ellos tenía más valor eran sus oficiales que fueron quarenta, así como Pita Zofi que era su trompetero o tañedor de unos grandes caracoles, que entre los yndios estimaban en mucho, otro Ninacola que era el que tenía cuidado de sus andas y Sillas, y otro Ninaguintue a cuyo cargo estaua la vevida de aquel Señor a manera de Botiller, otro llamado Fonga sidge que tenía a cargo de derramar polvo de conchas marinas en la tierra que su Señor auia de pisar, otro Occhocalo era su Cocinero, otro tenía cuidado de las unciones, y color con que el Señor adornava su rostro, a este llamaban Xammuchec tenía a cargo de bañar al señor Ollopcopoc, lavrava camisetas y ropa de pluma, otro principal y muy estimado de su príncipe llamado LLapchiluli, y con esta gente (y otros infinitos oficiales y hombres de cuenta) traía adornada, y autorizada su persona y casa. (Cabello Valboa 1951: 327)

La imagen que este mito proporciona sobre un dirigente, pone un acento interesante sobre esa parafernalia que rodearía a las autoridades. De allí que nuestra suposición sobre el carácter emblemático de tales objetos puede ser correcta, en la medida de que también aquí eran estos los que permitirían, en primera instancia, la identificación del héroe mítico fundador. Entre toda la descripción de lo que rodeaba a Naimlap, estos elementos eran los de "más valor", haciendo que la manifestación de su autoridad se expresara en términos de la posesión de esos objetos y de sus encargados. Sería eso lo que la identificaría. Una ligera revisión de los emblemas de Naimlap, revela su similitud con las insignias que hemos visto en los *kurakas*:

	<i>Instrumentos</i>	<i>Asiento</i>	<i>Transporte</i>	<i>Plumas</i>
NAIMLAP	caracoles	silla	andas	ropa de plumas
KURAKAS	trompetas	tianas	hamacas	quitasoles, otros

Pero las similitudes no se quedarían ahí. Mencionamos que las *tianas* y las andas tenían una relación entre ellas, puesto que durante los desplazamientos se usaban conjuntamente. Ese detalle, por ejemplo, también se halla expresado en este mito en la figura de un único encargado del cuidado de las “andas y Silla”. No parecería errado, entonces, homologar ésta presentación de Naimlap y los *kurakas*, en cuanto a una parafernalia que, más que eso, la constituirían probablemente insignias de carácter emblemático.

El mito también se refiere a algunos oficiales del héroe fundador, en oficios de los que ya habíamos encontrado igualmente algunas referencias; el cocinero, así como el encargado de la bebida, son reemplazados —en los fragmentos citados sobre los rituales de desplazamiento— por las mujeres, que llevaban chicha y maíz y “aparato de rey”. Debe quedar claro que no estamos suponiendo aquí que haya existido un Naimlap, sino que sólo nos referimos a él como una imagen formalizada, sintetizada y privilegiada sobre los “señores”, los dirigentes étnicos.

En la descripción de Cabello Valboa se reitera que aparentemente lo importante en los instrumentos no es que sean necesariamente trompetas (puesto que también pueden ser caracoles y ya se ha visto que también eran empleadas unas flautas llamadas *chiuca*), sino que sean instrumentos de viento, que sean sopladados. Ya tendremos oportunidad de volver sobre este tema.

También es posible hallar representadas estas insignias en la iconografía; en especial en los *keros* o vasos ceremoniales de madera, pintados en el siglo XVI (figs. 4 a 9). En ellos se advierte que en cada escena se representa a uno o varios individuos que, ocupando una posición *central*, aparecen sentados en un asiento que podemos identificar como las *tiana* (ver figura 1), o son transportados en andas o, por último, están sencillamente sentados sobre un objeto que podría ser una piedra (figura 4). En todo caso, la constante es que están sentados. Junto a ellos han sido representados tañedores de caracoles y portadores de quitasoles de plumas. Por otra parte, en la figura 4, aparecen claramente identificados individuos en actitud de trabajar la tierra y otros que portan u ofrecen vasos, escoltados por guerreros ¿No podrían ser estos los “maiceros” y “chicheros” de Naimlap, cuya presencia (incluida la de los guerreros), nos ha sido señalada en los rituales de desplazamiento? Es también tentador suponer una relación entre esos agricultores y los desplazamientos de los *kurakas* durante los períodos de siembra y cosecha. ¿Cómo podríamos no pensar que en todo esto había una significación?

Poniendo en juego nuestras primeras suposiciones, si las *tianas* identificaban a sus poseedores como autoridades étnicas, en los *keros* lo que se habría representado eran estos dirigentes. Los que aparecen acompañados, en esa representación, por los demás emblemas. La presencia conjunta de todos ellos nos permite reiterar que las figuras centrales serían *kurakas* o autoridades.

Si se encuentra que, sistemáticamente, un *kuraka* es descrito en compañía de determinados objetos y que el reconocimiento de estos permite la identificación de aquellos, podríamos afirmar —con un margen de seguridad— el carácter emblemático que esos objetos poseerían. Y, si en el transcurso de la búsqueda de tales emblemas, ocurre que es posible determinar que no se encuentran aislados, que cuando aparece alguno de ellos podría haber, por lo general, otros, es posible suponer su carácter sistemático a condición de poder precisar las relaciones existentes entre ellos. Y estas condiciones de existencia parecen darse en los elementos que estamos empezando a revisar.

Veamos algunos otros datos que reafirmarían el carácter de conjunto y la relación existente entre los distintos objetos sobre los cuales postulamos un carácter emblemático.

- a) la *tiana* y las andas. *Kuraka*: Carua Rimanga, Huaylas (cuadro 2 y 2.1)

...respondieron por los dichos ynterpretes que todos juntos como estan y cada uno dellos conosçieron por señor e cacique *principal* de la guaranga de Ycho Chonta a Carua Rimanga el qual tenía duho y hamaca y le obedecían y servían como tal... (AGN, Der. Ind. y Encomiendas, leg. 2, c. 19, f. 50)

- b) la *tiana* y las trompetas. *Kuraka*: Hernando Anicama, Lurin Ica.

El cacique legaba a su hermano que compartía con él el poder y quedaba de heredero del señorío, sus cuatro *dihos* (8). Eran pequeños asientos que formaban parte de las insignias de mando. También legaba una “camiseta carmesí con las estampas de oro y las trompetas. (Rostworowski 1977: 269)

- c) la *tiana*, las andas y el quitasol de plumas. En unas festividades en el Cuzco, al regreso de Tupaq Yupanqui y Wayna Qhapaq.

...el buen viejo *Pachacutiyngayupangui* aguarda con treinta mill hombres de guerra, viniendo el mismo en persona hasta Villcaconga, y les

representa a manera de guerra, y los *apocuracas* en sus andas y quitasol... (Santacruz Pachacuti 1968: 302)

Después de lo cual, ya en la plaza Haucaypata-Cusipata, el mismo Pachacuti:

...asienta por sus órdenes los curacas en sus *tiyanas* y quitasol, en donde el dicho *Pachacutiyngayupangui* asienta con su hijo *Topayngayupangui*, y *Amaro Tiopaynga*, todos tres con iguales tiyanas de ruua, hechas de oro... (loc. cit.)

d) las trompetas. *Kuraka*: Gonzalo Millon, Reque.

PROVISION: Don Francisco de Toledo, etc. a vos Juan de Hoces, Corregidor de Miraflores y los Valles, sabed que don Gonzalo Millón, cacique principal del repartimiento de Reque, encomendado en Salvador Vásquez vecino de la ciudad de Trujillo pareció ante mí y se me quejó del dicho Salvador Vásquez diciendo que por que no le acude con más tributo de lo que está mandado le dé por la visita el doctor Cuenca y por enojo que ha tomado con él le ha quitado el oficio e insignias de caciques como son las trompetas y taberna y me pidió y suplicó le hiciese justicia; lo cual visto por mí di esta, para vos por la cual os mando que siendo así como el dicho don Gonzalo Millón dice, proveais como sea amparado en el dicho cacicazgo, no embargante lo que contra él hubiese hecho el dicho Salvador Vásquez [sic] y le sean vueltos las insignias del dicho oficio... (Rostworowski 1961: 116)

Como podemos apreciar, en cada una de las citas se plantea la relación del o de los objetos como pertenecientes a, e identificadores de, los *kurakas*. Al extremo que el *kuraka* de Reque, Gonzalo Millón, reclama que no sólo le han quitado el cargo, sino también las insignias¹⁵ y que sin ellas no puede seguir gobernando.

No se trataría de una situación aislada. La comparación entre algunas láminas dibujadas por Guaman Poma apunta en la misma dirección. Representando a Wayna Qhapaq conversando con un español, el Inka en posesión plena de su cargo, está sentado en una *tiana*, mientras el

15. Las "tabernas" parecieran designar una de las características fundamentales de los *kurakas* que era la de disponer en forma permanente de bebida para repartir. No tenemos claro si esta referencia a insignias de este tipo implicaba solo la disponibilidad o, además de ello, implicaba la existencia de un local para esos efectos, en ciertos pueblos especialmente de la costa norte peruana.

Pleito por cargo de la waranka de Ichoc Chonta
<p>Pleiteantes: Martín Jurado Cacaxambo y J. Caxaguaras (kurakas) Gonzalo Caque Pariac (demandante) Pablo Curas (pleiteante-pretendiente)</p> <p>Simbología: Línea de parentesco (sucesión patrilineal u otra) : Sucesión al cargo : "Ruptura" en la línea : Gobierno conjunto (¿1a. y 2a. personas?) :</p>
I. VERSION DE M. JURADO CACAXAMBO
<p>Hinchi Caque (Tawantinsuyu)</p> <p>Taparaqui</p> <p>Asto Chagua</p> <p>Martín Jurado Cacaxambo</p>
II. VERSION DE TESTIGOS DE CAQUE PARIAC
<p>Hinchi Caque = Mallao Cuyoc (*)</p> <p>Taparacoy = Tuctu Carua (*)</p> <p>Asto Chagua=Tutus (*) Malqui Poma L. Malqui Yanac=Catalina Mallao (*)</p> <p>Gonzalo Caque Pariac (**)</p> <p>M. Jurado J. Caxaguaraz</p>

(*) mujeres "entregadas" por el Inka
(**) pierde el cargo por ser muy niño

CUADRO 2.1

III. VERSION DE TESTIGOS DE P. CURAS	
Hinchi Caque	Xulca Poma
Taparacoy	Carua Rimanga Llaxa Condor "murió s/hijos"
	Malqui Poma
Asto Chagua	L. Yaro Tomaico Yaro Quispi
Malqui Yanac	"murió s/hijos" P. Curas (*)
M. Jurado (**)	J. Caxaguaras

1) a la muerte de Taparacoy, queda Carua Rimanga gobernando solo

(*) "perdió el cargo por ser muy niño"

(**) acusados de no ser sino "señores de piscapachaca"

IV. VERSION DE LOS TESTIGOS DE OFICIO	
Hinchi Caque	Xulca Poma
Taparacoy	Carua Rimanga Llaxa Condor
Asto Chagua Malqui Poma	Yaro Tomaico Yaro Quispi
Malqui Yanac	Chuqui Paucar
M. Jurado	G. Caque Pariac J. Caxaguaras P. Curas

Fuentes: AGN, Derecho Indígena y Encomiendas Leg. 2 cuad. 19 año 1574, BN, A-142 año 1574.

español se arrodilla en el suelo, una relación "arriba-abajo" sobre la que volveremos más adelante (ver fig. 10). Atawallpa, prisionero de Pizarro en cambio, ya despojado de sus atributos, es dibujado sin *tiana*, sentándose directamente en el suelo, mientras su guardia español lo hace sobre un objeto que le permite invertir la relación, quedando "arriba" del Inka, que pasaría a ocupar una posición inferior (ver fig. 11). Una idea cercana a esto se encontraría asimismo en la representación de Waskar Inka, ya derrotado y conducido a presencia de Atawallpa, descalzo y sin su cetro (fig. 12).

Asimismo, en la cita correspondiente al uso por parte del *kuraka* de Ichoc Chonta, Carua Rimanga, de la *tiana* y de las andas, el contexto posibilitaría, inclusive, suponer que era *kuraka* porque tenía las insignias, tenía los emblemas propios al dirigente étnico y por lo tanto era él y no otro quien poseía el cargo. Aspecto que aparece ratificado en otra parte del mismo testimonio, referido a un *kuraka* llamado Xulca Poma:

Y a la segunda pregunta dixo que no conoció a Xulca Poma contenido en la pregunta pero que oído decir a sus mayores e mas ancianos *quel* dicho Xulca Poma era el señor *principal* de la dicha guaranga de Ycho Chonta y tenía duho e hamaca como señor (declarante: Alonso Chagua; AGN Der. Ind. y Encomiendas, leg. 2, c. 19, f.44)

En términos similares podríamos leer el testamento de Anicama, *kuraka* de Lurin Ica, quien dejaba los emblemas a su sucesor, para que éste les diera nuevamente un uso.

Recién ahora empezamos a tener la impresión de poseer algo más sólido entre manos; al menos podemos plantear la relación existente entre los diversos objetos rituales encontrados y su carácter emblemático. Como consecuencia de lo anterior, su primera labor, en tanto emblemas y -por consiguiente- objetos significantes, sería contribuir a identificar sin error a los *kurakas*: aquel que en uno u otro contexto es descrito en posesión de tales emblemas parecería disponer de una cuota de autoridad, más allá o más acá del proceso seguido para obtenerla.

Hemos llegado a un punto insospechado: a poder plantear que los elementos que vimos operar dentro de los rituales propios a las autoridades étnicas y que inicialmente se podían identificar, *grosso modo*, como *tianas*, andas, plumas y trompetas¹⁶, poseían, en principio, un carácter

16. Seguiremos refiriéndonos a los instrumentos de viento denominándolos como "trompetas" para mayor economía expositiva. Queda claro, eso sí, que aquí solo están

emblemático; y que es posible agrupar estos emblemas puesto que según la información, se presentan como conjunto. Todo ello no nos exime, de ninguna manera, de plantearnos el por qué de su importancia; por qué estos y no otros; por qué ellos, en conjunto, eran tan determinantes, al grado que una primera representación de los *kurakas* pasaría aparentemente por la descripción de los emblemas poseídos por ese dirigente. Además, ¿qué significación se encuentra detrás de ellos?

De regreso a los rituales: su carácter de conjunto

Poder plantear que ciertos objetos rituales son emblemáticos y que, más aún, parecían tener carácter de conjunto, nos obligó a replantearnos el problema de la relación existente entre los rituales propios al cargo de *kurakas*. Y, si había un conjunto, cuáles eran los límites que podían ser señalados. Empecemos por esto último.

¿Por qué no pensar que la participación de las autoridades étnicas en los rituales de reciprocidad, o su actividad como mediadores, en contextos que también podían ser ritualizados, no era tan significativa como los rituales de pasaje? Es innegable que allí también se puede apreciar la participación de la autoridad y que, sin su presencia, es probable que su desarrollo fuera distinto. Inicialmente señalamos que, al dar comienzo al análisis, percibíamos algunas ceremonias que, dentro de un conjunto mayor, poseían una característica común: el tener como motor, como objetivo central de las mismas a la institución del *kurakazgo*.

Esto nos parece claro, por ejemplo, al comparar una ceremonia de protección de la agricultura por ejemplo, donde el *kuraka* —como oficiante (en el caso citado de Caxa Atoc)— *mocha* a la *wak'a*, con el ritual de investidura donde el *kuraka* es el mochado, o el ritual de desplazamiento, en el que resalta su posición central, (incluso llega a serlo espacialmente). Esto no implica una negación del carácter significativo de las otras ceremonias, sino que nos parece que éste apuntaría preferencialmente a un eje de significación en cierta medida distinto al de los rituales propios a los *kurakas*. Unas iluminarían a la totalidad del sistema religioso en tanto que las otras lo harían fundamentalmente a la institución de gobierno.

involucrados aquellos instrumentos que responden a las características que definiremos más adelante, cuando tratemos con mayor extensión este aspecto.

No se trata tampoco de negarse al análisis de las otras ceremonias; de hecho, lo realizamos cada vez que creímos que alguna de ellas nos podía aportar un dato revelador o nos permitía clarificar el sistema operante. En parte por esto mismo llegamos a la distinción de estos dos posibles tipos de ceremonias. Así se inició nuestro análisis. No podemos olvidar, por otra parte, que la categoría de trabajo “conjuntos significantes” ha sido planteada como un sistema *abierto*, que debe y de hecho necesita recibir nuevas incorporaciones, con la condición de que éstas no alteren ni la homogeneidad ni su sistematicidad. De donde existe la posibilidad de incorporar nuevas ceremonias. Es esta doble condición la que nos permite postular la existencia de determinadas relaciones entre los elementos del conjunto ritual que, de los dos propuestos, es el más difícil de precisar y definir en sus límites. Por razones de método, lo definiremos por los rituales que proporcionan el marco del análisis, es decir, aquellos cuyo eje unificador es tener como centro a la autoridad.

¿Pero en este conjunto importan tan sólo los rituales? ¿los gestos o episodios que señalábamos, no tendrían un tratamiento propio? En el caso de la mocha, al menos, esto nos parece importante.

Ella aparentemente no se realizaba hacia los *kurakas* tan solo durante la investidura, sino que como gesto ritual también permitía su identificación:

Sinchi Roca o Sinchi Canga Alaya *señor* natural que fue en estos reinos del Peru quando Colon descubrio las orillas deste Ymperio Dominaba en el repartimiento de Ananguanca Provincia de Jauxa le obedesian *mochaban* y tributaban como a su señor dies mill indios sus vasallos los que no tributaban a otro monarca. (Ella Dunbar Temple 1942: 149; cursiva nuestra)

En un pleito —del que ya hemos citado algunos párrafos (cuadro 2)— la relación entre el requisito de la calidad de dirigente requerida para ser “mochado” y la *mocha*, como gesto reservado a las autoridades, aparece remarcada por los testigos. Ellos niegan el derecho de dos individuos al cargo de *kuraka*, puesto que no solo no eran “mochados”, sino que, muy por el contrario, habían a su vez “mochado” al que anteriormente fuera el *kuraka* principal, porque éste *sí* era “señor”¹⁷:

17. Nos permitimos la libertad, siguiendo la terminología documental hispana del siglo XVI, de castellanizar, verbalizando y adjetivando, el lexema “mocha”, para obtener una mayor claridad expositiva.

Y a la octava pregunta dixo que sabe que los dichos don Juan Caxaguarac ni otro alguno no tienen ni an tenido *derecho* a la dicha guaranga e señorios della porque este *testigo* vido que en *tiempo* del dicho Caruarimanga mochavan y servian y obedecían por señor al dicho Caruarimanga lo cual hazian el dicho don Joan y el dicho Martin Jurado y esto responde. (declarante: Alonso Paucar; AGN, Der. Ind. y Encomiendas, leg. 2, c. 19, f. 42v)

En ambas citas se aprecia que el contexto sugiere una constancia en la realización o ejecución del acto de *mochar* a los *kurakas*. Observemos que en ambos casos el ser mochado permitía denotar la categoría o el estatus de dirigente étnico y la posesión de autoridad.

Ahora bien, se mochaba a los *kurakas*, pero no sólo a estos. Los *inkas* también son mochados:

Zucedió luego en su lugar un hijo suyo que se llamó Topa Ynga Yupangue (8) el qual hizo junta y llamó a todos los señores sujetos del reyno y les dio a entender como lo (h)avía hecho su padre con ellos y que por (h)aver muerto no les (h)avía dado leyes y que agora quedava el en el mando y señorío de su padre porque era su (9) hijo de lo q(ua)l el sol y las guacas y los quatro suyos se holgaron y le mocharon (10) por tal ynga... (Castro y Ortega Morejón, en Crespo 1974: 94)

Este gesto ritual parece ser extensivo también a lo que, en principio, podría ser considerado sagrado; es decir a aquello que de una u otra forma era objeto de cierta adoración (Guaman Poma 1936: 265 [267]) y, por lo tanto, es compartido también con las *wak'as*.

La relación que hace que estas ceremonias y gestos rituales puedan formar un mismo conjunto se halla, entonces, precisamente en el hecho de que se trata de rituales específicos, en los cuales aparentemente participaban todos aquellos categorizados como autoridades, puestos que sus límites excedían los puramente señalados por el *kurakazgo*. Hay en ellos otro aspecto que nos parece importante: contribuían, como las insignias, a denotar la presencia de la autoridad e intuimos que se producía así una suerte de identidad entre la imagen que se podría tener sobre la autoridad y la realización de estos rituales. Estos podrían aparecer por lo tanto como imprescindibles para la manutención de esa representación. Al igual que las insignias, los rituales aparecían también expresando una significación. ¿Sobre quién precisamente y en qué consistía ésta?

CAPITULO III

LOS EMBLEMAS Y SUS CONTEXTOS

Teníamos hasta aquí la certidumbre, cada vez mayor, de trabajar con conjuntos cuyos elementos, aunque incipientemente aún, podían ser precisados. También nos era evidente que había en ello una significación que no parecía arbitraria, sino —muy por el contrario— tremendamente coherente y reiterativa. Nuestro material, sin embargo, era aún muy escaso y se encontraba muy desordenado.

De acuerdo a la metodología que nos planteáramos, una vez percibido el conjunto nos correspondía intentar obtener el máximo de información sobre cada uno de sus componentes y así poder tener una mayor comprensión de las relaciones que los unían y la significación que proporcionaban, a la vez que con ello íbamos ordenando y sistematizando la información. De allí que continuemos privilegiando, por ahora, el esfuerzo expositivo por sobre el analítico, intentando sin embargo, fijar los detalles que nos parecen más esclarecedores o significativos de cada elemento.

Las tianas

Aparentemente, el primer momento en el que un dirigente étnico podía usar o usaba una *tiana*, era durante el ritual de posesión. A partir de este momento parecía adquirir el derecho a usar el asiento como uno de los símbolos de su estatus. Un indicio de la cotidianeidad en el empleo del asiento es entregado por Cobo, quien resalta en su descripción, el efecto diferenciador que el pequeño mueble tenía en la sociedad andina; ya no en términos de las atribuciones que se le suponían a su poseedor, sino en el simple acto de sentarse:

No tenían en sus casas sillas, escaños ni genero de asientos, porque todos, hombres y mujeres, se sentaban en el suelo, sacando los caciques y grandes señores, que, por merced y privilegio del Inca usaban de asiento dentro y fuera de sus casas, al cual llamaban *Duho* (1) y era un banquillo de madera labrado de una pieza, largo dos palmos y alto uno, semejante en la hechura a una animal que tuviese las piernas cortas, la cabeza baja y la cola alta; porque, comunmente, le daban figura de animal. Tenía la superficie alta cóncava, para que ajustase con la parte por donde se asienta el hombre. (Cobo 1964: 244, t. II)¹

Los *kurakas* se sientan en la *tiana*, los pobladores andinos lo hacen directamente en el suelo, en posición fetal (Cobo *ibid.*: 245). Pareciera encontrarse implícita una diferenciación expresada igualmente en términos corporales; como si también los gestos físicos contribuyeran a acentuar la significación.

Pero es bueno seguir con Cobo para obtener mayor información sobre el uso de la *tiana*:

Porque, en las fiestas principales, comía en público todo el pueblo en el patio del cacique o en otro lugar patente, y los caciques se sentaban en cabecera de mesa en sus *duhos* y la demás gente en el suelo. [...]

Sentábanse a comer a la larga, en ringlera, cada parcialidad de por sí, a una parte la de *hanansaya*, y a otra, la de *hurinsaya*, en frente una de otra, como dos líneas paralelas... (Cobo *ibid.*: 245)

La cotidianeidad, el uso constante del asiento, es nuevamente señalado. Se usaba de la *tiana* tanto al interior de la casa como afuera de ella, durante la posesión o investidura como en las fiestas principales. Se podría pensar que permanentemente la *tiana* acompañaba al *kuraka*; tanto es así que, como elemento diferenciador a la vez que denotador de la presencia de un dirigente étnico, las *tianas* llegaban a encontrarse inclusive en los rituales funerarios, en los que se mantenían las mismas actitudes corporales diferenciadoras, y por lo tanto significantes, entre sus poseedores y el resto del grupo social:

Pero lo más del reino seguía el uso de los Incas y naturales del Cuzco, los cuales enterraban sus muertos sentados en el suelo, la cabeza sobre las rodillas, y si eran señores, los asentaban en sus *duhos* o banquillo. (Cobo *ibid.*: 274)

1. Esta descripción corresponde, al parecer, a los *duhos* taínos; sin embargo, Guaman Poma en ciertos momentos se refiere a la "boca" de las *tianas* (1936: 453 y ss.), lo que permitiría su poner una concepción zoomorfa de la misma, que en algo coincidiría así con la de Cobo. En todo caso, implica no descartar esa posibilidad.

En este sentido, creemos importante destacar también la descripción que da Hernández Príncipe sobre el enterramiento del *kuraka* Caque Poma:

Todos estos gentiles referidos tronco bizagüelo, agüelo, padres y tios de los caciques y gobernadores don Pedro Ventura, estaban en el viejo pueblo de Urcón, dentro de una fortaleza antigua, en bóvedas y soterrados; tan argamasados y abrojos, que sobre los entierros habían sembrado a sabiendas, que parecía imposible topar con ellos. El cacique Poma, tan mentado como respetado, estaba en medio destos *sentado en su duño*, camiseta de cumbi finissima con chapería de plata. (Hernández Príncipe 1923: 53, cursiva nuestra)

Y el *curaca* de la otra parcialidad...

Pero hay otros elementos que también se hacen presentes. Uno de ellos es la posición que ocupaba el *kuraka* en las fiestas y comidas en público. Como ya lo señalamos, el *kuraka* se sienta en un *extremo*, en la *cabecera*, en tanto los demás miembros del grupo, *de acuerdo a su parcialidad*, toman asiento a uno u otro lado (ver fig. 13). ¿Y el *kuraka* no pertenece a ninguna de las dos parcialidades? ¿cómo se resolvía ahí el problema de las mitades? Aparentemente, por su posición, lo que se estaría buscando es precisamente despojarlo de esa connotación y hacerlo aparecer en una posición que, por extrema, sería neutra. Creemos que esto guarda mucha relación con las funciones de mediación que le son asignadas en tanto dirigente, para las cuales lo correcto sería aparecer precisamente como no inclinado hacia uno u otro lado. En este sentido de "neutralidad", esa posición espacial nos parece *homologable* con la descripción del *inka*, al centro de los demás *principales* durante su posesión, o con la momia de Caque Poma, recientemente citada, en "medio" de otras momias.

En un ritual, las posiciones ocupadas por cada participante son verdaderos signos. La posición ocupada por el *kuraka*, en este caso, al extremo, en la cabecera, apuntaría tanto a posibles espacialidades significantes como a simbolizaciones corporales del conjunto social, de las que la *tiana* no parecería ajena.

Este uso cotidiano del emblema está también descrito para los *inkas*, quienes igualmente la usaban durante las comidas, así como en las ocasiones en que aparecían en público:

Comía el rey asentado en un banquillo poco más alto que un palmo, que era el asiento de los señores, llamado *duho* (35); era de madera colorada muy linda y tenianle siempre tapado con una manta muy delgada, aunque estuviese el Inca sentado en él. (Cobo 1964: 139, t. II)

En la visita que los españoles le hicieron a Atawallpa, en su campamento, fueron recibidos por el Inka sentado en su *tiana*:

...vimos estar en medio de una gran muchedumbre de indios, asentado aquel gran señor Atabalica, de quien tanta noticia y tantas cosas nos habían dicho, con una corona en la cabeza (67) y una borla que le salía de ella y le cubría toda la frente; la cual era la insignia real (68); sentado en una sillética muy baja del suelo, como los turcos y los moros acostumbran sentarse; el cual estaba con tanta majestad y aparato, cual no se había visto jamás... (Estete 1968: 371, t. I)

Su uso en diferentes ocasiones rituales parece haber sido generalizado, puesto que también Santacruz Pachacuti describe sentados a los señores étnicos durante las ceremonias cuzqueñas (Santacruz Pachacuti 1968: 302).

Hemos mencionado una posible significación de las *tianas*, en cuanto a una eventual tarea mediadora de parte de los *kurakas*. Cuando topamos con este aspecto, nos preguntamos en qué consistiría el carácter precisamente andino de ella; puesto que sabíamos de la aplicación del concepto de justicia en términos hispanos, ligado igualmente a un asiento, por lo menos por las Ordenanzas del doctor Cuenca en la costa norte peruana. Por lo que hasta aquí sabíamos de las *tianas*, éstas se presentaban como un objeto de uso permanente o constante y cuyo traslado no presentaría dificultades.

Es indiscutible que los españoles poseían su propia concepción de un asiento ligado a la noción de aplicación de justicia; pero tal concepción apunta fundamentalmente al trono: un lugar estático, que define un espacio a su alrededor, desde el cual se aplica justicia y que legitima a su ocupante, en tanto éste esté en él al dictar sentencia. Y se intenta introducir esta concepción en las sociedad andina, aunque no sabemos si tuvo un carácter realmente institucional o es sólo el esfuerzo aislado de algunos funcionarios. En el caso de Cuenca y sus "Ordenanzas", sí ocurrió así:

Yten en entrando en la dicha casa [de comunidad] (h)a de auer un aposento cubierto en que (h)aya el asiento y juzgado en alto en que uos los dichos all(cal)des os asenteis a oyr y librar los pleitos de los yndios deste repartimiento donde podáis oyr entranbos alcaldes apartados el uno del otro para que cada uno por si estando en el d(ic)ho pueblo podáis oyr y determinar pleitos sin quel uno ympida al otro... (en Rostworowski 1975: 136)

Esta imagen de una casa, dentro de la cual debe haber un asiento, en alto, para administrar justicia, es aún más explicitada por Cuenca que no parece querer dejar algo al azar:

Yten los dichos alcaldes hordinariamente asistan el uno dellos en el pueblo de San Salvador donde (h)a de estar la casa de la comunidad y juzgado de los dichos alcaldes los quales tengan hecho su asiento en alto para hazer e oyr justicia y en ella asistan cada día por la mañana dos horas oyendo los pleitos de los yndios e haziendoles justicia hasta que los d(ic)hos pleitos y negocios cesen y si no los pudieran acabar por la mañana oyan también de justicia en el d(ic)ho asiento las tardes de manera que los litigantes tengan buen despacho y no estén detenidos y si los d(ic)hos / (f.6v) alcaldes se hallaren juntos en el d(ic)ho asiento entrambos hagan la audiencia cada uno por si en la manera que dicho es... (en Rostworowski ibid: 133)

No es ésta, por cierto, la imagen que nos hemos formado de los *kurakas* con sus *tianas*, en la intermediación o en la administración de justicia (tan burocratizada y reglamentada en el caso europeo). Por otro lado surge también una discrepancia en la constancia del uso de la *tiana*, que se opondría a un uso "por horas" del trono. Por último, una diferencia más, importante también: el "trono" y la aplicación de justicia implícita no conllevarían un carácter emblemático, como sí lo hacía la *tiana*. Es posible distinguir dos concepciones distintas, entonces, del asiento desde el cual se podía aplicar justicia; y es que, como veremos más adelante, la misma concepción de "justicia" es diferente.

Los españoles aceptaron rápidamente el uso de las *tianas* por parte de los *kurakas*, como uno de los emblemas de su cargo². Sin embargo, pronto fue reemplazada en cuanto insignia por la vara, mucho más española. De allí que las menciones a un asiento, como emblema de un cargo nos parezcan más andinas que europeas.

De manera que podríamos establecer ciertas regularidades en el uso de la *tiana*, que permiten sentar una base importante para un análisis posterior. El uso permanente que se le daba, su posición neutral, su papel legitimizador, su posible asociación con la aplicación de justicia (aunque éste sea un concepto que posteriormente deba ser clarificado), su papel diferenciador (entre autoridades y grupo social) y el eje corporal o "gestual" por el cual aparecían representadas esas diferencias, son

2. Ya en 1568 se "hacía sentar" -oficialmente- a Chuplóngon en Cajamarca, en una *tiana* como señal de su condición de "cacique y señor principal".

los elementos que nos parecen más constantes de los que hasta el momento se han revisado.

¿Todos los *kurakas* tenían derecho a usar la tiana?. El que entrega la información más completa al respecto es Guaman Poma, quien se refiere a las *tianas* como un emblema o insignia de los *kurakas* sin mencionar una zona geográfica exclusiva para su uso, o una posesión limitada a ciertas jerarquías. En el cuadro 3 se puede apreciar que Guaman Poma se preocupó más de intentar establecer una jerarquización en cuanto al tipo de *tiana* que le correspondía usar a cada dirigente étnico, que cuestionar el derecho que cada uno podía tener para usarlas. En efecto, este cronista indígena no niega el uso generalizado del asiento, sino que intenta establecer una pauta sólo en cuanto a la forma del mismo y su material, correspondientes —estos— a diferencias jerárquicas establecidas. Por otra parte, en el mismo texto se refiere a los *piscacamachicoc*, que tendrían a su cargo a cinco “tributarios” y que también poseían una *tiana*, aunque fuera de “paja”. Sería correcto pensar que, más abajo de los *piscacamachicoc* en la escala jerárquica, ya no había nadie y que por lo tanto, todo aquel que disponía de una cuota de autoridad en cuanto al gobierno —al menos— en los Andes, tenía acceso (en el discurso) a la posesión de ese artefacto.

Cuestión que se reafirma con la información entregada por Iñigo Ortiz de Zúñiga, durante su visita a Huánuco:

...dice que los caciques sucedían de padre a hijo faltando hijo a hermano y faltando hermano el pariente más propincuo y que ningún cacique se entraba en el señorío hasta ir al ynga su principal el cual dicho ynga hallándole hábil y suficiente para ser cacique *le daba la tiana que es el asiento* y de allí quedaba señor de su cacicazgo y si no era para ello se nombraba otro de los hermanos y parientes más propincuos que fuese hábil para ello *y le daban tiana y señorío y esto se hacía asimismo con todos los otros principales de pachacas y de mas o menos indios...* (f.21v; Ortiz de Zúñiga 1972: 46, t. I., cursiva nuestra)

Como se puede apreciar, y nos parece una constante, en este conjunto significativo las jerarquías serían significadas a través de un uso diferenciado de ciertos materiales del objeto —y tal vez de su diseño— y no en términos de su posesión (cuadro 4).

En favor de la tesis de su empleo por parte de todos los dirigentes étnicos y de la dispersión geográfica que alcanzaría, hablan los datos que poseemos —por otros textos y documentos— sobre *kurakas* que son

CUADRO 3
LAS DISTINTAS JERARQUIAS DE DIRIGENTES ETNICOS SEGUN
GUAMAN POMA Y LOS TIPOS DE *TIANAS* QUE LES
CORRESPONDIA USAR (1936: 453 [455] y ss.)

KURAKA	JERARQUIA	TIPO TIANA USADA
Inka	Todo el Tawantinsuyu	de oro; un codo más de alto
Capac Apo Guaman Chagua	segunda persona del Tawantinsuyu	de plata; más alto de un codo
Capac Apo Guaman Poma	primeras personas de los suyus	de estaño; menos de un codo
Apo una provincia	primeras personas de alto de un codo	de palo pintado;
Huno Apo	10.000 tributarios	de palo llano y la boca pintada; medio codo
Kuraka	guaranga	de palo llano sin pintar; un palmo y un gеме de alto
Kuraka	piscapachaca	de palo; un palmo de alto
“Cacique de merced”	no tiene	chiuca de caña de monte
Mandón, aylo camachicoc o pachacamachicoc	100 tributarios	de palo llano; cuatro dedos de alto a manera de plato
Piscachunga-camachicoc	50 tributarios	socos de caña de monte
Mandoncillo; chuncacamachicoc	10 tributarios	matara de heno, coho
Piscacamachicoc	5 tributarios	de paja, llamada chilloua

- 1) *Codo*: equivalente a la distancia entre el codo y la punta de la mano, el *codo real* equivalía a 33 dedos, es decir a 57,4 cm.
- 2) *Palmo*: o *palma*, medida de 21 cm. o la cuarta parte de una vara, también equivalía a doce dedos.

CUADRO 4
MATERIALES DE LAS TIANAS

MATERIAL	TAMAÑO	FUENTE
Oro	más de un codo	Guaman Poma
Plata	más de un codo	Guaman Poma
Estaño	menos de un codo	Guaman Poma
pajas plata y oro	---	Murúa
palo pintado	un codo	Guaman Poma
palo llano-boca pintada	medio codo	Guaman Poma
madera colorada	---	Pizarro
Palo llano sin pintar	un palmo, un gеме	Guaman Poma
palo	un palmo	Guaman Poma
palma negra	---	Murúa
palo llano	cuatro dedos	Guaman Poma
chiuca de caña	---	Guaman Poma
paja de colores finas	---	Murúa
socos de caña	---	Guaman Poma
matara de heno	--	Guaman Poma
paja chilloua	---	Guaman Poma

mencionados en posesión de tianas. El cuadro 5 nos ayuda a aclarar un poco más esto. Según nuestra información, en términos jerárquicos era usada tanto por un *kuraka*, principal de siete *waranqas* (la totalidad de un grupo étnico), como por aquellos que solo eran *kurakas* de una *waranqa* y aún por las segundas personas de esas *waranqas*. En lo que se refiere a la dispersión geográfica, en el extremo norte podríamos ubicar a los *kurakas* de Cajamarca como individuos para quienes tenemos ese tipo de información y, en el sur, al *kuraka* de Tacna (aunque la información sea más tardía); hacia el oriente, encontramos referencias en la zona del lago Titicaca, en Pakaxes. Su contrapartida geográfica está dada por la presencia de *tianas* como emblema tanto en la costa norte (Trujillo), como en la costa sur (Ica).

CUADRO 5
LA DISPERSION GEOGRAFICA DEL USO DE LAS TIANAS,
SEGUN ALGUNOS DOCUMENTOS, Y LAS JERARQUIAS
DE SUS POSEEDORES.

KURAKAS	AÑO	REGION	JERARQUIA
Antonio Auqui-paucara	Taw.	Andamarcas	segunda persona-Hanan Soras
Xulca Poma	Taw.	Huaylas	segunda persona guaranga Ichoc Chonta
Carua Rimanga	1535	Huaylas	segunda persona guaranga Ichoc Chonta
Hernando Anicama	1561	Ica	primera persona de Lurin Ica
Alonso Chuplingón	1568	Cajamarca	kuraka principal del grupo étnico. 7 guarangas
Diego Chimoy	1579	Saña-Trujillo	kuraka de tres parcialidades. aprox. 1.000 tributarios
Diego Canqui	1589	Pakaxes	primera persona de Caquingora, Urinsaya
Pedro Vilcanacari	1593	Andamarcas	segunda persona, Hanan Soras
Francisco Tamtaxaxas	1596	Cajamarca	kuraka de la guaranga de Chontal
Cristobal Rupay-	1597	Cajamarca de Payac	kuraka de la guaranga caca
Pedro Quea	1646	Tacna	kuraka principal

Fuente: A. Auquipaucara (BN A-371, f. 8); P. Vilcanacari (ibid, f.31); D. Chimoy (AGN Leg. 43, c. 39, f. 189); A. Chuplingon (AGI Lima 128 f. s/n); C. Rupaycaca (BN A-14 fs. 74 y ss.); F. Tamtaxaxas (Ibid. f. 50); H. Anicama (BN A-41, f. 15v en Rostworowski 1977); Xulca Poma (AGN Leg. 2 c. 19, f. 44); Carua Rimanga (ibid. f. 50); D. Canqui (en Rivera y Platt 1978:120); P. Quea (Cúneo Vidal 1977: 338-39, t. I).

En la misma zona del lago Titicaca, en Tiwanaku, unos informantes indígenas, conocedores de la codicia de su encomendero Juan de Vargas, le dijeron que entre los edificios había grandes tesoros, los que al ser encontrados y desenterrados por éste, consistieron en "muchas tinajas llenas de ropas muy finas de *cumbi*, *tianas* y cántaros de plata, cantidad de chaquiras y bermellón..." (Cobo 1964:198, t. II). Esto junto con corroborar esa dispersión permite, tangencialmente, entrever el alto valor que se les asignaba en cuanto objetos.

Resumiendo, podemos apreciar que, como una de las insignias de los dirigentes étnicos, las *tianas* podían ser encontradas en una extensa zona geográfica y su uso era reconocido como algo común a los diversos niveles jerárquicos, aún cuando la cuota de autoridad de que se pudiera disponer, como en el caso de los *piscacamachicoc*, fuese probablemente mínima.

Sin embargo, en todo ello, percibimos también sugerencias de que las diferencias de rango no han sido olvidadas, sino que habrían sido expresadas más bien por las dimensiones y calidades del objeto³.

Resumiendo esta primera aproximación, señalemos que el énfasis en una utilización más o menos permanente (¿como parte del sistema signifiante?), nos brinda la posibilidad de reconocer en sus poseedores a individuos que detentaban algún cargo. Este uso constante se extendía desde que el individuo era nominado como *kuraka* hasta después de su muerte, abarcando inclusive los ritos funerarios que se le dedicaban.

El asiento comportaría también una asociación con la aplicación de justicia. Esta relación pareciera estar muy vinculada a otra de las características del empleo de la *tiana*, que ya notamos y destacamos: un acento dirigido hacia lo neutral, lo no marcado, que nos parece evidenciado por la posición central o liminal (en un extremo), que ocupaba aquel que la usaba y que en principio tendría alguna relación con las funciones de intermediación o de mediación que eran asignadas a la autoridad. El mecanismo diferenciador que establecía la *tiana*, no operaba solamente en función de la posesión o carencia del objeto, sino que se hacía notar

3. Por desgracia, éste parece haber sido un artefacto que, por razones que ignoramos, no ha llamado la atención de los arqueólogos, lo que ha significado que no podamos recurrir a ellos para obtener una información más detallada del mueble y de su probable dispersión geográfica. En Menzel (1976; 1977) pudimos encontrar algunas referencias gráficas (fig. 1).

también en un juego de actitudes corporales, de las cuales la más evidente parecería ser la que se establecía en cuanto a la posición física adoptada al sentarse y a la altura en que quedaban aquellos que ostentaban un derecho de uso en contraste con aquellos que carecían de él.

Las plumas

Con estos objetos el problema de la documentación se tornó de improviso difícil y complejo. Lo primero que entreveremos es una dispersión y variedad en cuanto a los usos que se daba a las plumas, en los más variados contextos dentro de la sociedad andina. Por otro lado, su significación pareciera provenir de otros sistemas significantes, distintos entre sí, los cuales desconocemos por completo.

Esto se percibe con más claridad, por ejemplo, en el problema de la posible significación que otorgaría el color a cada pluma; en este caso, se trataría de todo un sistema del cual se han tomado elementos para incorporarlos al signifiante "pluma"⁴; algo similar ocurriría con las especies de las cuales provienen las plumas; cada tipo de pájaro está ordenado en un sistema de clasificaciones y taxonomías que también le otorgan significación propia y del cual, en estos momentos, ignoramos todo⁵.

Cuando pensamos en la *tiana*, ella podría presentárenos como un objeto ya elaborado, una especie de 'producto final', cosa que no ocurre con las plumas; éstas constituyen más bien parte de los materiales que hacen la base de los objetos más elaborados, su substancia; los trajes ceremoniales, por ejemplo, o el "quitasol" (el *suntur paucar*), que mencionan Santacruz Pachacuti y Murúa. Y entonces aquí había diferencias importantes que considerar; el problema de los colores, por más que no sea nuestro objetivo, debe ser considerado puesto que influye en este elemento del conjunto emblemático. Es obvio, sin embargo, que además todo esto está tremendamente supeditado a la calidad y cantidad de la información.

4. Sobre el color como sistema de significación en los Andes, ver Cereceda (1978) y Flores Ochoa (1978).
5. Las lógicas clasificatorias otorgan a cada especie atributos y características propias, organizando y agrupando de manera diferente en cada sociedad los materiales con los cuales operan (Lévi-Strauss 1964). Desgraciadamente en este caso se trata de un sistema clasificatorio que pareciera haberse perdido casi totalmente. Se trata de una limitante contra la cual nada podemos hacer.

Las plumas tampoco pueden ser apartadas de otra de sus fuentes de significación: las aves a que pertenecen, que no solo están clasificadas y, por ende, poseen de partida una serie de valoraciones que ignoramos completamente, sino que, además, podrían serles atribuidas características mágicas, que sin lugar a dudas influirían a su vez en las plumas como significantes.

En el Templo del Sol en la isla del Sol, en el lago Titicaca, por ejemplo, para llegar a la peña y adoratorio, había que pasar por tres puertas llamadas sucesivamente *Pumapunku*, *kentipunku* y *pillcopunku*. El picaflor, o *q'enti* daba su nombre a la segunda, "por estar matizada toda de plumas de tominejos a quien ellos llaman kenti" (Ramos Gavilán 1976 [1621]: 48). En las dos primeras puertas se realizaban rituales de "expiación de pecados" y "renovación de devoción". De *pillcopunku*, la tercera puerta, llamada también "puerta de esperanza, estaba adornada con plumas verdes de un pájaro muy estimado que se trae de los Chunchos llamado Pillco, que hace muchos visos..." (Ramos Gavilán *ibid.*: 49).

La importancia de las especies de aves y sus plumas se advierte muy marcadamente con el ejemplo del *pillco*, también descrito como un ave andina, colorada o de colores tornasolados⁶, aparentemente muy apreciada por sus plumas. Al menos así lo describe González Holguín:

Apillco ppichiu. Vn paxaro de los Andes colorado preciado por las plumas. Pillcom canqui. Tan estimado eres como el Pillco, o camantira hina. Que es otro de biuas colores. (González Holguín 1951: 285)

Ppichiu era un pájaro pequeño (Anónimo 1951: 70). Pero el ave le da su nombre a unas andas del *inka* (como veremos más adelante, varios de estos vehículos tenían nombres), de acuerdo —probablemente— a características de su diseño, pero también por algunas cualidades mágicas que se le atribuían (Avila 1975:104). *Pillcorampa*, en este caso, era el nombre de las andas con las que el *inka* iba a la guerra (Guaman Poma 1936: 332 [334]); transporte al que el cronista indio —además— asocia a la 'velocidad'. Y sin embargo, en la representación gráfica que hace de las andas, éstas carecen de plumas (fig. 14). ¿Por qué *pillco*, entonces? Si no son las plumas ¿es algún atributo de esa ave el que está operando allí y si es así, cuál?. Preguntas todas, por el momento, sin respuesta.

6. González Holguín (1952: 285); Molina (1959: 51); Anónimo (1951: 70).

Pero hay más aún. También había una ceremonia cuzqueña: *Pillcoyaco* (Molina 1959: 51), y esta vez sí se usaban en ellas las plumas de *pillco*, que eran enterradas en un *sanco* caliente puesto en la cabeza del *inka* y de la *coya*. Parecería claro que en todo esto debemos mirar el sistema de clasificación de las aves. Sin embargo, como lo dijimos líneas atrás, las plumas sólo parecieran haber "tomado" de ese sistema ciertos significados, así como han incorporado significados del color; ¿qué relación podría guardar todo esto con las autoridades étnicas?. Algunos datos plantean una posible relación.

Entre los bienes de prestigio que aportó al matrimonio Cosa Vanunchipac, como parte de su dote al casarse con don Pedro Angasnapon, en Cajamarca, se cuentan entre otras cosas, las plumas:

Yten si saven que quando la dicha mi madre se casso con el dicho mi padre trajo cantidad de obejas e carneros de la tierra e mucha cantidad de rropa de la tierra guarnecida de mucha chaperia de plata y camisetas de cumbi e muchos plumajes e casa e chacras e algunas pieças de plata e oro e otras muchas cosas... (AGI Lima 128, f.3r)

En la lista, las plumas no parecen ocupar un lugar preponderante ni mucho menos emblemático, pero sí se hacen constar como parte de los bienes de los *kurakas*. Y como bienes, las plumas podrían aparecer más claramente relacionadas con los dirigentes étnicos:

Sesto vecita en esta calle del sexto que son muchachos de edad de doze años, o de diez y ocho años, que se dizen, mactacona a estos dichos les enbiaua a los ganados a guardar y allí coxian con lazos y ligas a los paxaros llamados uachiua, yuto, quiuyo tacami, auas, recrec y hacian de la carne petaquillas y las plumas las guardaban para los yngas y capac apoconas y para capitanes, tenia este oficio. (Guaman Poma 1936: 205 [207])⁷

Nos parece posible pensar en que las plumas, por un "valor" que sólo podemos intuir, podrían haber sido consideradas como de propiedad preferencial de parte de los señores étnicos. En esto coincidimos con

7. Esta misma situación, pero a nivel de grupos étnicos, se percibe en las visitas de 1549 y 1562 a los Chupachos. En la primera de ellas, los *kurakas* declaran disponer de 120 indios para la recolección de plumas para el *inka* (Ortiz de Zúñiga 1967 [1549]: sf. 167r), lo que también se percibe en algunas declaraciones, como las de f. 24r y 29v de la visita de 1562 (*ibid.* 1967). Lo mismo ocurría al parecer con los lupaqs quienes en varias oportunidades declaran al visitador recolectar plumas para el *inka* (Diez de San Miguel 1964 [1567]: f. 18v; 38v).

Millones y Schaedel (1980), fundamentalmente por la incidencia que tenían en todo aquello que tuviera carácter ritual o ceremonial. En efecto, una de las características de éstas es su uso en los trajes ceremoniales, como parte del tejido. En este sentido, y a partir de la síntesis que realizan los autores citados se puede plantear también su uso en diversos objetos y contextos asociados a los *kurakas*.

Empecemos por pasar revista a las descripciones de vestidos y adornos usados en época imperial, especialmente cuando la nobleza debía vestir en ceremonias de importancia: durante el mes de diciembre en las fiestas que Molina (1959: 82, 86) llama Mochayacati y Chocano, se describen tocados de plumas que se sujetaban con el llautu, y que en uno de los casos (Chocano) era de color blanco y pertenecían a unos pájaros que se llamaban tocto. En otro lugar se menciona las plumas del guacamayo (ibid:84) que llaman "capaticas". Y en otra ceremonia, esta vez realizada en agosto (ibid:51) las plumas de un pájaro llamado pilco, eran incrustadas en una masa de maíz caliente que se colocaba en las cabezas del Inca y de su esposa. Todo esto en homenaje a "la guaca llamada Huanacaure" (ibid: 51). Aparte de las ceremonias, el tocado oficial de los gobernantes y el clero incluía plumas de corequenque, así como de aves selváticas. (Millones y Schaedel 1980: 65)⁸

Murúa da abundante información sobre este uso casi preferencial que la élite andina hacía de las plumas. Eran usadas en los ropajes al extremo de que una de las categorías textiles era "tticallicumi, ponerse plumajes" (González Holguín 1952: 634). Muchas descripciones de trajes ceremoniales reiteran la presencia de plumas:

...se vestían los malos ministros y licenciados de sus vestidos ricos, que eran de plumas de pájaros muy vistosos, e iban recibiendo las ofrendas... (Misión de las provincias... 1919: 186)

...los quales lo baylaron abiendose bestido muchas camisetas de cumbe, plumerías y otras cosas que para el dicho efeto tienen diciendo e inbocando en lo que desçian las cosas arriba referidas açiendo otras cerimonias... (A.A.L. sec. Idolatrías, leg. 4, exp. 4, f. 1)

Aparentemente, insinuando una relación que por ahora no podemos desentrañar, las plumas tejidas como los textiles eran, al igual que los tejidos, ofrecidas como importantes piezas sacrificiales:

8. *Mochayacati*, una ceremonia en la cual las plumas son importantes, ¿una asociación más entre plumas y *mocha*?

Ofrecían plumas de diferentes colores, blancas, amarillas, berdes, azules y coloradas, las quales trayan de los andes llamadas paucar pillco y parihuanas. (Murúa 1962: 106, t. 2)

Aunque podemos visualizar algún tipo de relación tanto en la propiedad como en el uso de las plumas, por parte de las autoridades étnicas, las preguntas siguen surgiendo. ¿Y la forma de éstas, no aportaría también alguna otra significación?

Descubrimos que este aspecto es tremendamente sugerente en cuanto a su uso como parte de los emblemas de los *kurakas*. Las plumas llamadas *tocto* se han mencionado durante la investidura del *inca*, y Molina (1959: 81) también las nombra durante la ceremonia llamada *chocano*. Ahora bien, hay otras referencias a plumas llamadas *hastotuctu* o *astotocto* (Duviols 1976: 45).

Reiterando una relación posiblemente estrecha entre las plumas *tocto* y las autoridades, Pizarro señala la importancia de su empleo en los rituales de investidura inkaica:

Estas plumas que digo con que les juraban llamauan ellos *tocto*: eran de unos pájaros que se criauan en los despoblados frios. Llamáuanse estos pájaros *yuco* (33), y por otro nombre *guallatas* (34). Esta ceremonia vide yo en el Cuzco quando entramos la primera vez allí que los naturales alçaron por señor a Mango Inga... (Pizarro 1978: 242)

Buscando referencias que nos permitieran precisar qué tipo de plumas eran las llamadas *tocto* y en que consistía su diferencia con la denominada *hastotucto*, nos topamos, con sorpresa, con la definición de Arriaga:

Altoptuctu son una plumas coloradas y de otros colores de huacamayas o de otros pájaros de los Andes que llaman asto; que tucto, quiere decir pluma o cosa que brota. (Arriaga 1968: 211)

¡De manera que *tocto* es aquello que brota! es entonces una cualidad de la pluma, más no la pluma. En efecto:

Tocto, aueja que haze miel, o la miel *Tocyani*, rebentar, brotar el arbol, abrirse la flor, salir el pollo del hueuo. *Tocyachini*, hazer reuentar, sacar pollos, descubrir lo secreto, o echar la palabra de la boca, o hablar los niños. (Anónimo 1951: 84)

Un árbol que revienta (¿que reverdece?), o un niño que habla, es decir al que recién le están empezando a surgir, a brotar, las palabras,

son también *tocto*. ¿Y por qué entonces estas plumas en los trajes y atuendos ceremoniales? ¿por qué en las insignias y como insignias? ¿por qué ellas y no otras son especiales para los “juramentos” al *inka*?

Las plumas aparecen dentro de los contextos señalados, siendo usadas no sólo por miembros masculinos de las élites gobernantes. Se menciona que una de las *coyas*, Ipahuaco, “en al palacio donde biuía tenía infinitas aues para sacar plumas dellas” (Murúa 1962: 42 t. I) y en los paseos de otra *coya*, esta vez Chimpu Ocllo:

Quando salia fuera de su cassa yba debaxo de un palio de plumas de diuersos colores con mucha argenteria colgando [...] delante della yban sus criados de dos en dos, poniendo mantas en el suelo porque no pissase la tierra. (Murúa *ibid*: 39, t. I)

Resulta interesante esa relación que guardarían con lo femenino o con lo que posee esa connotación. Eran las *coyas* las mencionadas como poseedoras de las plumas y es la mujer de Angasnapon, en Cajamarca, la que no sólo las aporta como parte de la dote, sino que es también considerada como su “propietaria” (AGI Lima 128 f. 4v) (fig 15).

Las trompetas

Profundizar las trompetas significó toparnos con un problema similar al de las plumas. Si bien la relación de estos instrumentos con los *kurakas* aparece relativamente más documentada, figuraban también en varios otros contextos ceremoniales, en los que la presencia de una autoridad no es tan clara.

Pero ¿de qué instrumentos se trata? Durante los rituales de desplazamiento se mencionan trompetas o unas flautas “que llaman *chiuca*” (Murúa 1962: lám. xxx); asimismo en el mito de Naimlap (que se ha convertido en un verdadero “mito de referencia”) se menciona a un “trompetero” o “tañedor de unos grandes caracoles” (*Quepa* y *Wayllaquepa*, respectivamente).

En la fig. 9 se representa –igualmente– a tañedores de caracoles acompañando a quien suponemos tenía la autoridad. Ahora bien, las formas que las trompetas tenían son sumamente variadas (fig. 16), lo que nos hace suponer que su significación principal podría no residir allí. Las trompetas, como las *tianas*, parecían implicar, ya que no tanto un

problema de morfología, si una actitud corporal que podría transformarse en signifiante. Como primera cuestión, debían ser sopladas para producir sonido y esa acción parece ser importante por sí misma:

De como el ynga sacrificaua a su padre el sol con oro y plata y con niños y niñas de dies años que no tuviesen señal ni mancha ni lunar y fuesen hermosos y para eso hazia juntar quinientos niños de todo el reyno y sacrificaua en el templo de Curicancha que todas las paredes estaua uarnecida de oro finisimo y en lo alto del techo estaua colgado muchos cristales y a los dos lados dos leones apuntando el sol alumbraua de las uentanas claridad de los dos partes soplauan dos yndios y se confeauan el viento del soplar y salia un arco que ellos le llaman *cuyebi* y allí en medio se ponía el ynga... (Guaman Poma 1936: 262 [264] y ss.)⁹

A partir de esto se abre un vasto campo de significaciones que podría ser incorporado al emblema “trompetas”. Se nos sugieren de inmediato varias posibilidades analíticas. Por una parte, el “viento” o el “aire” como categoría signifiante y, por otro, el sonido. González Holguín recogió algunas expresiones que plantean la cercanía de ambos aspectos:

Chiuuiniichini chiuuiniichini. Silvar o resonar el ayre en las hojas que menea.

Chiuuiniin huaytan. Quando resuena el ayre o viento solo por si silua.

Anchachiniuuiuk huayrampurín. Haze un viento que silua.

Chiuuiniin. Hazer ruydo o sonido las hojas.

(González Holguín 1952: 115-116).

El viento, como atributo, es una característica reconocida de muchas *wak'as* o divinidades andinas. De Wari se decía, por ejemplo que era “como un biento fuerte y grande” (Duviols 1973: 156) y sólo con Pariacaca se puso a soplar el viento: en la región antes de la divinidad no había viento (Taylor 1980: 49). La *wak'a* Cañacuay, para hablar con

9. Cereceda (1987: 212 y ss.), en una condensada y sugerente revisión de algunos de los contenidos del arcoiris, ha señalado ciertos elementos que nos interesan particularmente: a) su asociación a lo mágico y lo sagrado, situaciones en las cuales los mitos vinculan a autoridades, divinidades o inkas con el arcoiris; b) su condición de “extremo peligro” que hace de él un ser ambivalente, una *wak'a* y c) su condición de “aire”:

No solo dá la impresión de trasladarse rápidamente de lugar sino de mostrar a veces el espectro completo, otras tan solo una parte, o aparecer como un arco doble. Esta condición liga al arcoiris a los colores confusos e inestables de las aguas ‘de colores’, de las nubes en las tardes, de las telas como el tornasol... Aguas de colores, luces de la tarde, sedas y terciopelos de visos cambiantes, son considerados altamente peligrosos... (Cereceda 1987: 213)

Inka Yupanqui, "entró con un rruído de viento", atemorizando a los presentes (Santacruz Pachacuti 1968 [1613]: 292) y, por dar otro ejemplo, Arriaga menciona que al intentar destruir una *wak'a* (que lamentablemente no identifica), "se levantó tan gran viento y con tan gran ruido que parecía que hablaba [...] El aire arreció de manera que las cruces se quebraron" (Arriaga 1968: 226). Pareciera que los juegos de la representación de las relaciones entre *wak'as* y *kurakas* acudieran, una y otra vez, a diferentes significantes, a distintas expresiones.

Verónica Cereceda (comunicación personal), ha planteado que una de las características que podrían diferenciar las trompetas de otros instrumentos andinos es su aparente "no modulación", habría que pensarlas como un instrumento que, musicalmente, es continuo y no se afina. A la posible oposición "modulado-no modulado" del sonido, deberíamos agregar las jerarquizaciones del sonido, nuevo aspecto significante. Recientemente, durante su trabajo de campo, nuestro colega Ricardo Valderrama (comunicación personal) notó que en la comunidad de Poques (Cuzco), dentro del sistema de cargos, tres "regidores" actúan de trompeteros del alcalde-vara, quien les entrega los *pututus* (que igualmente son "no modulables"). Estableció una jerarquía rígidamente mantenida, tanto en la secuencia seguida para tocar los *pututos* como en el que cada uno de ellos tenía un sonido diferente, de los cuales el más grave era considerado jerárquicamente el mayor y el más agudo el menor; asimismo, se considera que cada uno de estos *pututos* está relacionado a un cerro-*wak'a* en particular.

De manera que deberíamos considerar, como aspectos para un análisis posterior, "soplar", "viento" y "sonido" al menos, con lo corporal que queda implícito en el primer elemento señalado y sin excluir las posibles significaciones expresadas en los materiales, la tipología o la morfología, cuestiones que por ahora quedan fuera de nuestras posibilidades.

¿Cuál es el comportamiento de los *kurakas* frente a estos instrumentos? Ya mencionamos a Gonzalo Millón, *kuraka* de Reque, que fue despojado de su cargo por el encomendero y a quien le fueran arrebatadas sus insignias: las trompetas y la taberna¹⁰. Para este dirigente étnico, aparentemente lo uno implicaba la pérdida de lo otro; como que no pudiese hacer efectivo su cargo y su dignidad si no tenía las insignias.

10. Ver nota 15, capítulo II.

Lógico sería, entonces, su reclamo y la exigencia de su devolución; en una línea similar de pensamiento parece moverse también el *kuraka* de Lurin Ica, don Hernando Anicama, que junto con traspasar en "herencia" su cargo a su hermano, le entrega todas sus insignias entre las que se encuentran las trompetas.

Sin embargo, otro *kuraka*, don Francisco Yauyi de Collique, expresa un desinterés que contrasta con lo que habíamos venido expresando: "Yten declaro que tengo dos trompetas de cobre vendanse o hagan mis albaceas lo que quisieren dello". (BN A-185, f.21v), esto en 1564. ¿Estaban acaso perdiendo su importancia estos emblemas en cuanto símbolos de la autoridad, al menos en la región limeña?. Francamente ignoramos la respuesta a esta situación. Lo único que sabemos hasta aquí y que nos parece puede aportar un poco de luz al respecto, es el carácter aparentemente personal que tenían los emblemas. No hay que olvidar que los *kurakas* eran enterrados con sus *tianas* y no hay razón para suponer que no lo fueran con todas las insignias de su dignidad. Puesto que aparentemente la muerte física de un dirigente no implicaba su ausencia en los rituales del grupo étnico, éste pareciera haber conservado las insignias de su estatus. Algo similar plantean el cronista Pedro Sancho y Pedro Pizarro:

... cada señor difunto tiene aquí su casa de todo lo que le tributaron en vida, porque ningún señor que sucede (y ésta es la ley entre ellos) puede después de la muerte del pasado tomar posesión de su herencia. Cada uno tiene su vajilla de oro y de plata, y sus cosas y ropa aparte, y el que sucede nada le quita. Los caciques y señores muertos mantienen sus casas de recreo con la correspondiente servidumbre de criados y mujeres, y les siembran sus campos de maíz, y se les pone un poco en sus sepulturas... (Sancho [1533], citado por Silva 1981: 56)

Estos señores [los inkas JLM] tenían por ley y costumbre que el señor que dellos moría le embalsamauan y le tenía enbuelto en muchas rropas delgadas, y a estos señores les dexavan todo el servicio que auían tenido en vida, para que les siruiesen en muerte a estos bultos, como si estuuieran viuos: no les tocauan su seruiçio de oro ni de plata, ni en cosa ninguna que tuuiesen ellos ni los que les seruían, ni en la casa, antes les dauan mas, y tenían señaladas prouinçias que les diesen sustento.

El señor que entrava a gobernar se auia de servir de nuevos criados; las vaxillas auían de ser de palo y de barro hasta tanto que las hiziesen de oro y plata, y siempre se aventaxauan los que entrauan a gobernar, y por esta causa ubo tanto tesoro en esta tierra, porque, como tengo dicho, el que çuçedía en el rreyno siempre se auentaxaua en hazer mayores vaxillas y casas;... (Pizarro 1978 [1517]: 52)

Desde este punto de vista, las trompetas de Yauyi ya habrían perdido valor para su sucesor, quien debería tener las suyas propias. Estamos concientes de que ésto significa tener que explicar por qué, en esa misma lógica, Anicama había dejado a su hermano sus insignias como parte de la transmisión del cargo. Es posible, sin embargo, que una u otra actitud sean resultado de las presiones hispanas sobre los mecanismos y formas de sucesión.

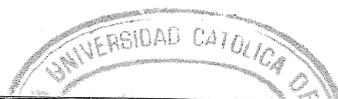
Es más fácil documentar el uso de las trompetas en diferentes rituales que su uso en forma exclusiva de parte de los *kurakas*. Como se ve en el cuadro 6, la lista de aquellos dirigentes étnicos para los que pudimos detectar el uso o posesión de ese instrumento es francamente breve. Aparte del ritual de desplazamiento y de los testamentos, en los que hay constancia expresa de su posesión, los datos etnográficos al respecto son muy pocos en cuanto a este tipo de referencias.

El carácter de la información obtenida sobre las trompetas, permite sugerir un tipo de relación entre ellas y las plumas en la que inicialmente no habíamos pensado. Ambas eran usadas en diversos rituales, tanto propios a la autoridad como de otro tipo. Tenemos la intuición de que los rasgos emblemáticos en las plumas y en las trompetas pudieran ser más "débiles" que en las *tianas*; que éstas últimas tuviesen una relación más estrecha, más cargada si se quiere, con la imagen misma de la autoridad. ¿Y qué hacían entonces las plumas y las trompetas?

Pareciera que ellas hubiesen sido tomadas de otros sistemas de significación, más generales tal vez, para formar una "frase", una nueva articulación cuyos significantes reforzaran o influyesen de una manera determinada en los signos y los emblemas de la autoridad.

Una primera significación aparece de la relación entre plumas e instrumentos con relación a las *tianas*: como ya lo sugerimos, la oposición emblemas "marcados" (*tianas*)/emblemas "no marcados" (plumas + trompetas), permite estructurar una diferenciación que pudiera ser importante.

Ambos emblemas "no marcados" permitirían, asimismo, la posibilidad de articular otras significaciones a partir de algunos de sus contenidos. En las plumas hemos observado la posibilidad de atribuirles, como uno de sus contenidos, lo femenino, producto de su "posesión" privilegiada por parte de las mujeres. A las trompetas también podría atribuirseles un contenido sexual, de acuerdo al mismo procedimiento



CUADRO 6
ALGUNOS *KURAKAS* DOCUMENTADOS COMO POSEEDORES DE TROMPETAS Y SU DISTRIBUCION GEOGRAFICA Y JERARQUICA

KURAKAS	AÑO	REGION	JERARQUIA
P. Anagasnapon	Tawanti-suyu	Cajamarca	Segunda persona del grupo étnico
H. Anicama	1561	Ica	Primera persona de Lurin Ica
F. Yauyi	1564	Collique	Kuraka principal
D. Caqui	1588	Tacna	Kuraka principal
G. Millón	1595	Reque	Kuraka principal del repartimiento de Reque

Fuente: P. Angasnapon (AGI Lima 128, f. 7v y ss.); H. Anicama (BN A-41, f. 15v, en Rostworowski 1977); F. Yauyi (BN A-185, f. 21v); D. Caqui (Pease 1981: 215); G. Millón (Rostworowski 1961:116)

anterior, por las asociaciones en que se manifiestan y por sus poseedores. En este caso se trata de lo masculino (fig. 17).

Como tenía los Yngas y Capac Apo tambores grandes con que se holgauan y le llamaban pomatinya, y trompeta Guaylla quepa, pototo, flautas pingollo, antara, pipo, catauari, uaroro, quena, quena chiuca, que abia en este reyno mucicas y nucaya de los yungas de cada ayllu para fiestas del Ynga y principales (Guaman Poma 1936: 334[336])

Esta enumeración clasifica a los instrumentos de viento como masculinos, cuestión que el mismo Guaman Poma ratifica en sus dibujos sobre rituales, en los cuales las mujeres únicamente percuten pequeños tamborcillos (fig. 18).

¿Y qué hacía una significación de tipo sexual dentro del contexto de la autoridad? ¿qué tenían que ver los dirigentes étnicos con lo femenino, si es que nuestras observaciones son correctas? ¿qué implicaba esta oposición masculino/femenino? Más adelante intentaremos proponer una

posible lectura de la imagen de la autoridad, que da una primera respuesta a estas interrogantes.

En cuanto a los rituales en los que se mencionaba el empleo de trompetas, parecían cubrir diversos momentos y manifestaciones, algunas más cercanas a los gobernantes, como el *manachico*, en una de cuyas fases:

...traían un carnero llamado *napa*, el cual traía encima de él una camiseta colorada, con unas orejas de oro. Venían junto al dicho carnero, tañendo unos caracoles de la mar horadados, llamados *hayllayquepa* (trompeta triunfal). Traía así mismo un indio el *suntur paucar* (43), que era insignia del Señor... (Molina 1959: 69)

Pero también aparecían en otras ceremonias, en las que la participación de los *kurakas*, como institución al menos (como ya lo señalábamos), no queda tan clara. Por ejemplo, durante los rituales preparatorios para la purificación de los mellizos, destinados a alejar el peligro del grupo en el que aquellos habían nacido. Allí se desarrollaba la siguiente acción:

Mientras tanto, los cinco masas que habían salido antes, atrapaban cualquier *animal* salvaje, aunque fuera un venado pequeño y, en cuanto lo llevaban, hacían salir a los curi a la pampa; y ya eso es otro asunto. Permanecían tocando el caracol, el llamado () *paya*. (Se trata del "huanapaya" [J.M. Arguedas]) (Avila 1975:144)

Y en rituales más colectivos, como los previos a un combate:

Tenían unos caracoles que suenan mucho, y los hacían retumbar y con unos cabazos grandes y de caracoles y ostiones, y aun flautas de güesos de benados. Al pelear se embijaban, para parecer más fieros y terribles a los contrarios. (Murúa 1962: 94 t. II)

Y peleaban con armas que ellos le llamaban chasca chuqui, zuchac sacmana, chambi, uaruaca, conca cuchona, ayri uallcanca, purapura umachuco, *wayllaquepa antara*, y con estas armas se vencían y había muy mucha muerte... (Edad de Aucaruna; cursiva nuestra, Guaman Poma 1936: 64)

Wayllaquepa y *antara*, trompetas de caracol y flautas, son armas, instrumentos de guerra, en este contexto claramente asociados a lo masculino.

Ahora, hay un elemento que pareciera ser común en algunos de los rituales mencionados. Cuando nacen los *curi* se considera que se ha producido una situación peligrosa para el grupo familiar (Taylor

1980:215), y antes de una batalla se ingresa también a un período peligroso o amenazante al menos. En esos contextos se hacía retumbar los caracoles¹¹. Este podría ser un elemento que debiéramos considerar para un análisis posterior.

Las trompetas implican también la convocatoria al ritual, se les asignaría así un papel de comunicadores:

...las trompetas de ordinario de cobre, y algunas veces de plata, y caracoles muy grandes, y otros instrumentos conque convocaban a las fiestas... (Arriaga 1968: 200)

¿Por qué tantos significados posibles y aparentemente tan diferentes, como "peligrosidad potencial" o una amenaza de peligro y "aire" o "soplar"? ¿cuántos otros contenidos había en éste y en cada uno de los demás emblemas, de los cuales ignorábamos casi todo? ¿qué implicaban todos ellos? ¿cómo llegar hasta el fondo de cada uno? Se trata, muy claramente, de objetos cargados de significados, polisémicos, por lo que su análisis se torna extremadamente complejo.

A estas alturas nos parece que el conjunto emblemático articularía una serie de significados y sentidos (aún no claramente percibidos ni precisados), directamente relacionados con sus poseedores, con aquellos individuos con autoridad. ¿No estarían "representando" una imagen de como debía ser la autoridad, al menos sus categorías básicas? Si ello es así, podríamos aproximarnos al concepto (y los contenidos semánticos que podrían hallarse dentro del mismo) sobre la autoridad. Con todos los problemas nuevos que esto implica, nos permitiría tentativamente aclarar el por qué de la importancia atribuida a esas insignias y las razones de su uso constante. Pero aún hay que revisar lo que podrían aportar las andas a todo este tema.

Las andas

Las andas parecen haber sido empleadas exclusivamente durante los desplazamientos ritualizados. No pudimos encontrar otras referencias

11. La posibilidad de que esta interpretación sea acertada se encontraría apoyada por los dibujos de fs. 115 y 284 [286] de Guaman Poma, en las cuales, al representar la prisión de Waskar y una procesión de ayuno y penitencia, respectivamente, dibuja en primeros planos a tañedores de caracoles.

que nos entregaran datos de su uso fuera de ese contexto; de manera que nos hallamos tal vez, ante el más "especializado" de los emblemas de la autoridad. Los demás emblemas eran empleados durante el desarrollo de varios rituales; las andas, por el contrario, parecieran tener un solo contexto.

Intentemos determinar primero los aspectos más generales de su uso. Un primer antecedente discursivo nos llamó la atención. Las andas son un emblema cuyo empleo aparece legitimando a las autoridades aún antes de la existencia de la "actual" humanidad andina. En efecto, Guaman Poma se refiere a ellas ya en la edad de Purunruna:

...y alzaron reyes y señores y capitanes a los dichos legítimos de Uari Uiracocha, le llamaron *capac apo wantouan campauan pacarimoc apo*;... (cursiva nuestra, Guaman Poma 1936: 58)

Los señores étnicos son llamados *Qhapaq Apu wantuwan*, gran señor con *wantu* (un tipo de andas), aún antes del apelativo *pagarimoc Apu*, que tiene que ver con su vinculación al lugar de origen del linaje o de la totalidad del grupo, la *pacarina*.

Es posible que este discurso legitimizador del emblema tenga, a su vez, relación con la imagen proyectada sobre su uso restringido. Con las andas ocurre una situación distinta a la que viéramos sobre las *tianas*; los documentos consultados (tanto aquellos burocráticos como los de los cronistas), coinciden en señalar que los asientos eran "insignias" de los *kurakas*. En el caso del vehículo, por el contrario, encontramos referencias a que el uso de las andas estaría restringido a una élite, compuesta por aquellos señores que ocupaban las más altas jerarquías de los grupos étnicos cuantitativamente mayores o por los más encumbrados funcionarios del *Tawantinsuyu*. No cualquiera podía usarlas. Guaman Poma, el perenne interesado en aclarar para los españoles las fronteras y características de aquella élite de la que alegaba formar parte, en muy terminante sobre este punto:

...y a los dichos Guamanin Apo, Uaranca Curaca, allicacona camachicocuna no les daua el [inka] ranpa ni uanto porque son indios mandoncillos, camachicoc allicac yndios hecho merced a estos nunca les daua cargo grueso... (Guaman Poma 1936: 341 [343])

Lo que quiere decir, de ser correctas estas afirmaciones, que una amplia gama de dirigentes étnicos no tendrían acceso a aquellas. A partir de lo cual, no fue difícil postular, por parte de algunos estudiosos, un

posible carácter puramente suntuario, de privilegio¹². Esta era también una imagen que fue recogida por Murúa:

Las andas no eran permitidas a otro que el ynga y supremo señor, y aquellos caciques y capitanes que, por sus asañas y grandezas en la guerra, abiendo meresido renombre de balerosos, para honrrarlos se las enbiaba el ynga, o les daua licencia de usar de ellas, porque estos solos andauan en andas y tenían facultad de usar de esta magestad, que entre ellos era de grandísima preminen(cia) y estimación. (Murúa 1962: 35 t. II)

¿Cómo sería posible, entonces, considerarlas como emblemas de la autoridad, si no eran usadas por todos los *kurakas*, independientemente de su nivel jerárquico? El cuadro 7 contiene algunos de los datos que encontramos, que reflejan un uso más generalizado y nos parece que posee el suficiente material para poner en duda las afirmaciones de Guaman Poma y Murúa. El primero les negaba a los *kurakas* de guaranga el derecho al uso y no solo a ellos, sino también a los *Guamanin apu*, es decir, a aquellos funcionarios encargados de "una provincia"; el segundo, a todos aquellos que no fuesen el *inka* en persona o los que gozaban de "licencia" especial. En nuestro cuadro resalta que el empleo de las andas era atribuido a *kurakas* de distintos niveles jerárquicos, desde un Millamisan, principal de los pescadores sujetos al *kuraka* de Jayanca, y que no tenía a su cargo sino cincuenta tributarios¹³, hasta el señor de Chincha, principal de todo su grupo étnico. Pero también hay *kurakas* de *guaranga* y segundas personas de las mismas, lo que nos parece implicaba un espectro mucho más amplio que el que fuera planteado por Guaman Poma y Murúa.

Las andas, por otro lado, recuerdan a las *tianas* en cuanto a los informes sobre su dispersión geográfica. Así, nuevamente encontramos a Cajamarca como uno de los puntos de referencia, pero se puede continuar —en este caso— más al norte aún, hasta La Puná, donde el *kuraka* de la isla recibió a los españoles con el "protocolo" adecuado:

Aquel día nos estuvimos allí. E otro día, muy de mañana, vino allí Lampiman, con hasta veinte balsas, con mucha música en su lengua e instrumentos e muchas maneras. La barca en la que él venía, muy entoldada, con muchos paños ricos. Llegado que fue al puerto, lo sacaron en hombros. (Ruiz de Arce 1968:417, t. I)¹⁴

12. Rostworowski (1961; 1977b); Rivera y Platt (1978).

13. De la Gama, Sebastián; Visita de Jayanca, f. 276r; en *Historia y Cultura* 8 (1974: 225).

14. Este dato lo ponemos sólo como referencia de una posible dispersión del emblema. Lo que no quiere decir que supongamos —por su sola mención— la presencia del conjunto

CUADRO 7
DISTRIBUCION JERARQUICA Y GEOGRAFICA DEL USO
DE LAS ANDAS COMO EMBLEMAS DE LOS KURAKAS
(+) FECHA APROXIMADA

KURAKAS	AÑO	REGION	JERARQUIA
1. Kapaq Apu Wamanchawa	Taw.	Cuzco	"Virrey" del Inka
2. ?	Taw.	Cuzco	mayordomo guarda ropas
3. Fernando Ayavire	Taw.	Charcas	principales del grupo étnico
4. Carua Rimanga	Taw.	Huaylas	kuraka de la garanga de Ichoc Chonta
5. Antonio Auquipaucara	Taw.	Andamarcas	segunda persona de Hanan Soras
6. Xulca Poma	Taw.	Huaylas	kuraka de la guaranga de Ichoc Chonta
7. Pedro Angasnapon	Taw.	Cajamarca	segunda persona del grupo étnico (7 guarangas)
8. ?	1532	Chincha y Cajamarca	señor de Chincha
9. Xancol Chumbi	1543+	Reque	kuraka de Reque
10. Millamisan	1540	Jayanca	principal de los pescadores; 50 tributarios.
11. Melchor Caxaxas	1567+	Cajamarca	kuraka de la guaranga de Chontal
12. Juan Taksitarki	1575	Pakaxes	principal del repartimiento de Caquingora
13. ?	Taw.	Collao	Señores principales

Fuente: 1) Guaman Poma 1936: 341; 2) Murúa 1962: 33; 3) Espinoza Soriano 1969: 32; 4) AGN Leg. 2 c. 19, f. 50; 5) BN A-371, f.8; 6) AGN Leg. 2 c.19, f.44; 7) AGI Lima 128, f.7v y ss.; 8) Pizarro 1978:37; 9) Rostworowski 1961: 14; AGN Leg. 43 c.39, f. 148; 10) De la Gama 1974: 225; 11) BN A-14, f. 10; 12) Rivera y Platt 1978: 114-115; 13) Cieza de León 1986: 1a. Parte, cap. C: 274.

Y por el sur, Chincha permite ejemplificar su presencia. De la misma manera, las andas son reclamadas como parte de la parafernalia de los señores Charcas.

De este cuadro destaca también otro elemento que nos llamó la atención: que las referencias al empleo de este emblema son, a excepción de dos, muy tempranas. El *kuraka* Ayavire, de Charcas, no aparece usándolas, sino reclamando el derecho a hacerlo, como lo tenían sus antepasados (de manera que la datación en este caso se realizó de acuerdo a ese antecedente).

Rostworowski (1975:122) ha aseverado que, por la crisis de la sociedad andina motivada por la invasión española, los *kurakas* de la costa norte al menos, se encontraban reemplazando paulatinamente este medio de transporte por el uso de caballos. Pero aquí surge el problema de las distintas significaciones que tendrían unos y otros. Si las andas se encontraban insertas en un conjunto significativo, es claro que ellas aportaban a esa significación. No sabemos hasta qué punto su reemplazo por caballos haya permitido llenar el vacío dejado en esa significación y cómo éste pudo haber modificado o deteriorado la imagen de esa autoridad puesto que, hasta donde sabemos, las cabalgaduras hispanas no tenían una significación similar sino solamente como demostración de clase, jerarquía y riqueza.

¿Pero en qué desplazamientos eran usadas las andas? Sabemos que las visitas que realizaban los *kurakas*, de un pueblo o lugar a otro, eran efectuadas en andas; pero, al describir uno de estos rituales de desplazamiento, Cobo nos permite percibir mejor las distancias que podrían ser recorridas en andas: para sorpresa nuestra, dentro de un mismo poblado podían ser también utilizadas por los dirigentes étnicos:

Siempre que caminaba, y muchas veces dentro del poblado, lo llevaban indios en hombros en unas ricas andas aforradas; y era particular favor y honrra cargarlas. (Cobo 1964: 140, t. II, cursiva nuestra)

Lamentablemente, las referencias de los documentos estudiados usualmente no describen el ceremonial seguido para desplazarse, se limitan únicamente a expresar la posesión que tal o cual *kuraka* tenía

significante y, con ello, la supuesta vigencia en esa región del mismo concepto de autoridad. Por esta razón no lo incorporamos en el cuadro 7.

sobre un objeto en el cual era transportado y que por ello, como la *tiana*, los identificaba como a tales:

Yten si sauen quel dicho don Antonio Auquipaucara si tenía en tiempo del ynga cinquenta *ynlios* que le llevauan de compra como curaca principal e su *tiana* que le dió el ynga, yngas e reyes naturales destos reynos. E para que conste mas clara y abiertamente presentamos la dicha compra e *tiana* a una con los testigos. (BN A-371, f. 8)

De esta manera nos vemos forzados, en este tema más que en otros, a recurrir fundamentalmente a los datos entregados por los cronistas y que se refieren sobre todo al *inka* y al ceremonial cuzqueño que (como ya se ha planteado), creemos se atiende básicamente a las mismas formas que en el caso de los grupos étnicos locales.

Si bien las andas se relacionan directamente con el transporte de los *kurakas*, también eran usadas en los rituales funerarios donde, de acuerdo a la ocasión, se empleaban para llevar las momias, en unas literas denominadas *Ayahuantuna* o "andas de muertos" (González Holguín 1952: 407). Así, durante las ceremonias:

...al defunto dizen que le lauan el cuerpo y le bisten todos sus bestidos y plumas y joyas de plata o de oro y le ponen en unas andas y uan a procion como dicho es... (Guaman Poma 1936: 290 [292])

Pero seguían cumpliendo su función, esto es, transportar a los dirigentes étnicos¹⁵.

Sin embargo, sí nos parece importante establecer a quién se transportaba. Los *kurakas* eran transportados, al igual que las momias. En los mitos, las *wak'as* se desplazan en andas así como muchas de sus representaciones ("ídolos") y, según el tenor de la cita siguiente, también algunos animales podían ser transportados, estos empero, en el marco de un ritual muy específico que comportaba su sacrificio final:

Y en la provincia de Chinchacocha, cuando se visitó, se averiguó que llevaban en la procesión del Corpus dos corderos de la tierra vivos, cada uno en sus andas, por vía de fiesta y de danza, y se supo que realmente

15. No sabemos si, como parte del ritual funerario o por el uso constante que habrían tenido los emblemas (inclusive posterior a la muerte), la momia de Wayna Qhapaq es llevada al Cuzco desde Quito en andas (Guaman Poma 1936: lám. 377; Santacruz Pachacuti 1968: 311).

eran ofrendas y sacrificios ofrecidos a dos lagunas, que son Urcococha y Choclococha, de donde dicen que salieron y tuvieron su origen las llamas. (Arriaga 1968: 223)

El espectro de los usuarios de las andas pareciera apuntar hacia una característica que aparenta serles común. Las divinidades, entes sagrados, eran transportadas; los *inkas*, a quienes también se les atribuía un carácter divinizado¹⁶, son descritos como poseedores (los poseedores por excelencia) y usuarios constantes de este objeto. Y hay referencias a que algunos animales, previo al sacrificio, eran también cargados en andas. Pero el contexto apunta a que no lo eran por su condición de animales, sino por un posible doble carácter de sagrados: primero, porque iban a ser sacrificados¹⁷, y segundo, porque lo eran en tanto representación momentánea de una divinidad, en este caso propia a las lagunas mencionadas.

¿Implica esto que también podríamos suponer, en los *kurakas*, un carácter similar? ¿eran acaso considerados sagrados? Deberemos considerar también esta posibilidad que se desprende del contexto mismo del ritual. De manera que, en lo que respecta a las andas, para un análisis más fino, deberemos hacerlo tomando en cuenta el ritual mismo.

Pero es necesario volver a la cita de Cobo, que nos parece tremendamente sugerente y de la que aún pueden deducirse otros elementos. Si *kurakas* o *inkas* utilizaban las andas para desplazarse tanto desde un poblado a otro, como dentro de ellos y, más aún si, como ya lo vimos en la descripción de Santacruz Pachacuti (1968: 302), también las utilizaban para acudir a los lugares ceremoniales y a continuación usar las *tianas*, lo que implicaba una continuidad en el "permanecer sentados", podríamos interrogarnos si no se estaba tratando de evitar, precisamente, que las autoridades "caminaran".

Así como se percibe una relación entre plumas y trompetas, nos damos cuenta de que aquí, entre las *tianas* y las andas, también se produce algo similar. Nuevamente nos tocamos con el problema gestual (la acción de sentarse), pero ahora llevado a un nivel más extremo.

16. Son bastantes los autores que han tratado sobre el carácter divinizado o sacralizado de los *inkas* en tanto que gobernantes. Especial énfasis han puesto en ello los trabajos de Pease (1976 y 1978); Ortiz (1980a:41) y Tantaleán (1981).

17. Mauss (1970: 244) definió con claridad la función de "comunicador" entre lo sagrado y lo profano que cumplen los objetos sacrificados. Y, en razón de esa misma función, por su contacto con lo sagrado en el curso del sacrificio, adquieren esa propiedad.

Aparentemente se plantea una oposición entre caminar y sentarse en la cual se ubicaría, en principio, a la autoridad en el segundo término de la oposición. ¿Y por qué se buscaría que las autoridades “no caminaran”? ¿que tenía que ver esto con las labores de un dirigente étnico y con el concepto de autoridad? Por otra parte, si plumas y trompetas tenían una relación “difusa” y “no marcada” en cuanto emblemas, la extrema especificidad de las andas las iguala a las *tianas*, que poseían como creemos, una relación más directa o “marcada”, en el mismo sentido.

Pero ¿todas las andas eran iguales? ¿y cuáles eran, entonces, las hamacas? Los diccionarios permiten reconocer al menos cuatro tipos distintos de lo que hasta ahora hemos llamado, en general, andas:

- a) *huanu*: una litera sin cubierta, de palos juntados o tablas y que se llevaban en hombros, como barbacoa; de este tipo serían también las andas en las que eran transportados los muertos, denominadas *Ayahuantuni* por González Holguín; esto es, llevar a los muertos en *huanu*.
- b) *rampa*: las andas propiamente tal; *Yhuanu rampa*, la litera; era una litera cubierta, y eran las andas en que llevaban al *inka* en hombros; es descrita también como una silla de llevar mujeres.
- c) *callapi*: estas son las angarillas o palos atados al través, para llevar algo; estaban construídas de palos o tablas. González Holguín también las describe como “angarillas de dos o tres palos o atravessaño en que lleuan vigas” (1952:178). Y, por último,
- d) *pitca*: que son descritas solamente como angarillas o andas pequeñas¹⁸.

Nuestros datos se refieren probablemente a los dos tipos que encabezan nuestra lista, entendiendo que *huanu* pareciera ser, además, el término genérico, puesto que *callapi* definiría más bien un tipo de andas dedicadas al transporte de objetos más que de personas y no tenemos referencias específicas sobre *pitca*.

Por otra parte, los cronistas y la documentación burocrática, en general suelen referirse a andas, hamacas o literas, sin hacer precisiones respecto de su forma, de su nombre en quechua o aymara, o las jerarquías que podrían estar implícitas.

18. *Huanu*: González Holguín (1952: 178 y 407); *rampa*: Ibid (1952: 178, 311-12, 407 y 566); *callapi*: Ibid (1952: 44, 178, 407-8); *pitca*: Anónimo (1951: 71).

En la lista mencionada, solo uno de los tipos correspondería al usado por “el *inka*”: las denominadas *rampa*: El Inka utilizaría al menos dos tipos distintos de andas: *Quispírampa*, o “andas de paseo” y *Pillcorampa* o “andas de guerra” (Guaman Poma: 237-239; ver figs. 3 y 14). Aunque por la descripción que hace Guaman Poma de *Pillcorampa*, (*irampas* con alguna característica del *pillco* o de sus plumas?), éstas parecieran corresponder más bien al tipo denominado *huanu*, esto es, una litera sin techo. Nuevamente, las preguntas sobrepasan lo poco que sabemos. ¿Por qué *Pillcorampa*, si no tenían techumbre? ¿quiénes usaban *huanu* y quienes *rampa*? ¿variaba la significación que proporcionaban una u otra?

A esto debemos agregar los materiales con que, presumiblemente, se construían. De la misma lista se desprende que el material fundamental podría haber sido la madera; sabemos que algunas *wak'as* muy ricas y poderosas, las poseían de plata (Romero 1919: 181); otros las describen cubiertas de mantas con insignias, hechas de madera y metales (Cieza 1967: 67); o con abundancia de piedras, oro, plata y plumas (Murúa 1962: 34, t. II). En cuanto a su posible revestimiento de plumas, los dibujos de Guaman Poma, así como los de Murúa las presentan con abundancia de ellas.

¿Por qué, al describir las *rampas* se las refiere como “silla para llevar mujeres”, si son las que, supuestamente debía usar el *inka*? ¿eran significantes los materiales empleados en su construcción? ¿qué significaban las plumas? ¿sería posible relacionar estos datos con lo que sabemos de la presencia de las mujeres en ellas? Algunos de estos elementos podrían estar significando un posible carácter “femenino” del emblema. Pero también se transportaba, simultáneamente, a los dirigentes étnicos, por lo que esta “feminidad” resulta un tanto vaga. A pesar de esta ambigüedad, estamos ante una primera posibilidad de ordenar los emblemas, aún cuando no podamos darnos cuenta exacta de lo que podría implicar en una significación más general.

	masculino / femenino	
tianas	+	-
trompetas	+	-
andas	-	+
plumas	-	+ ¹⁹

19. En el que (+) significaría una acentuación y (-) una disminución o atenuación de los contenidos de cada uno de los términos de la oposición.

Ahora bien, las andas estarían asociadas tanto a lo femenino como a lo masculino, mientras que las plumas aparecerían más marcadamente hacia uno solo de los polos, el femenino, de donde podría obtenerse una nueva relación entre ambos emblemas. Habría que determinar la correspondencia entre las trompetas y las *tianas*, para ver si alguno de ellos sería más marcadamente masculino, en tanto el otro sería el término más ambiguo en esa subrelación.

Resumiendo, las andas nos permiten reiterar algunos contenidos posibles, ya sospechados en emblemas revisados anteriormente, al tiempo que señalan otros nuevos. De esta revisión y acopio incipiente de datos, nos han quedado algunas aproximaciones, entremezcladas con multitud de interrogantes:

- a) Que en los emblemas señalados había un verdadero carácter de conjunto y que las relaciones que los unían no eran arbitrarias, sino que por el contrario, se percibe una sistematicidad. En ésta misma línea, nos parece haber empezado a visualizar el carácter significativo que poseían estas insignias en tanto que conjunto. Por otro lado, las relaciones superficiales que parecían ser las determinantes en el mismo, como las pensábamos al principio al plantear la existencia de tal conjunto, no son las que permitirían dar cuenta de la totalidad de esa significación. De allí la necesidad de estudiarlos como conjunto que, en su totalidad, y sólo así, podría permitirnos el acceso a su comprensión.
- b) Los emblemas, sin embargo, no aparecen en este conjunto en igual plano. Las andas y las *tianas* parecieran poseer más definidamente un carácter especializado, más marcado o próximo a la autoridad, a diferencia de lo que ocurre con las trompetas y las plumas, que aparecen en contextos más generalizados, donde no necesariamente está en juego la imagen de la autoridad; más aún en el proceso de significación se perciben, en los dos primeros emblemas contenidos y categorías articuladas por ellos mismos por su propia morfología, por ejemplo, al revés de lo que ocurre con las plumas, que para significar recurren también a otros sistemas significativos, como el color, tomando de ellos ciertos elementos que incorporan para sí; o como las trompetas, que repiten similar operación, esta vez con la escala sonora, ya organizada significativamente. Se podría hablar entonces de la presencia, en el conjunto, de dos elementos "marcados", y otros dos "difusos"; aunque ellos no guarden necesaria

relación con la capacidad de cada uno de operar como símbolos portadores de un mensaje sobre la institución del kurakazgo.

- c) En términos generales, en el conjunto significativo de los emblemas, destacan dos núcleos centrales de posibles significaciones. Dos ejes semánticos que permitirían ubicar algunos de los contenidos percibidos: el primero, relacionado a un posible sistema gestual o corporal, donde nos sería posible ordenar significados tales como "sentarse", "caminar" o "soplar", y otro eje, que apunta a una posible "sexualidad" y que nos permitiría ordenar lo "masculino" así como lo "femenino" y todas aquellas otras posibilidades sugeridas por los matices en la significación de la feminidad entre plumas y andas (¿también un sexo "no marcado", lo andrógino y lo homosexual y bisexual, etc.?). Al margen, hay otros, como esa "peligrosidad latente" de las trompetas y el "viento", lo "alto" y "bajo" o el "centro/periferia" en las *tianas*, el color en las plumas, etc. por mencionar los que tenemos más claros.
- d) Por último, que no podemos descuidar en el análisis una posible atribución de sacralidad a los poseedores de los emblemas, puesto que tanto las *wak'as* como los *inkas* también los poseían, lo que como señalamos, podría implicar una extensión de ese carácter de sagrado hacia las autoridades étnicas locales.

Con todo el material reunido sobre los emblemas y las ideas y preguntas que sobre ellos hemos desarrollado, percibimos que en el mito de Naimlap hay aspectos a los que no hemos prestado atención por lo que decidimos revisarlos.