

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador

Departamento de Desarrollo, Ambiente y Territorio

Convocatoria 2016-2018

Tesis para obtener el título de maestría de investigación en Estudios Socioambientales

Elementos relevantes para el discurso del buen vivir en la sociedad prehispánica andina

Simone Di Pietro

Asesor: Teodoro Bustamante

Lectores: Anita Krainer y Pedro Alarcón

Quito, junio de 2019

Dedicatoria

A Milagros y Valentino, un “Chimborazo” de Amor.

Tabla de contenidos

Resumen	VI
Agradecimientos	VI
II	
Introducción	1
Capítulo 1	9
Ubicación histórica de los cronistas andinos.....	8
1. El contexto social y personal de los Cronistas	9
2. Titu Cusi Yupanqui (1570).....	11
3. El “inca”, Garcilaso de la Vega (1609).....	12
4. Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua Juan (1613).....	13
5. Felipe Guamán Poma de Ayala (1615).....	15
6. El Olvido voluntario.....	16
7. Virtudes de la Sociedad pre-hispánica en los cuatro cronistas indígenas andinos.....	17
7.1 Titu Cusi Yupanqui (1570).....	18
7.2. Garcilaso de la Vega (1609).....	19
7.3. Santacruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua Juan (1613).....	20
7.4. Guamán Poma de Ayala (1615).....	22
8. Dos dimensiones críticas.....	23
Capítulo 2	25
Teorías sobre la formación de un modelo cultural andino compartido.....	23
1. La existencia de un Dios creador en la cosmogonía andina.....	25
2. La figura de Viracocha, Tonapa, Pachacamac.....	25
3. La división entre entidades uránicas y ktonicas en Dussel.....	27
4. La Teoría Golte de un “modelo compartido”.....	30
5. La teoría de J. C. Tello.....	31
6. Relatos míticos originarios en la Cosmovisión Andina.....	34
6.1 El mito de Ychsma Pachacamac.....	34
6.2 El origen de los Collas.....	37
6.3 El origen del Pueblo Cañarí.....	37

Capítulo 3	41
Las Idolatrías locales.....	37
1. Descentralización religiosa del imperio Inca.....	41
2. Las <i>huacas</i> de Huarochiri.....	44
2.1 La atemporalidad andina.....	46
2.2 El fenómeno de la petrificación.....	47
Capítulo 4	53
Relaciones de intercambio con las divinidades y la naturaleza en la organización estatal Inca...47	
1. Creencias y rituales de productividad.....	53
2. Las tecnologías Incas.....	54
3. Tabús, prohibiciones y obligaciones de una organización estatal semi-moderna.....	57
4. La fundación del Cuzco y el pasado originario andino.....	59
5. El Taqui Onkoy: la rebelión de las Wakas.....	61
Capítulo 5	65
El sistema productivo andino.....	58
1. El sistema productivo y social prehispánico.....	65
2. El sistema productivo y social republicano y la evolución de la relación.....	68
sociedadnaturaleza.....	61
Capítulo 6	76
Fiestas y rituales: lo dionisiaco andino.....	68
1. Un acercamiento al Buen Vivir desde la filosofía nietzscheana.....	76
2. Sobre el “Nihilismo moderno”.....	80
3. Moral, Ética y Cultura.....	85
4. Buen Vivir en la ética nietzscheana.....	86
Conclusiones	80
Glosario	94
Lista de referencias	97

Declaración de cesión de derecho de publicación de la tesis

Yo, Simone Di Pietro, autor-a de la tesis titulada “Elementos relevantes para el discurso del Buen Vivir en la Sociedad prehispánica andina” declaro que la obra es de mi exclusiva autoría, que la he elaborado para obtener el título de maestría de investigación en Estudios Socioambientales concedido por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador.

Cedo a la FLACSO Ecuador los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, bajo la licencia Creative Commons 3.0 Ecuador (CC BY-NC-ND 3.0 EC), para que esta universidad la publique en su repositorio institucional, siempre y cuando el objetivo no sea obtener un beneficio económico.

Quito, junio de 2019

A handwritten signature in black ink that reads "Simone Di Pietro". The signature is written in a cursive, slightly slanted style.

Simone Di Pietro

Resumen

El presente trabajo es resultado de un proceso de investigación multidisciplinario para profundizar el discurso moderno sobre el Buen Vivir a través de la consideración de algunos temas poco tratados, hasta el momento, en literatura.

Con este propósito, se realiza un trabajo hermenéutico iniciando por las fuentes históricas de las crónicas escritas (o narradas) por autores indígenas en el primer periodo colonial en la región andina. Junto a esto, se complementa la investigación con otros temas y autores que contribuyen, a través de sus análisis, a explicar los temas relevantes, en el marco del discurso contemporáneo sobre el Buen Vivir, en el contexto histórico y geográfico de la región andina.

Esta investigación se inserta conscientemente en una vasta gama de trabajos relacionados con el tema del Buen Vivir. La originalidad de las perspectivas, con las cuales se “mira” al Buen Vivir, constituyen las bases que diferencian esta investigación de las anteriores.

En el primer capítulo, se indican algunos de los factores importantes a tener en consideración en el momento de leer las crónicas de los autores indígenas estudiados: Garcilaso de la Vega, Titu Cusi Yupanqui, Felipe Guamán Poma de Ayala, Santacruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua Juan, y los cuentos míticos del manuscrito de Huarochiri.

El segundo capítulo se dedica a la búsqueda de un modelo o marco cultural y religioso de referencia en la región andina. Las teorías de Golte, Tello, y en parte de Dussel, nos ayudan en la profundización de los procesos que, desde el Horizonte Medio hasta la formación del Imperio Inca, podrían haber influenciado la formación y expansión de los cultos originarios en toda la región andina.

El capítulo tercero recoge una interpretación de las idolatrías locales, en sus distintos desarrollos geográficos andinos, a partir de una profundización sobre las relaciones de intercambio, que los habitantes de Huarochiri instauraron con sus ídolos, comúnmente denominados, “Wakas”.

Para realizar un acercamiento a los principios que reglamentaron la vida andina antes de la conquista española, el cuarto capítulo, se dedica a interpretar la manera en que los desarrollos culturales y religiosos evolucionaron a lo largo del tiempo. Este proceso se refleja en la supervivencia y creación de nuevas relaciones de intercambio con las divinidades y la naturaleza impuestas por los Incas en todo su imperio. Todos estos elementos fueron caracterizando la vida de esta Alta Cultura andina.

El capítulo cinco, delinea los elementos esenciales del sistema productivo andino para realizar una comparación con las técnicas de producción actuales. Y en el sexto y último capítulo, se introduce una lectura del Buen Vivir en clave filosófica moderna, para evidenciar los puntos de ruptura y continuidad producidos por el Buen Vivir respecto a las características sociales “permanentes” de lo dionisiaco y apolíneo, a partir de la crítica (Cortéz 2013 y Negri 2013) que indica el Buen Vivir como estrategia de Biopolítica.

Agradecimientos

Estudiar en FLACSO Ecuador, representó, para mí, una experiencia extremadamente enriquecedora.

Deseo expresar mi agradecimiento a todo el Departamento de Estudios Socioambientales, por el apoyo y la disponibilidad constante a la ayuda, a lo largo del periodo de estudios de la Maestría.

Gracias a Carolina Garzón, a los compañeros y compañeras del programa de Maestría; a los miembros del Laboratorio de Interculturalidad y a la profesora Anita Krainer, su directora.

Un agradecimiento particular deseo dirigirlo al profesor Teodoro Bustamante por el precioso asesoramiento hacia mi trabajo de investigación.

Introducción

En el trayecto político ecuatoriano de los últimos doce años hemos asistido a la construcción, desde el ámbito institucional, de un concepto presuntamente derivado de la cosmovisión indígena andina que ha sido incorporado a los programas políticos ejecutados por las administraciones de gobierno. Este es el concepto del Buen Vivir, *Sumak Kawsay* en idioma kichwa, o *Suma Qamaña* en quechua.

Institucionalmente, el Buen Vivir se presenta como un proyecto de rescate de la cultura ancestral y de la cosmovisión indígena andina, con el objetivo de trazar un camino de desarrollo “alternativo”, con respecto al tipo de desarrollo capitalista neoliberal basado en la hegemonía de la modernidad y en un sistema mundo destinado a reproducir las dinámicas de “centro” y “periferia”. En un contexto de crisis política, y con elementos complementarios a las posiciones de economía política de la escuela cepalina latinoamericana de los años sesenta, las constituciones de Ecuador (2008) y Bolivia (2009) plantean un cambio de paradigma sustancial y filosófico, basando su proceso constitucional en la participación e inclusión de ideas de los movimientos y representantes indígenas-ecologistas históricamente excluidos de los mecanismos de poder.

A partir de estos procesos, el “Buen Vivir” capturó la atención del público a nivel internacional, produciendo como resultado una enorme cantidad de material literario que se ha tratado de analizar para el presente trabajo de tesis. Hidalgo Capitán y Cubillo Guevara (2014) tratan de esquematizar todo este material dividiéndolo en tres corrientes de pensamiento: una socialista, una ecologista o post-desarrollista y la otra indigenista. Esta división será retomada en las conclusiones, para demostrar finalmente que existen otras posibles interpretaciones del Buen Vivir.

Justificación

En una conferencia de 2016, en FLACSO Ecuador,¹ Alberto Acosta definió al Buen Vivir como un vaso “imposibilitado en llenarse”. Se trató de una metáfora para indicar un concepto en constante transformación, de acuerdo con los principios y las exigencias sociales de cada época histórica.

Desde esta definición, podemos preguntarnos, ¿Que significa el Buen Vivir en el Ecuador del año 2018, a diez años de su inserción en la Constitución de la República?

Se ha presentado el Buen Vivir como respuesta a los problemas de la modernidad, en particular a los procesos de desigualdad, profundización del individuo y capitalización de los recursos. Pero, ¿En qué consiste esta respuesta? Se presuponen ciertas características que permitirían una calidad de vida positiva en la época pre colonial andina. En esta investigación se profundizará en un análisis del discurso histórico basado en la época pre colonial y colonial temprana andina, con el objetivo de delinear sus características, las relaciones sociales y la relación de la sociedad con la naturaleza. Se trata, al fin y al cabo, de descubrir lo que “fue” el Buen Vivir para el hombre autóctono andino, antes del proceso de “emparentamiento” con la cultura occidental.

A diez años de su inclusión en la agenda pública, la búsqueda del Buen Vivir es un tema reiterado en la mayoría de los programas de gobierno. A través de este trabajo se sugiere una revisión de esta situación. Ya que, como se retoma en las partes finales de la investigación, citando a Nietzsche: “así cada religión suele fallecer, cuando se comienza a defender con ansiedad la credibilidad de los mitos, pero resistiéndose a que estos sigan viviendo y proliferando con naturalidad” (Nietzsche 2004 [1874], 24).

Alejar la posibilidad de la muerte del Buen Vivir, es el trabajo al que, el autor de esta investigación, pretende contribuir.

¹ Charla. El pensamiento desarrollista y postdesarrollista en América Latina y el Buen Vivir. Continuidades y cambios. Fecha: 8 de septiembre de 2016.

Contexto y planteamiento del problema

Existe una enorme variedad de posiciones, lecturas y hasta especulaciones sobre el tema del Buen Vivir; a pesar de esto, hay por lo menos un elemento en el que la sustancial mayoría de los autores coinciden: el Buen Vivir trata de incorporar el pensamiento cosmológico y ancestral andino en la sociedad moderna y, por lo tanto, debería ser un principio inspirador de las políticas públicas, así como plantea la Constitución de 2008: “Las políticas públicas y la prestación de bienes y servicios públicos se orientarán a hacer efectivos el Buen Vivir y todos los derechos, y se formularán a partir del principio de solidaridad” (Art 85.1 Constitución de la República del Ecuador de 2008).

Es a partir de este objetivo que surge el tema relevante para nuestra investigación: si el Buen Vivir es un camino hacia una utopía, (Acosta, 2011) ¿en qué consiste el Buen Vivir? Si se trata de rescatar elementos propios del pensamiento ancestral andino en un proceso de des/colonialidad del poder (Quijano, 2012), ¿No sería por lo menos relevante entender cómo vivían los habitantes de la región andina antes de la conquista europea, momento a partir del cual inicia el proceso de constitución del sistema mundo, según Quijano (2000)?

Esta investigación se dirige hacia el estudio de la cosmovisión andina antes y durante la conquista. Como punto de partida lo hace a través del uso de algunos escritos de crónicas indígenas que han sido resultados de un proceso de “apropiación del signo” (Chang Rodríguez 1989): “La enseñanza del alfabeto hizo que los indios pronto lo aplicarían a su propio idioma y escribieran textos redactados exclusivamente en su lengua nativa, en español o mezclando ambos códigos” (Chang Rodríguez 1982, 536).

Entre los escritos de la época colonial, se analizarán paralelamente a otros autores de la cosmovisión andina, las siguientes crónicas de autores originariamente indígenas:

“ISTRUCCION DEL YNGA D. DIEGO DE CASTRO TITO CUSSI YUPANGUI PARA EL MUY ILLUSTRE SEÑOR EL LICENCIADO LOPE GARCIA DE CASTRO, GOBERNADOR QUE FUE DESTOS REINOS DEL PIRU, TOCANTE A LOS NEGOCIOS QUE CON SU MAJESTAD EN SU NOMBRE POR SU PODER HA DE TRATAR, LA CUAL ES ESTA QUE

SE SIGUE.” de Titu Cusi Yupanqui (1570); “Comentarios Reales, que tratan del origen de los Yncas, Reyes que fueron del Perú” de Garcilaso de la Vega (1609); “Relaciones de Antegüedades deste reyno del Pirú” de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua Juan (1613); “Nueva Cronica y Buen Gobierno” de Felipe Guamán Poma de Ayala (1615); y los cuentos míticos del manuscrito de Huarochiri, recogidos en quechua por el padre Francisco de Ávila en la provincia de Huarochiri en torno a 1598, y traducidos al castellano en 1966, por José María Arguedas, con el nombre “Dioses y Hombres de Huarochiri”.

¿Cuáles fueron las virtudes de la sociedad prehispánica andina según estos hombres originariamente andinos? Es decir, ¿que fue para ellos la “buena vida” o Buen Vivir antes de la llegada de los europeos?

Los discursos institucionales tratan de incluir la palabra “Buen Vivir” en la mayoría de los programas de políticas públicas, produciendo como resultado una confusión al momento de realizar una escisión entre los dos regímenes previstos en la Constitución de la República del Ecuador, el de “Desarrollo” y el de “Buen Vivir” (títulos VI y VII).

¿De qué se trata el Buen Vivir? Para entenderlo es indispensable continuar produciendo investigaciones sobre los procesos de desarrollo cultural de la región andina, especialmente en relación con el periodo prehispánico.

En el presente trabajo se argumenta el discurso en torno a la relación ser humano-naturaleza típica de la región andina, usando como recurso inicial las crónicas indígenas del “Inca” Garcilaso de la Vega, Titu Cusi, Santacruz Pachacuti, Guamán Poma de Ayala y el Manuscrito de Huarochiri; paralelamente al trabajo de otros autores debidamente seleccionados.

Los mecanismos de sometimiento e integración cultural luego de la conquista, produjeron un nuevo impulso a los procesos sincréticos religiosos que caracterizan la oralidad de la religión andina.

Produciendo una amplia discusión en torno al desarrollo de estos procesos, es que quizás sea posible contribuir a la programación de un tipo de desarrollo distinto y alternativo.

Frente al futuro incierto de la humanidad, Quijano (2012) interpreta el Buen Vivir como estrategia de supervivencia. Frente al nihilismo de los paradigmas modernos de la sociedad se abren paso las teorías post-modernistas y post-desarrollistas. El Buen Vivir atraviesa perpendicularmente estos temas, representando un instrumento para el rescate del pensamiento filosófico y social andino.

En ausencia de este trabajo resultaría difícil, desde el punto de vista institucional, seguir promoviendo el Buen Vivir como rescate de la cultura ancestral andina. Es necesario entonces, favorecer la difusión del conocimiento sobre los procesos culturales, históricos y religiosos que han llevado a la conformación de la cosmovisión indígena basada en una concepción holística del todo.

Como se podrá observar, la historia de la cultura andina se caracteriza por un alto nivel de conexión con el entorno natural. Tal como resalta el famoso antropólogo peruano J.C.Tello (1942), si bien quede abierto el debate acerca de la procedencia indo-asiática del primer hombre americano, no quedan muchas dudas sobre el hecho de que este hombre, llegado a América desde el estrecho de Bering o más bien por el sur del océano Pacífico, haya ido adaptando su cultura en base al nuevo contexto geográfico. Este tipo de adaptación sucedió en las técnicas de producción típicamente andinas (como en el caso de la economía vertical descrita por Murra (2002)).

Además, éstas técnicas de producción han sido acompañadas por la creación de mitos, creencias y rituales, basados en las características del entorno geográfico y de sus variantes producto de las distintas características morfológicas a lo largo del territorio andino.

Hipótesis

El Buen Vivir del hombre autóctono andino, se basaba en unas estrechas relaciones de amor y de empatía con el entorno natural. De estas relaciones nacían todo tipo de rituales y creencias religiosas, que se explicaban en mecanismos de intercambio y dependencia. Recuperando este

sentido de las cosas, el Buen Vivir puede representar un *instrumento*, o punto de vista alternativo, para discutir sobre los problemas típicos de la modernidad.

Objetivos generales

El objetivo de esta investigación es realizar una reflexión en torno al desarrollo del principio del Buen Vivir, incluido en las Constituciones de Ecuador (2008) y Bolivia (2009), con el objetivo de contribuir a la valorización del patrimonio histórico y cultural latinoamericano. Analizar la historia andina a través de las crónicas del periodo colonial, significa realizar un trabajo de investigación sobre los aspectos autóctonos de la cultura andina. A través de eso, será posible contribuir a la diferenciación respecto a los nuevos elementos culturales aportados por el proceso colonial. Se trata de re-posicionar al Buen Vivir en el centro del discurso, proponiendo puntos de vista, a la vez históricos, culturales, filosóficos, religiosos y económicos.

Objetivos específicos

- Presentar puntos de vista alternativos o complementarios sobre el discurso del Buen Vivir.
- Profundizar en las teorías relativas a los desarrollos históricos que contribuyeron a la formación del pensamiento religioso y filosófico andino e identificar el proceso de formación de una entidad creadora del todo por sobre las demás divinidades locales andinas.
- Evidenciar las maneras en las cuales el pensamiento religioso y cultural se refleje actualmente en las actividades políticas y económicas de la región andina, inclusive en su despliegue histórico.

Síntesis del marco teórico

El marco teórico de referencia incluye una vasta gama de categorías compuestas por autores especializados en disciplinas antropológicas, filosóficas, históricas, arqueológicas y económicas. El análisis cualitativo sobre las crónicas indígenas se realiza mediante el apoyo teórico de estos autores.

En un primer momento, se propone un análisis sobre las crónicas indígenas para conducir un análisis del discurso histórico tendiente a posicionar a sus autores en una situación a caballo entre dos culturas. En este análisis se puede evidenciar, por un lado, los altos grados de compromiso y asimilación cultural presentes en Garcilaso de la Vega y Santacruz Pachacuti, y por el otro, las polémicas en contra del desorden social producto de la colonia en Guamán Poma y Titu Cusi Yupanqui.

En el segundo capítulo se identifican los desarrollos culturales y religiosos andinos en base a las teorías de Dussel (1966), Golte (2003) y Tello (1942).

Se propone, junto a estos autores, una visión del discurso histórico andino en cuanto al desarrollo de una cultura compartida, a nivel religioso, filosófico, político y económico. En particular Golte, argumenta la manera en que las distintas organizaciones económicas productivas pre coloniales, entre la costa y las sierras andinas, se reflejarían en los desarrollos políticos y productivos coloniales, con la creación de ciudades palacio burocráticas que luego pasaron a ser centros de intermediación capitalista, junto a una concentración en la costa, de los procesos de castellanización y densificación demográfica.

Se continúa con el pensamiento de Maldonado (2016), sobre la manera en que los distintos entornos geográficos, entre las sociedades monoteístas occidentales y heno teístas andinas, han ido favoreciendo percepciones distintas en las relaciones de intercambio con la naturaleza, influenciando su mundo económico, religioso y político. Finalmente, se entra en el terreno de la filosofía, incluyendo el discurso de lo dionisiaco social descrito por Nietzsche (1872) en la visión moderna de la sociedad como elemento para “re-pensar” al Buen Vivir. La crítica que plantean Cortéz (2013) y Negri (2013) (retomando un concepto de Foucault) al Buen Vivir como mecanismo de Biopolítica, también se justificaría a través de la crítica de Nietzsche a las religiones.

La visión del Buen Vivir propuesta, apoya la idea de la “inapropiabilidad” y del carácter “esquivo” del Buen Vivir. De acuerdo con Acosta, es el vaso que tiene que llenarse

constantemente de ideas con el fin de encontrar las mejores respuestas a las necesidades propias de cada periodo histórico sin perder de vista el pasado.

Capítulo 1

Ubicación histórica de los cronistas andinos

1. El contexto social y personal de los Cronistas

Las crónicas indígenas andinas presentan unas peculiaridades históricas y personales de los autores que es importante tener en cuenta al momento de analizar sus escritos.

En primer lugar, es debido situar a los cronistas indígenas dentro de su propio contexto histórico y social, en el marco de una época colonial temprana marcada por una situación, por lo general, caótica, aunque en vía de estabilización. Como se observará, éste entorno influyó el trabajo de los autores cronistas indígenas. Por ello resulta ser un elemento importante para analizar el contenido de sus crónicas.

Cada uno de estos textos presenta elementos importantes que nos ayudan a enfocarnos en el comienzo de un proceso histórico de conquista y asimilación cultural. Las presentes incongruencias históricas entre estos textos tienen que ser leídas en su justa dimensión; una dimensión a caballo entre dos culturas: la andina precolombina y la europea, produciendo una síntesis espacio-temporal cuyo verdadero objetivo no es la reconstrucción histórica de los hechos acaecidos, sino más bien, la revalorización de la cultura andina dentro de un proceso de conquista y sometimiento cultural operado por los españoles.

Las crónicas indígenas se insertan entre 1570 y 1615, es decir, en la época colonial temprana caracterizada por procesos de pacificación consecuentes a los conflictos civiles entre conquistadores del Perú, que se extendieron desde 1537 a 1554.

El punto de partida de éstos, fue la toma del Cuzco por parte de Diego de Almagro, luego que el rebelde Manco Inca, abandonara el cerco de dicha ciudad y replegara a Vilcabamba. Pocos años después ocurrió la gran rebelión de los encomenderos (1544) a las “Leyes Nuevas”, creadas en 1542 por el rey Carlos I a propuesta de Bartolomé de las Casas, con el fin de proteger a los indígenas de los abusos de los encomenderos. Las Leyes Nuevas, consistían en la supresión de las encomiendas hereditarias, y en la supresión el trabajo personal de los indios.

La rebelión de los encomenderos españoles, protagonizada por Gonzalo Pizarro y Francisco de Carvajal, llevó al asesinato del primer Virrey del Perú Blasco Núñez Vela durante la batalla de Iñaquito. Esto indujo a que el rey Carlos I enviara a Pedro de la Gasca como nuevo gobernador, otorgando amnistía a los traidores y la suspensión de las Leyes Nuevas. Luego, el tercer Virrey Andrés Hurtado de Mendoza, se encargaría de la pacificación definitiva.

Años más tarde, llegaría Francisco de Toledo, quien gobernó el virreinato desde 1569 a 1581, ocupándose de consolidar las instituciones políticas y administrativas, a través de seis reformas principales:

- a) La creación de las reducciones, con las cuales se obligó a los indígenas a dejar sus viviendas en las partes más altas de las montañas y concentrarse en las zonas de mejor acceso. Esto se realiza con la finalidad de agilizar la evangelización, el cobro de tributos y el reclutamiento de la mano de obra.
- b) El establecimiento de la mita minera, como sistema de trabajo forzado que los indígenas debían realizar en beneficio de la corona española.
- c) La instalación de la Santa Inquisición. Aunque solo funcionaba para los españoles y los mestizos mientras que los indígenas quedaban fuera de su jurisdicción.
- d) La obligatoriedad del tributo, bajo forma de un pago en dinero o en productos, que debían efectuar todos los indígenas varones de 18 a 50 años.
- e) La creación de la casa de la moneda en Potosí, con el objetivo de acuñar la moneda, vigilar la extracción de plata y asegurar el pago de impuestos.
- f) Por último, la destrucción de la resistencia en Vilcabamba, que culminó con la ejecución en 1572, de José Gabriel de Condorcanqui, más conocido como Tupac Amaru II.

Durante este periodo (en 1570), se sitúa la primera de nuestras crónicas, la “ISTRUCCION DEL YNGA D. DIEGO DE CASTRO TITO CUSSI YUPANGUI PARA EL MUY ILLUSTRE SEÑOR EL LICENCIADO LOPE GARCIA DE CASTRO, GOBERNADOR QUE FUE DESTOS REINOS DEL PIRU, TOCANTE A LOS NEGOCIOS QUE CON SU MAJESTAD EN SU NOMBRE POR SU PODER HA DE TRATAR, LA CUAL ES ESTA QUE SE SIGUE” de Titu Cusi Yupanqui. Es importante resaltar que Titu Cusi no dominaba la escritura, ni el

idioma castellano. Su crónica es un dictado en lengua quechua al escribano español Martin Pardo, bajo la supervisión del padre Marcos García.

2. Titu Cusi Yupanqui (1570)

Hijo ilegítimo de Manco Inca II, Titu Cusi Yupanqui, Diego de Castro en su nombre español, fue soberano del último estado Inca de Vilcabamba, desde 1563 hasta 1571, año de su muerte.

En el caso de Titu Cusi la apertura a la religión católica llega solo en consecuencia de la derrota de su resistencia, dirigida desde su refugio en Vilcabamba, y del movimiento de resistencia religiosa del Taqui Onkoy (1565). La oposición a los españoles dirigida por Titu Cusi Yupanqui desde su refugio en Vilcabamba, constituyó el último foco de resistencia organizada de la dinastía real Inca en el siglo XVI:

En agosto de 1565, Lope García de Castro, presidente de la Audiencia de Lima y gobernador del Perú, firmó una serie de provisiones dirigidas a Titu Cusi Yupanqui, soberano actual en el pequeño estado inca de Vilcabamba. Las provisiones contenían las condiciones para una capitulación de Titu Cusi y el reducido grupo de sus partidarios que continuaban resistiéndose al dominio de los españoles. Sobre los acontecimientos que resultaron en la redacción de estas provisiones existe una extensa documentación. El contenido de las provisiones en general es conocido. Participantes en las negociaciones, como el oidor de la Audiencia de Charcas Juan de Matienzo o el embajador Diego Rodríguez de Figueroa, escribieron relaciones sobre sus esfuerzos que detallan las condiciones ofrecidas a Titu Cusi. Una parte de las condiciones además está enumerada en la capitulación de Acobamba, la conclusión oficial de las negociaciones con Titu Cusi, en agosto de 1566. Las provisiones conseguidas en agosto de 1565 representan la suma de las condiciones referidas por García de Castro y discutidas por Rodríguez de Figueroa. Incluían concesiones generales: un perdón general, la protección de las propiedades de Titu Cusi, la prohibición de que el cabildo y el corregidor del Cuzco hagan la guerra a Titu Cusi y la garantía de sus preeminencias nobles. Como estímulos económicos le ofrecían su territorio en Vilcabamba como encomienda y además, como está mencionado, el derecho de poblar sitios en el valle de Amaybamba. Se le concedía además algunas encomiendas de poco valor alrededor de Cuzco y un solar y tierras en la ciudad misma (Nowack 2004, 139).

A pesar de que, las crónicas de Titu Cusi Yupanqui tuvieron que pasar por un primer proceso de “interpretación/traducción/censura” por parte de los padres españoles encargados de su recopilación, resulta indiscutible el carácter resistente de las mismas.

Al igual que Guamán Poma de Ayala, y en menor medida Garcilaso de la Vega, Titu Cusi condena a la hipocresía de los españoles. Ellos son culpables de no respetar a sus propias palabras en cuestiones religiosas, de no seguir a los principios cristianos y de adoptar estrategias inmorales especialmente en el juego militar, a través de las cuales pudieron subyugar a su padre Manco II, junto al resto de los Incas.

3. El “inca”, Garcilaso de la Vega (1609)

El nombre de bautismo de Garcilaso de la Vega era Gómez Suárez de Figueroa; fue hijo mestizo del conquistador español Sebastián Garcilaso de la Vega y Vargas y de la princesa Inca Isabel Suárez Chimpu Ocllo. Él fue uno de los primeros resultados de un proceso de mestizaje que Guamán Poma de Ayala había descrito de la siguiente manera:

...las Indias se hacen gran putas y no hay remedio, y ya no se quieren casar porqué va tras del padre o del español; y así no multiplica indios en este reyno sino mestizos y mestizas y no hay remedio...Andando tiempo nos igualaremos y seremos unos en el mundo, ya no habrá indio ni negro, todos seremos españoles de un habito en el mundo, un Dios, un pastor, un rey, como Dios lo declara en la divina escritura y en su evangelio por sus santos apóstoles y evangelistas y profetas de Dios (Guamán Poma (1936)[1615], 12).

Lo que describe Guamán Poma de Ayala es una denuncia de la situación caótica propia de la primera época colonial, donde, incluso en las costumbres sexuales, se iban rompiendo las tradiciones del Imperio incaico. En la época del Imperio, la tradición quería que mozos y mozas se casasen dentro de sus pueblos y de sus linajes, para no confundir la sangre, y sobre todo no confundir la sangre de la estirpe real:

Cada dos años mandaba el Rey juntar todas las mozas y mozos casaderas que en la ciudad del Cuzco había de su linaje. No les permitía que se casasen antes porqué no tenían juicio para gobernar casa y hacienda. El Inca los juntaba en el vínculo del matrimonio y luego se iban a solemnizar las

bodas entre parientes más cercanos. No les era lícito casar los de una provincia en otra ni los de un pueblo en otro, sino todos en sus pueblos y dentro de su parentela para no confundir linajes. Los Reyes Incas, desde el primero de ellos, tuvieron por ley y costumbre muy guardada que el heredero del reino casase con su hermana mayor, legítima de padre y madre y esta era su mujer legítima; llamabanle Coya que es tanto como reina o emperatriz. El primogénito de estos dos hermanos era el legítimo heredero del reino (Garcilaso de la Vega 1609, 183).

El título completo de su obra fue: “COMENTARIOS REALES, QUE TRATAN DEL ORIGEN DE LOS YNCAS, REYES QUE FUERON DEL PERU, DE SU IDOLATRIA, LEYES, Y GOBIERNO EN PAZ Y EN GUERRA: DE SUS VIDAS Y CONQUISTAS, Y DE TODO LO QUE FUE AQUEL IMPERIO Y FU REPUBLICA, ANTES QUE LOS ESPAÑOLES LLEGARA A ÉL”. Estas crónicas fueron publicadas en 1609, editadas por Pedro Craasbeck, y dedicadas a la princesa Catalina de Portugal.

4. Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua Juan (1613)

Santacruz Pachacuti fue hijo de un cacique de la ciudad del Cuzco, su familia fue de las primeras en convertirse al cristianismo repudiando los ídolos y huacas andinos, hijos del “Supay”, el diablo. Pachacuti recibió desde niño una educación a la fe cristiana que le llevó a escribir en 1613, su obra maestra: “*Relaciones de Antegüedades deste reyno del Pirú*”. En esta obra Pachacuti se propone el objetivo de “rescribir” en versión cristianizada, la historia del imperio Inca y de la familia real de la que él es posible descendiente.

La figura de Santacruz Pachacuti, cacique del Cuzco, nos introduce al rol que los caciques pasaron a tener durante el régimen colonial español. Entre los autores de las injusticias descritas por Guamán Poma, al lado de los españoles y los Mitimác (nombre con el que los indios denominaban los extranjeros y los padres religiosos) se encontraban también los dichos curacas o caciques, antiguos administradores de los pueblos en el Imperio incaico, que pasaron a ser útiles a los españoles como intermediarios entre el poder estatal y la población autóctona, beneficiándose de una situación económica que reflejaba su nivel de poder e importancia en el Estado colonial. Gareis (2008) describe cómo, entre los rituales políticos religiosos creados en el Estado colonial, la festividad que llegó a tener una masiva participación indígena fue la del Corpus Christi,

probablemente asociada a una fiesta precolombina de la cosecha celebrada unas semanas antes (Zuidema 1993), y como los curacas tuvieron un rol importante dentro de estas funciones:

Ya a mediados del siglo XVI se celebraron grandes fiestas del Corpus en todas las ciudades del virreinato. En estas ocasiones se estrenaban también obras dramáticas en torno a la conquista y muerte del inca. La intervención de un grupo de curacas cuzqueños quedó documentada en una serie de quince cuadros pintados hacia 1675, probablemente por pintores de la escuela cuzqueña. Es significativo que un grupo de curacas hubiera encargado cuadros tan costosos. Esto, permitía demostrar la buena situación económica de la persona donante, colocando la elite andina en el mismo nivel que la elite española o criolla (Gareis 2008, 102).

De esta manera, empieza a reproducirse la división en clases económicas, que se iba ya sobreponiendo a las clases sociales y religiosas preexistentes en la región andina.

...la nobleza indígena tuvo un trato especial, al ser instrumentos clave en la instauración del nuevo orden colonial: fueron excluidos de tributo al rey, pudieron usar armas y caballos, pero, sobre todo, se instituyó para ella la figura del cacicazgo, una combinación de derechos y privilegios sobre tierras, mano de obra, poder heredar el título de “cacique” y ostentar escudo de armas, a la manera de la nobleza hispánica. Formalmente, fueron separados de la administración de justicia y de la recaudación de tributos, pero en la práctica, muchos caciques siguieron detentando el poder local a través del cargo de “gobernador” hasta el fin de la época colonial.

La nobleza indígena aprendió pronto el idioma castellano, sobre todo aquellos miembros que estuvieron en contacto permanente con la república de los españoles. Con la debacle de la población indígena a partir de mediados del siglo XVI, sus herederos se vieron seriamente afectados, pero de varias formas lograron subsistir. Es lugar común decir que entraron en una fase irreversible de decadencia, pero algunos estudios recientes han encontrado otra cosa (Aguirre 2006, 16).

Si bien el poder de algunos caciques de la región andina fue deslegitimado totalmente y fueron enviados por medio de navíos a la península ibérica para trabajar en la Corte Real de España (Caballos y Barbacid 2003), otros mantuvieron posiciones de poder, integrándose rápidamente a las estructuras españolas con su presencia en los colegios, la universidad y el sacerdocio, imitando formas de vida y expectativas como cualquier familia acomodada.

5. Felipe Guamán Poma de Ayala (1615)

Felipe Guamán Poma de Ayala, descendiente de una familia Inca, ejerció actividades de traductor al servicio de los españoles. Había ocupado sus años en viajes que le habían permitido conocer la situación social del Perú. Su texto “*Nueva Coronica y Buen Gobierno*” es direccionado directamente al Rey de España Felipe III, con la finalidad de denunciar la situación de graves abusos que los españoles perpetuaban hacia los indios y negros, tratados por lo general como mano de obra no remunerada y maltratada:

Me ha costado treinta años de trabajo y pobreza, dejando mis casas y mis hijos y haciendas he trabajado entrenándome a medio de los pobres y sirviendo a Dios y a su majestad, aprendiendo las lenguas, y leer y escribir, sirviendo a los doctores y a los que no saben y a los que saben, y me he criado en palacio, en casa de buen gobierno y en la Audiencia, y he servido a los señores visorreyes, oidores, presidentes y alcaldes de corte y a los muy ilustres In Cristos Señoría obispos y a los ilustres comisarios y he tratado a los padres, encomenderos, visitadores, sirviendo de lengua y conversando y preguntando a los españoles pobres, indios pobres, he visto visitador de la Santa Iglesia y visitador general de indios tributarios y revistas y de composición de tierras. Ansí me descubre sus pobreza y los padres sus soberbias, lo cual si lo escribiera lo que me ha pasado en los pueblos tanto trabajo de la soberbia de los padres, corregidor, encomendero, de cacique principales los que persigue a los pobres de Jesucristo (Guamán Poma 1615, 127).

De los cuatro cronistas mencionados, Titu Cusi y Guamán Poma presentan tonos más acentuadamente “polémicos” respecto a los métodos de conquista, sometimiento cultural y evangelización operados por los españoles, aunque también Garcilaso de la Vega no sea exento de críticas hacia, por ejemplo, el proceso de castellanización, idioma difícil de aprender que por lo tanto no podía ser entendido por los indígenas quechua hablantes, dificultando así el proceso evangelizador (Garcilaso de la Vega 1609, 341).

Similar a lo que hacen en sus crónicas Titu Cusi Yupanqui (1570) y Joan Santacruz Pachacuti (1613), Guamán Poma de Ayala lega a la posteridad un texto escrito en un español colonial no solo altamente interferido por la lengua indígena, sino también por la oralidad andina, milenaria y predominante, al momento de llevarse a cabo el trasvase interlingüístico e intersemiotico (Jackobson 1992) entre el mundo indígena y el europeo. Al modo de un texto original, andino y

oral, lucha por independentizarse de la domesticación que le impone el texto de llegada, hispánico y letrado (Viereck 2012, 1).

Según Chang Rodríguez (1982), los textos crónicos andinos tienen una motivación revolucionaria, al vincularse con la motivación de iniciar unos procesos revolucionarios de descolonización, especialmente en los casos de Titu Cusi y Guamán Poma de Ayala:

Titu Cusi contrasta la bondad de Manco II con los abusos de los invasores; detalla las injusticias de los Pizarros. Los verdaderos culpables del caos en Perú no son ni sus habitantes ni los miembros de la dinastía real, sino los extranjeros. Ellos, en contra de toda norma, vilipendiaron a quienes les creyeran Dioses. Durante su vida y viajes, Guamán Poma pudo sentir y observar la opresión indígena. Escribe para informar Felipe III de estos males. Ellos son contemporáneamente revolucionarios por vincularse al proceso de descolonización que nos compele a rescatar y asumir al mundo negado (Chang Rodríguez 1982, 544).

El contexto general andino, entre los siglos XVI y XVII, es el de una fuerte dominación cultural, económica y religiosa operada por los españoles. Las obras de los cronistas se insertan en este contexto de manera consciente. Saben que para ser escuchados necesitan en primer lugar “adornar” sus textos con su propia sumisión a la religión católica; aunque es en el cuerpo de sus textos, donde se encuentran las más sutiles críticas a los sistemas implantados por los españoles tanto en el sistema político como en el sistema religioso.

6. El Olvido voluntario

Chang Rodríguez (1982) evidencia como las obras de Guamán Poma, Santacruz Pachacuti y Titu Cusi, fueron sometidas a procesos de olvido voluntario (¿censura?) por parte de la cultura hegemónica española:

Todas las crónicas indígenas permanecieron olvidadas durante más de tres siglos. El olvido a que fueron sometidas las tres obras apunta hacia mecanismos de colonización operantes en la América virreinal y a su vez muestra como conquista y resistencia son procesos inconclusos ya que el modo de hacer la historia de estos cronistas indígenas implica la recepción y recodificación del patrón cultural hegemónico para darnos una versión diferente de los hechos (Chang Rodríguez 1982, 538).

El manuscrito de la *Primer nueva coronica y buen gobierno* se terminó para 1615 pero nunca llegó a su destinatario, el rey de España Felipe III. No se la conoció hasta que Richard Pietschman la descubrió en la Biblioteca Real de Copenhague en 1908 y no se publicó hasta 1936, cuando Paul Rivet se encargó de la edición facsimilar. La *Relación de antegüedades deste reyno del Pirú* de Joan Santacruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua fue escrita alrededor de 1613, no se publicó hasta casi trescientos años más tarde (1879) editada por Marco Jiménez de la Espada. Aunque la *Relación de la conquista del Perú* también dirigida al soberano español se escribió en 1570, permaneció inédita hasta 1916 (Chang Rodríguez 1982).

Tal como sucedió con los textos anteriores citados por Chang Rodríguez, también el manuscrito de Huarochiri, recopilado muy probablemente por el padre Francisco de Ávila en el pueblo de Huarochiri en el año 1598, permaneció bajo el olvido por lo menos hasta su traducción de 1966 llevada a cabo por el Instituto de Estudios peruanos.

Otra suerte le tocó a los “*Comentarios Reales*” de Garcilaso de la Vega, probablemente debido a la inclusión de este autor mestizo en el mundo cultural y político de la península ibérica; la obra fue publicada en Portugal por Pedro Craasbeck y dedicada a la princesa Catalina de Portugal en 1609. Originario del Cuzco, Garcilaso de la Vega, luego de la muerte de su padre y a los veinte años de edad, viajó a España donde devino un importante estudioso y pudo dejar su obra en herencia a la humanidad. Se trata de una obra que recoge gran parte de la historia del Imperio Inca, detallando las conquistas y los acaecidos del Imperio bajo las gestas de los trece reyes Incas, que se sucedieron durante cuatrocientos años en el trono de la capital Cuzco (ombligo del mundo) y que llevaron su civilización a las cuatro partes del denominado Tawantinsuyo: Chinchasuyo, Antisuyo, Collasuyo y Cuntisuyo.

7. Virtudes de la Sociedad pre-hispánica en los cuatro cronistas indígenas andinos

Situados a caballo entre las dos culturas, los cronistas indígenas logran, en distintos niveles, presentar las virtudes propias de la sociedad indígena prehispánica al lector europeo. Entre estas virtudes, sobresalen las relaciones de respeto, bondad y amor que los reyes Incas habían logrado instaurar en todo el incanato a través de la imposición de leyes justas, vueltas hacia el progreso de

los pueblos de toda la región hasta el punto que, en muchos casos, los vasallos se sometieron voluntariamente viendo los beneficios que los Incas ofrecían.

Garcilaso acentúa las calidades misericordiosas de los reyes Incas demostradas cada vez que los pueblos revoltosos y sometidos en batalla, llegaban postrados para pedir perdón al hijo del Sol. Santacruz Pachacuti asimila todas las calidades del buen cristiano con la familia real del que él, como cacique, descende.

La Mit'a, el principio de cooperación, las costumbres en temas de matrimonios, actividades productivas, los rituales y creencias compartidas, eran todos elementos que juntos, contribuían a establecer un orden en la vida cotidiana del hombre andino, especialmente en el periodo del incanato. Este orden se contraponía al caos generado con la conquista y esto fue lo que condujo, por ejemplo, Guamán Poma, a denunciar en sus crónicas todas las injusticias de la época colonial temprana.

7.1 Las virtudes en la obra de Titu Cusi Yupanqui (1570)

En sus crónicas, Titu Cusi Yupanqui contrapone las virtudes de los miembros de la dinastía real, a la malicia de los españoles y de su tío y rey de Quito Atahualpa que, a través de sus mentiras y engaños, contribuyeron a la destrucción del Imperio. Titu Cusi, desde su refugio en Vilcabamba, reivindica en 1570 el poder imperial Inca como último heredero de Manco Capac II, hermano de Huascar Inca y Atahualpa.

Titu Cusi, describe la manera en la que los españoles engañaron a su padre Manco II, hasta subyugarlo y encarcelarlo. Los españoles se aprovecharon de la bondad del rey y de los indios, se aprovecharon de sus virtudes entre las cuales destaca la generosidad.

En un primer momento los indios creyeron que los españoles eran hijos del Viracocha, también por su capacidad de echar “illapas” o sea disparar truenos como si fueran dioses del trueno. Solo después de sus engaños, Manco II, padre de Titu Cusi, les define hijos del “Supay”, o sea del diablo.

Llegados (los españoles) que fueron al Cuzco y presentados delante de mi padre, el los rrecibió muy honradamente y les mandó aposentar y proueer de todo lo neçesario. Y otro dia les hizo venir a dondes estaba y haciendo una gran fiesta con mucha gente y aparato de vaxillas de oro y plata, en que había muchos cantaros y vasos é librillos y barroñones de lo mesmo; y los españoles como vieron tanto oro y plata dixieron a mi padre que les diese algo de aquello para lo lleuar a enseñar al Marques y sus compañeros y les significar la grandeza de su poderío. E mi padre tuvolo por bien y dioles muchos cantaros y vasos de oro y otras joyas e pieças ricas que lleuasen para sí osus compañeros (Titu Cusi 1916 [1570], 26).

Titu Cusi destaca el buen trato que su padre Manco II otorgó a los españoles en todo momento, los regalos y la diplomacia, parte de las virtudes de los Incas, pueblo guerrero acostumbrado a tratar con el enemigo manteniendo siempre como principal objetivo el florecer de la región andina.

7.2. Las virtudes en la obra de Garcilaso de la Vega (1609)

Garcilaso de la Vega, en sus crónicas, considera que los orígenes de las virtudes propias de la sociedad pre-hispánica andina radican en la fundación del Incanato.

La leyenda sobre la fundación del Cuzco es representada por la llegada hasta el cerro Huanacauri, de los dos esposos hermanos, Manco Capac y Mama Ocllo, creados del Sol y puestos en la isla del lago Titicaca. Ellos dos fueron los primeros de la dinastía real de los Incas, hijos del Sol, misericordiosos, buenos gobernantes, atentos al cuidado de todos los pueblos de las regiones conquistadas, queridos y respetados en las cuatro partes del Tawantinsuyo.

Nuestros príncipes, viendo la mucha gente que se le allegaba, dieron orden que unos se ocupasen en proveer de comida campestre para todos, porque el hambre no los volviese a derramar por los montes; mandó que otros trabajasen en hacer chozas y casas, dando al Inca la traza como las habían de hacer. Enseñoles hacer armas ofensivas, como arcos y flechas, lanzas y porras y otras. El inca Manco Capac, yendo poblando los pueblos juntamente con enseñar a cultivar la tierra a sus vasallos y labrar las casas y sacar acequias y hacer las demás cosas necesarias para la vida humana, les iba instruyendo en la urbanidad, compañía y hermandad que unos a otros se habían de hacer, conforme a lo que la razón y la ley natural les enseñaba, persuadiéndoles con mucha eficacia que, para que entre ellos hubiese perpetua paz y concordia y no naciesen enojos (Garcilaso de la Vega 1609, 59).

Los reyes Incas establecieron las leyes y ordenanzas, creando nuevas y reformando otras viejas y antiguas, tal como los tiempos y las necesidades lo requirieran. En muchos casos se arrimaron a las costumbres de cada pueblo para que no pareciera que las tiranizaban.

Nunca fueron tiranos, sino que por el contrario fueron extremadamente misericordiosos: tanto así que sobre el tercero de los Incas (*Lloque Yupanqui*, nombre que quiere decir “contaras sus grandes hazañas, sus excelentes virtudes, su clemencia, su piedad y mansedumbre”) en la reducción de la región Hatunpacassa se relata:

Llegaron los curacas y con la veneración que entre ellos se acostumbraba dijeron suplicando a su majestad los perdonase. El Inca mandó que les desatasen las manos y quitaran las sogas del cuello, en señal de que les perdonaba las vidas y les daba libertad, y con palabras suaves les dijo que no había ido a quitarles sus vidas ni haciendas en razón y ley natural, y que, dejados sus ídolos adorasen por Dios al Sol a quien debían aquella merced. Esta fábula, se divulgó por las naciones comarcanas de Hatunpacassa, donde pasó el hecho, y causó tanta admiración y asombro y por otra parte tanta afición (Garcilaso de la Vega 1609, 130).

Terminadas las temporadas de conquista, los Incas volvían a la capital donde siempre eran recibidos con grandísima fiesta y regocijo.

7.3. Las virtudes en la obra de Santacruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua Juan (1613)

Santacruz Pachacuti, cacique de la ciudad del Cuzco y habiendo recibido una educación religiosa, identifica las virtudes de la dinastía real de los Incas de los que el descende. La creación del imperio Inca, según versión de Pachacuti, proviene del poder del barón Tonapa y de su favor hacia la familia del rey Apotampo, padre de Manco Capac, el primero de la dinastía real.

Este ynga Mancocapac fue enemigo de las uacas, y como tal los destruyó al curaca Pinaocapac con todos sus ydolos; y lo mismo los venció a Tocaycapac, gran ydolatra, y después lo mandó que labrara al lugar do nació. Al fin los labro los indios por horden de Mancocapac, deshaziendo la cassa y deficando canterias, a manera de ventana, que eran tres ventanas que significauan la cassa de sus padres, de donde descendieron, los quales se llamaron, el primero Tampottoco; el segundo

Marasttoco; el tercero Suticttoco, que fueron de sus tios, aguelos maternos y paternos que son como este:

Yncaptampotocon, o Pacarinancacpavnanchan. En lengua india se llaman Paccaritampotoco. Estos dos árboles significauan a sus padres y madre Apotampo y a Pachamamaachi (Santacruz Pachacuti 1968 [1613], 286).

Pachacuti nos presenta una versión de los Incas como enemigos de todas las idolatrías propias de los pueblos andinos. En su visión, los Incas serían los que dieron inicio a la tarea evangelizadora y civilizatoria luego continuada por los españoles. Entre ellos, destaca la imagen del tercer rey Inca Lloque Yupanqui, cuyas virtudes de hombre dedicado al trabajo y a la castidad contribuyeron a crear orden y difundir buenas costumbres a lo largo del Imperio.

Lloque Yupanqui fue muy ayunador, que no había querido conocer mujeres hasta que fue muy viejo; este había prohibido las fornicaciones, y de las horracheras; dicen que fue gran trabajador de chacaras; no había hecho las conquistas como su aguelo, aunque al cabo de vejez, para dar espantos a los enemigos que tenían, los abia hecho ejércitos de guerra, bissitando a sus provincias y dicen que también les hordeno que todos los hombres de su senorio los pelasen las barbas y que fuesen como el lampenos.

Y tambien abia mandado que todas las naciones a el sujetos los atasen las cabezas de las criaturas para que sean largos y quebrantados de frente, para que fuesen obedientes; y lo mismo abia mandado hazer cassas para las acllas, que son cuatro maneras, yuracacla, vayruacacla, pacoacacla, yanaacacla; a estas, dicen, las senalaron a cada vno de las quatro casas, al vno primero para el Hazedor, llamado Viracochanpachayachachi, a los vayruacallas (sic) para sus doncellas, y a los pacoacallas para las mujeres susde apocuracas, y a los yanaacallas para los indios comunes (Santacruz Pachacuti 1968 [1613], 283).

Franklin (2014) sugiere que el dicho barón Tonapa, personaje de las crónicas de Santacruz Pachacuti, sea en realidad nada menos que Illapa, el dios del rayo y del trueno andino.

En este caso, las virtudes relacionadas con las prácticas de ayuno sexual se relacionarían con las características bisexuales de la entidad creadora del todo, el mismo *Viracocha*, en la lengua quechua.

7.4. Las virtudes en la obra Guamán Poma de Ayala (1615)

La obra crónica de Guamán Poma de Ayala tiene la finalidad de denunciar la situación caótica del periodo colonial temprano, producto de los abusos de los *mitimac* o sea los extranjeros españoles, padres o fiscales y de los caciques “embriagados” de poder.

Esta situación se contrapone al orden que se había madurado en la región especialmente desde la consolidación del Incanato. Los reyes Incas habían logrado establecer un sistema de cooperación entre la capital y sus vasallos, basado en la defensa del territorio a cambio de la cobranza de tributos bajo forma de cosechas, productos militares, etc.

Este tipo de orden también se reflejaba en las costumbres sexuales, religiosas y populares:

Como antiguos sacerdotes de metales y de ídolos y demonios, dioses, pontífices de piedra, en su ley sacerdotes de metales, usaban fielmente y daban buen ejemplo como las vírgenes aclla, y monjas en sus templos; y así los demás tenían a su justicia y ley, eran cristianos si no tuviera idolatría. Ahora los sacerdotes del eterno Dios vivo son tales y sus ministros son tales, del mal padre sale mal hijo perdido de las cosas del verdadero Dios, del mal árbol sale mala fruta, de la mala simiente sale mala raíz, y así Dios lo que más castiga en el infierno y en esta vida castiga al malo (Guamán Poma 1936 [1615], 16).

Guamán Poma describe a los caciques del periodo colonial temprano, no “dignos” de sus ancestros, personas valiosas, sabias, creadas por el mismo Dios:

Como los dichos caciques principales y segundas personas y los demás mandones de estos reinos, los dichos principales de su antigua principal fueron los ayares y señores que Dios les puso desde el primero que descendió de Adán, Eva y de Noé, y de primer indio llamado Uari Uiracocha Runa, Uari runa, Purun Runa, Auaca Runa, Capac Apo. Estos fueron de grande linaje y de sangre real y casta, y son caballeros francos y caritativos, y humildes sabios; estos dichos hacen buenas obras leales, claman la sangre en el servicio de Dios y de su majestad y favor de sus prójimos, y vuelven por los pobres indios y mueren por ellos (Guamán Poma 1936 [1615], 172).

Los Incas eran muy generosos con el pueblo, tal como sucedía, durante todas las fiestas, los rituales y ceremonias donde se hacía un gran consumo de carnes y bebidas. Guamán Poma describe en este caso, los funerales:

En tiempo de los Yngas idolatras mandado de pontífices hechiceros huizaconas, hacían a sus difuntos, el día que moría una persona mandaba matar un carnero, guacay diciendo que se lo lleve cargado el dicho animo del difunto; y le enterraba con sus vestidos y vajillas, y comidas y llauto y plumas ajotas; en la boca le metían plata; oro; el dicho carnero le daban a los que lloraban a comer en aquel día sin probar sal (Guamán Poma 1936 [1615], 251).

La presencia de grandes cantidades de alimentos y bebidas en todas las fiestas y los rituales andinos, es “parte” de la *buena vida* o Buen Vivir andino, antes de la conquista. Este tema será profundizado a continuación.

8. Dos dimensiones críticas

Aunque el orgullo de tener sangre real Inca que corre dentro de sus venas es una característica común en las obras de los cuatro autores, existe una aparente aceptación de la importancia de la religión católica por parte de los cuatro cronistas. Por un lado, en las crónicas de Santacruz Pachacuti y Garcilaso de la Vega, se evidencia de forma más acentuada la búsqueda de aprobación por parte del lector europeo, pero, por otro lado, Titu Cusi y Guamán Poma, escriben con tonos abiertamente polémicos respecto a las costumbres que los conquistadores llevaron al “nuevo mundo”. Sus críticas, se mueven en torno a dos dimensiones: la esfera política y la esfera religiosa.

La estratificación social característica del Imperio incaico era basada en la nobleza de sangre: los legítimos descendientes de la dinastía real iniciada por los dos “hijos del Sol”, que en la versión de Garcilaso fueron Manco Capac y Mama Ocllo, eran los que ocupaban los cargos más importantes en el Imperio, en las actividades gubernativas, religiosas y sobre todo en las artes de la guerra, hasta la llegada de los españoles.

En la esfera política, los Incas se habían merecido la fama de buenos gobernantes, queridos y respetados en toda la región, misericordiosos y atentos a las necesidades del pueblo. Sus leyes,

habían creado orden y disciplina, paz y amistad entre los pueblos conquistados, sus adelantos habían logrado mejorar la vida de todos.

Como se profundizará en el segundo capítulo de este trabajo, en la esfera religiosa, los Incas habían afirmado una versión evolucionada de los mitos y rituales más antiguos de la región. Se mostraron, además, unificadores y respetuosos de las idolatrías locales, de forma que las religiones y sus rituales tenían una función social en la reglamentación de la vida política y productiva.

Al contrario de los Incas, los conquistadores españoles, llevaron consigo desorden y muerte. Desde una dimensión política, las reformas de Francisco de Toledo representaron la más completa impotencia de las Leyes Nuevas de 1544 y la derrota de las posiciones filosóficas defendidas por Bartolomé de las Casas. Las reducciones, el trabajo forzado y los tributos a los que fueron sometidos los indígenas, representaron la etapa más aguda de la sumisión política y cultural.

En la dimensión religiosa, los cronistas se refieren en varios pasajes a la hipocresía española, en cuanto a la distancia presente entre sus predicaciones de paz, bondad y amor, y sus acciones, tanto por parte de los españoles comunes, como de los padres religiosos.

Este aspecto nos ayuda a identificar el conflicto nunca resuelto entre el mundo andino y europeo, que entrará en su etapa crítica más aguda en la época moderna. En este sentido, el Buen Vivir podría ser interpretado como espíritu de reivindicación pan-andino, como cuestionamiento de la modernidad de matriz europea.

Capítulo 2

Teorías sobre la formación de un modelo cultural andino compartido

1. La existencia de un Dios creador en la cosmogonía andina

Es necesario realizar un análisis específico en torno al nivel de influencia de la religión cristiana dentro de los textos de los cronistas indígenas. La división entre dioses del “cielo” y de la “tierra” presente en el discurso de Dussel (1966), representa un buen punto de partida para profundizar los procesos de desarrollo religioso en la región andina. La existencia y difusión de cultos uránicos a partir de la prehistoria andina (reconocidos además por las teorías de Golte y Tello), sirve a los cronistas como importante punto de apoyo en el proceso de búsqueda de elementos comunes entre las religiones andinas y el catolicismo. A pesar de su diferente nomenclatura en base a la localización geográfica, las figuras de Viracocha, Tonapa, Pachacamac o Huari, indican la presencia de un Dios superior a los demás en una jerarquía piramidal, reproduciendo un esquema de henoteísmo generalizado andino, con distintas variantes producto al distinto desarrollo de los pueblos con su entorno geográfico.

El trabajo de Franklin (2014) sugiere que Viracocha sería el verdadero Dios creador del todo, según la cosmogonía andina. Un Dios andrógino y bisexual que, de acuerdo con los estudios de Tello (1942), fue representado en las esculturas del Chavín de Huantar, para luego “mezclarse” con los Dioses de la costa norte, como *Kon e Ycshma*, dando lugar a los mitos relacionados con el templo del *Pachacamac* y recogidos por *Calancha*.

En una fase final, cien años antes de la llegada de los españoles, se realiza un proceso de solarización del Viracocha; de forma que “la imagen solar es claramente nueva y elitista al momento de la invasión europea (Franklin 2014, 20)”. El trabajo de Franklin se encuentra acorde a las teorías propuestas por Dussel (1966), Golte (2003) y Tello (1942), y con las que se analizan a continuación.

2. La figura de Viracocha, Tonapa, Pachacamac

En este capítulo se realiza una discusión sobre la eventual existencia dentro de la cosmogonía andina de una entidad primordial creadora de toda la vida. Este aspecto de la cultura andina

podría representar el mínimo común denominador entre los pueblos de la región, y representaría, por lo tanto, un hilo conductor fundamental para el discurso del Buen Vivir.

En todas las relaciones crónicas indígenas descritas anteriormente, se encuentran elementos o impostaciones de inspiración cristianas que, de alguna manera, parecen indicar la voluntad de los autores de conciliar y justificar la historia y las culturas andinas, con la que estaban comprometidos emocionalmente por sus orígenes, dentro de un marco de referencia cristiano. Se puede discutir, por ejemplo, sobre el nivel de influencia que la conversión al cristianismo produjo en los cronistas al momento de describir los cultos andinos o los personajes como: el *Pachacamac*, descrito por Garcilaso de la Vega; *Tonapa* descrito por Santacruz Pachacuti; o *Cuniraya* del Manuscrito de Huarochiri. En los relatos de Huarochiri, se encuentra inclusive una historia parecida al diluvio universal, evento histórico mundial cuyo posible acaecimiento sigue siendo un tema de debate científico (Quiroga Saavedra 2014).

Otra importante figura, cuya verdadera historia queda abierta al debate, es la de Viracocha. En las crónicas de Garcilaso de la Vega, se trataría de un fantasma “hijo del sol” que hizo su aparición al hijo del octavo rey, Yahuar Huacac, prediciendo el levantamiento de los *Chanclas* y su venida hacia el Cuzco. Monteverde (2011) afirma que se trataría más bien de una deidad con una larga tradición de culto en el mundo andino y que estaría asociada con el dios Huari, de la sierra central, el dios Cuniraya de Huarochiri y el dios Tunapa de la sierra central del Perú.

Autores como Gisbert (1993), Malengreau (1995) y Rostowrowski (1977) interpretan los mitos de *Ychsma-Pachacamac* como una metáfora de alternancia entre el día y la noche, de la asociación y disociación del Sol y de la Tierra.

Pachacamac, al igual que Viracocha, corresponde al prototipo del Dios creador, siendo luego ambos, “solarizados”. Demarest (1981, 44-49) piensa también que el aspecto solar del Viracocha fue favorecido de forma creciente por la elite imperial en el trascurso del tiempo, con el fin de poner en valor, la ascendencia divina de los dirigentes (Eeckhout 2004, 10).

En el caso de la interpretación de Demarest, la división entre Pachacamac como divinidad de la costa y Viracocha como divinidad aliada de los Incas, así como se presenta en las crónicas de Garcilaso, encontraría su justificación histórica.

Según el trabajo de Eeckhout, cuando llegaron en la costa norte al templo de Ycshma, los Incas le cambiaron nombre en Pachacamac y siguieron realizando los rituales de adoración. Este hecho, es útil en la tarea de descubrimiento del Dios creador andino. Es decir, todo apunta a que Ycshma, luego Pachacamac, fue en realidad esta misma entidad creadora andina que tuvo su desarrollo en el proceso de solarización, asumiendo el nombre de Viracocha.

3. La división entre entidades uránicas y ktonicas en Dussel

Dussel, (1966) también reconoce la existencia histórica de esta entidad, cuyo desarrollo histórico produjo afirmársela afirmación del culto del Sol en el seno del imperio Inca:

Illa-Ticsi Huiracocha Pacahyhcic (esplendor originario, señor, maestro del mundo) o Pachacamac de los pueblos de la costa, es el Dios creador, divinidad principal del Imperio Inca. ¿Este Dios es fruto de una evolución o del sincretismo?

Los Incas, no son un grupo no especializado, ni cazadores, ni meramente pastores, sino que se manifiestan como una civilización de alto sincretismo cultural, sedentarios superiores. Las religiones uránicas son propias de los pueblos no especializados o en la línea de la especialización ártica o pastoril. Su instrumental reducido a su libertad con respecto a la naturaleza les permite una actitud religiosa de supremo respeto del “Padre del Cielo”, un henoteísmo original. Este Dios es creador, al menos formador o modelador del mundo y de los otros Dioses. Huiracocha es ciertamente el gran Dios uránico. Para la elite incaica era un Dios espiritual abstracto y presente. Para el pueblo un Dios lejano e incomprensible. El templo del Pachacamac había sido abandonado a toda clase de idolatría, por el proceso de fusión y sustitución. Las divinidades se hacen dinámicas, eficientes, accesibles, comienzan poco a poco a especializarse y de un Dios otiosus llegan a ser un Deus pluviosus (Dios de la lluvia y truenos) así aparece el culto del Sol.

Inti es la solarización del creador que pasa a fecundador en un mundo de fertilidad, atmosfera, vegetación dramática. El jefe solar es monárquico y mágico; es en una sociedad jerarquizada, la encarnación del ideal del cazador primitivo, una civilización masculina (Dussel 1966, 132).

La presencia de este Dios uránico, creador, en la religión de los Incas, es un culto que se mezcla con los preexistentes cultos andinos, las huacas o ídolos, formando lo que Max Müller (1878) llama henoteísmo: una religión intermedia entre politeísmo y monoteísmo, basada en la preminencia de un Dios sobre los demás.

El culto uránico, según la explicación de Dussel, sería el resultado de procesos de civilización que permitieron cierta libertad del individuo y de la sociedad con respecto a la naturaleza. Es decir, la vida del individuo se encuentra cada vez menos sujeta a las intemperies producidas por la naturaleza y esto le permite “descubrir” al Dios supremo, “Padre del cielo”.

Según la teoría de Dussel, los cultos andinos serían resultados de procesos de sincretismo que se desarrollaron en la región andina desde antes del Imperio Inca y que se reforzaron junto con él. Es más, estos procesos de sincretismo tienen sus orígenes en las altas culturas del Indo, Asia, Sudeste y China:

Estas culturas, que miran hacia el Pacífico y se produjeron en las zonas de alta concentración humana, debido a su situación con respecto al camino que necesariamente siguieron las invasiones sucesivas del hombre en América, no recibieron estas civilizaciones “ya hechas” sino que debieron inventarlas progresivamente, admitiéndose igualmente algunas influencias directas de las culturas polinesias y, por ella, elementos de las altas culturas del Indo, Asia, Sudeste y China. Estas influencias de las civilizaciones constituidas no llegaron ya por el estrecho de Bering sino por el Océano Pacífico (Dussel 1966, 121).

A pesar de las cuestionadas raíces étnicas del pueblo latinoamericano, J.C. Tello reconoce, en cambio, la originalidad de los pueblos primitivos latinoamericanos al definir su propia cultura como resultado de siglos de adaptación a su entorno que poco tienen que ver con el origen asiático, sino más bien con los factores geográficos:

En *“Perú Antiguo”* (1929) Tello se pregunta si los desarrollos sociales de los Andes son exóticos o si son el producto del desenvolvimiento y diferenciación de culturas primitivas llegadas al Perú en estado rudimentario, es decir si son autóctonas.

Establece el marco geográfico como elemento importante en la caracterización de la civilización andina, estableciendo su carácter único a partir de la geografía en la cual se desarrolló la misma: los peruanos así propagaron por todo el territorio la cría de animales domesticados y el cultivo de las plantas domesticadas, adquisiciones estas de tal trascendencia que bien sea que ellas hayan sido adquiridas en el propio territorio o importadas, constituyeron los factores fundamentales que perfilaron el carácter especial de su civilización (Mesia Montenegro 2006, 149).

Siguiendo el análisis de Dussel, el surgimiento del culto del Sol representaría la piedra fundante de la civilización Inca, en un momento histórico propicio para el comienzo de un proceso de sometimiento de la naturaleza y de legitimación de una estratificación social dominada por la dinastía de sangre real, descendiente de este mismo Dios Solar.

Así como en las altas civilizaciones se dedican al culto de un Dios uránico, en el Imperio Inca asistimos al desarrollo de una convivencia de la religión uránica, basada en el culto del Sol y manejada especialmente por la dinastía real de los Incas, con las religiones któnicas, las idolatrías, que podían ser más fácilmente comprendidas por parte de los estratos populares:

La conciencia primitiva de estos pueblos, aunque profundamente mítica, no es menos lógica. Su mundo cotidiano está íntegramente explicado por los arquetipos primordiales que fundan los grandes momentos de la vida (nacimiento, iniciación, matrimonio, muerte) ... Con Quilla y Pachamama, es todo un nuevo mundo que se nos presenta. Es como una verdadera contrapartida del Teísmo. Los pueblos sedentarios agrícolas, de tipo más bien femenino y matriarcal, organizan su teología dentro de las estructuras któnicas (kton tierra en griego). Nos encontramos con el animismo, el manismo, el totemismo. En medio de esto se puede discernir la idea clara y sintéticamente expresada de la vida, sobre todo a causa de la asociación íntima de la mujer, la tierra, la luna y la fecundidad, de los ciclos biológicos y cosmológicos. Si las religiones uránicas descubren al Dios trascendente, las któnicas interpretan sacramente la vida inmanente. De esta vida inmanente la Luna es ya un símbolo de movimiento, de la muerte y la resurrección (Dussel 1966, 133).

Las consideraciones de Dussel resultan extremadamente interesantes para ésta investigación. Pero llevan a la necesidad de profundizar el pasado andino, con el objetivo de obtener un cuadro sintético de referencia, abarcador de la totalidad religiosa andina. Resulta útil a los fines de ésta

investigación, adentrarse en las teorías que asocian los procesos históricos, religiosos y geográficos andinos, para continuar la búsqueda de un modelo compartido.

4. La Teoría Golte de un “modelo compartido”

La dicotomía entre los cultos któnicos y uránicos andinos ha sido ya objeto de estudio por parte de algunos autores, que se han interesado en el proceso de creación y transformación del universo religioso prehispánico, a partir del periodo formativo.

Entre estos autores, Golte (2003) llega a plantear un interesante “modelo”. El autor afirma la existencia de este modelo como concepción del universo, que se difunde en la región andina a partir del periodo formativo (2000-200 a.c.) y que pervive como substrato cultural religioso de la totalidad de los pueblos de la región. Se trata de la unión entre un ser antropomorfo celestial y un ser insignificante con características de gusano:

Parece que, en los Andes, especialmente en las culturas del desierto costeño se introduce una modificación importante en el tercer milenio antes de Cristo. Es en el momento del surgimiento de sociedades estratificadas en el contexto de la irrigación a gran escala, que surge una modificación de la forma de conceptualizar el universo que deja aparecer como primordiales las diferencias sociales. La generación de esta idea probablemente es una condición de la construcción del poder necesario para el manejo de los sistemas de irrigación.

La idea: el mundo se origina en dos seres opuestos en cuanto al ámbito en el cual viven, y diversos en cuanto a su capacidad de creación. Uno es un ser andrógino todopoderoso celeste, el otro es un ser insignificante con características de gusano, también andrógino, que vive en la oscuridad, y en el subsuelo. Entre estos seres se procrea, por voluntad o casualidad, descendencia de todo tipo... Los descendientes del ser primordial poderoso y celeste ocupan un lugar de preeminencia (Golte 2003, 20).

La hipótesis de Golte es resultado de años de estudio del material arqueológico de la población costeña andina. El “modelo” descrito por Golte, sería consecuente de un proceso de jerarquización necesario para impulsar el desarrollo organizacional y productivo. De este modo, se justificaban posiciones privilegiadas en una sociedad omnicompreensiva hacia todos los seres vivientes, ya que, en esta fase, los seres humanos se veían aún como “parte” de la naturaleza.

Golte indica que la descendencia producida por las dos entidades primordiales del cielo y de la tierra, son todos los seres: “aves, mamíferos, plantas, peces, batracios, reptiles, insectos, humanos e incluso las wakas” (Golte 2003, 14). Incluso, la huaca Paricaca de Huarochiri, fue hijo de estos dos seres primordiales, que en estas circunstancias toman los nombres de Wiracocha y Hanan Maqlla (Golte 2003, 26).

Este modelo de la cosmología costeña se difunde enseguida por toda la región andina gracias a los viajes de los comerciantes caravaneros, adaptándose a cada territorio.

Toman el lago Titicaca como un gran sexo femenino de la tierra, y las cumbres de las cordilleras como sus contrapartes masculinas. Asocian a las cordilleras orientales con el principio del día, el nacimiento, el Sol; y las cordilleras occidentales con la entrada en el reino de los muertos. Los humanos nacerían del Titicaca. Es notable que hasta hoy la gente, incluso en las aldeas de la sierra central, asume que ha llegado a la cueva de su nacimiento (pakarina) desde el Titicaca (Golte 2003, 22).

En este modelo descrito por Golte basado en la unión creadora entre opuestos, podríamos interpretar el desarrollo futuro del principio de la dualidad andina, o *yanantin*.

En el último milenio antes de la llegada de los españoles ocurre un florecimiento de Estados andinos, en primer lugar, el de los Incas. Si ya desde antes, con la expansión del modelo de Golte, los gobernantes se presentaban como descendientes de las divinidades primordiales mayores, el gobierno de los Incas parece confirmar este modelo al presentarse ellos mismos como descendientes de una de las divinidades primordiales mayores: el Sol, es decir la máxima divinidad diurna.

Golte va trazando una separación cultural de los espacios montañosos y costeños andinos, que retoma luego en el momento de explicar las distintas relaciones con el entorno y consecuentemente, las dinámicas del proceso de colonización.

5. La teoría de J. C. Tello

J.C. Tello, originario de Huarochiri, considerado por muchos el padre de la Arqueología peruana, realizó sus estudios de posgrado en la Universidad de Harvard:

En el museo de Peabody, Tello conoció a toda una generación de estudiosos, mayormente arqueólogos, que más tarde se dedicarían al estudio de las altas civilizaciones del hemisferio, la mayoría de ellos en Meso-América, aunque algunos lo acompañarían a los Andes (Murra 1982, 55).

Regresado en Perú, Tello fue el principal autor de la fundación del Instituto de Investigaciones Andinas, presidente de la Sociedad Peruana de Arqueología y director del departamento de Arqueología en el Museo de Historia Natural.

En sus investigaciones, destaca la importancia que le otorga al sitio arqueológico del Chavín de Huantar. Se trata de un centro ceremonial, ubicado “a 8 leguas de la provincia de Piscobamba en el callejón de los conchucos” (Cieza de León 1553: 190, 413).

Según la hipótesis de Tello (1942), la región costeña representó una etapa fundamental para la consolidación de la antigua religión del Chavín de Huantar, que llegará a influenciar los cultos del Tiwanaku, desde donde surgieron las migraciones hacia el valle sagrado del Cuzco, y donde se fundó el mítico imperio incaico. A pesar de esto, Tello hace remontar el origen primordial del Chavín de Huantar a los cultos selvático.

En 1923, Tello, como parte de un intento de unificación ideológica del poblador indígena, propone que el Dios de los Incas, Wiracocha, es en realidad el mismo personaje adorado por los habitantes de Chavín de Huantar, en la figura del jaguar (Mesia Montenegro 2016).

El jaguar debe ser observado como una compleja interacción y sincretismo entre la naturaleza y el ser humano. De acuerdo con Tello, el jaguar cósmico está representado por la constelación de las siete cabrillas. Este jaguar creador del mundo tiene a la vez un poder destructivo... Tello observa la dispersión de este culto viajando de este a oeste. Propone que se origina en la selva tropical, lugar del cual un grupo de emigrantes viajan a la sierra andina encontrando las condiciones adecuadas para desarrollarse materialmente, creando elementos materiales representativos de este mismo sistema religioso. Posteriormente una nueva ola de migraciones viaja a la costa, lugar en el cual el sistema religioso se hace más complejo hasta llegar nuevamente a la sierra andina y ser adoptado por los Incas. Chavín de Huantár se convierte en la prueba de un origen endogamo de la civilización andina (Mesia Montenegro 2016, 36).

Según Tello, Chavín se convierte en el tronco principal a partir del cual surgen dos troncos, el tronco Puracas-Cuzco y el tronco Pucara-Tihuanacu.

En la cosmología andina del Chavín de Huantár encontramos un henoteísmo basado en una identificación de los Dioses con la naturaleza. Esta puede ser definida a partir de las palabras de Tello:

Un demonio y cuatro dioses son los creadores y controladores de las fuerzas y fenómenos del mundo indio. El demonio es un dragón que afecta formas monstruosas inspiradas en la de los animales más fieros del medio geográfico. Como el lagarto, la serpiente o el felino idealizados fantásticamente. Sus múltiples poderes se manifiestan por fuentes temporales, vientos huracanados, movimientos terráqueos y otros fenómenos meteorológicos. Es el dueño supremo y controlador de las aguas. Dos de los cuatro dioses son el Sol y la Luna, hijos del dragón, hermanos y esposas. El primero personificado en la figura del varón zoomorfo, cuyo principal atributo es la producción de la cimiente primera...La segunda personificada en la figura de una mujer ornitomorfa, cuyo principal atributo es la producción del huevo cósmico o del ovulo destinado a ser fecundado por el Sol. Los dioses restantes son los mellizos hijos de los dos anteriores. El primero acompaña el Sol y es progenitor de la humanidad; y el segundo acompaña a la Luna y es la víctima sacrificada... de cuyos despojos se originan las plantas alimenticias (Tello 1942, 28).

El dragón habitaba en Chavín, pakarina de la civilización andina. Así retrocediendo, encontramos que, según la teoría de Tello, el Chavín de Huantár es el culto a partir del cual se desarrolla el proceso que resulta en la formación de la cultura Inca, con su religión y cultos. Pero inicialmente, este culto se muda hacia la región de la costa donde se asienta la cultura Cupisnique, que luego dejará el paso a la Moche / Mochica.

En sus estudios sobre el complejo cultural Cupisnique, Elera (1993) afirma que:

Se aprecia como constante en el componente zoomorfo, la trilogía felino-ave rapaz-reptil. Otros componentes como peces, conchas y caracoles marinos asociados con el agua, también están presentes. Cactáceas con sustancias psicoactivas y otras plantas junto a una casi obsesiva representación de cabezas humanas decapitadas relacionadas a la muerte son una constante

percepción de lo sagrado que está estrechamente relacionado a las fuerzas telúricas y celestes que, en esencia, darían sentido cultural al ciclo vital humano en la mentalidad de las gentes que tenían poder en esas tempranas sociedades de los albores de la civilización andina (Elera 1993, 237).

Los intercambios de cultos y conocimientos que se realizaron a través del tiempo y en los pisos ecológicos sudamericanos, condujeron a la difusión de un mismo substrato cultural religioso que, a pesar de las distintas variantes desarrolladas, facilitó el proceso de unificación operado por los Incas a comienzos del segundo milenio.

6. Relatos míticos originarios en la Cosmovisión Andina

6.1. El mito de Ychsma Pachacamac

El Templo del Pachacamac se ubica al margen del río Lurín (sur de la actual ciudad de Lima). La construcción del templo se remonta al período Intermedio Tardío. Según Rostowrowski (1972), el sitio llevaba el nombre de Ychsma siendo luego rebautizado como Pachacamac por los Incas en el Horizonte Medio.

Durante el Imperio Inca el templo siguió ejecutando una función religiosa muy importante, como cuenta Garcilaso.

Además de adorar al Sol por Dios visible, a quien ofrecieron sacrificios e hicieron grandes fiestas, los Reyes Incas y sus amautas, que eran los filósofos, rastrearon con lumbre natural al verdadero sumo Dios y Señor Nuestro, que crió el cielo y la tierra, al cual llamaron Pachacamac: es nombre compuesto de *Pacha*, que es mundo universo, y de *Camac*, que es animar. Pachacamac quiere decir el que da anima al mundo universo (Garcilaso de la Vega 1609, 72).

Pachacamac se convirtió en un centro de peregrinaciones al que miles de fieles recurrían desde los confines del Tawantinsuyo para consultar el oráculo que tenía su santuario en Pachacamac (Eeckhout 2002).

En el artículo “Relatos míticos y practicas rituales en Pachacamac” (2004), Eeckhout indica la versión recogida por los españoles López de Gomara y Calancha sobre el mito de Ychsma-

Pachacamac y sobre Con (ver López de Gomara (1965[1552], 233) y analizado por Krickeberg (1971, 170).

Al inicio de los tiempos, existió Con, hijo del Sol, procedente del norte y creador de los primeros hombres. Por alguna razón mal definida, Con se enfureció y privó a los seres humanos de las ventajas que les había concedido en un primer momento. Vino entonces Pachacamac y expulsó a Con. Él también era hijo del Sol (y de la Luna). Transformó en gatos negros a los hombres que Con había creado y formó nuevos individuos, semejantes a los que viven hoy en día, colmándolos de bienes con su generosidad. Ellos, agradecidos, lo tomaron como dios y lo adoraron. Así termina López de Gómara (1965[1552], cap. XXII: 234) su transcripción de la historia de la creación de la humanidad, y agrega que fueron esos “primeros hombres” quienes edificaron el templo de Pachacamac y dieron su nombre a toda la región.

Calancha aporta informaciones complementarias a propósito de la deidad. Explica que los hombres creados por Pachacamac se morían de hambre y se vieron obligados a nutrirse de raíces y hierbas para continuar sobreviviendo. Se lamentaron de ello ante el Sol, quien —fecundando a una mujer con sus rayos— concibió un hijo para socorrerlos. Celoso por el hecho de que los seres humanos acudieran al Sol antes que a él, Pachacamac mató y desmembró a su medio hermano. De sus dientes nació el maíz; de sus huesos y costillas, las diversas especies de yuca; de su carne, las demás plantas útiles y las frutas. Desde entonces, los hombres no conocieron nunca más el hambre ni la necesidad. A Pachacamac se le deben la salud y la abundancia, porque él continúa dotando a la tierra de fertilidad (Calancha 1975[1638], lib. I, cap. 22) (Eeckhout 2004, 5).

Pero regresemos a Calancha porque la historia no se detiene en este punto. La madre del semidios asesinado, desesperada, acude al Sol, quien por segunda vez le da un hijo, Vichama. Aprovechando la ausencia de Vichama, Pachacamac mata a su madre y la corta en pedazos, con los que da de comer a las aves. Posteriormente, esconde sus cabellos y sus huesos al borde del mar. De ellos nacen las primeras parejas, los Curacas y los caciques.

A su retorno, Vichama conoce la triste noticia y resucita a su madre. Decide vengarse y matar a Pachacamac. Este se arroja al mar, en el lugar donde se encuentra el santuario dedicado a él. Vichama continúa furioso y acusa a los hombres de ser cómplices de la matanza de su madre. A manera de castigo, pide y obtiene del Sol la petrificación de los seres humanos. Posteriormente —también a raíz de un pedido de Vichama— el Sol crea una nueva humanidad a partir de tres huevos: uno de oro, uno de plata y otro de cobre. Es interesante resaltar que todavía en Calancha, los habitantes de la costa y los indios que viven en Carabayllo —cien leguas al norte de Lima—, los de

Pachacamac —cinco leguas al sur— y los pueblos que se extienden a lo largo de la costa hasta Arica, atribuyen a Pachacamac la creación de los hombres a partir de cuatro estrellas, dos machos y dos hembras (resumen de Calancha 1975[1638], lib. I, cap. 22).

Finalmente, Villar Córdova (1933) relata un mito muy interesante, recopilado a inicios del siglo pasado en la provincia de Canta (alto Chillón), el cual resumiré aquí muy brevemente. Pachamama se presenta como la esposa viuda de Pachacamac después de que se había tirado al mar. De él tiene dos hijos gemelos de sexo diferente, los willkas (“sol” en aymara; o “recién nacido” en quechua). Los dos huérfanos y su madre vagan de noche, perdidos, y son acogidos por el demonio caníbal Wa-Kon. Él intenta seducir a Pachamama, y frente a su rechazo la mata y se la come (11). Los gemelos willkas huyen y les acoge un zorrillo que les alimenta con su propia sangre y les ayuda a vengarse de Wa-Kon haciendo caer al demonio en una trampa mortal. Luego suben los willkas al cielo gracias a su padre que les esperaba allí. La hija se transforma en luna y el hijo en sol; Pachamama resucita y es recompensada por su fidelidad a Pachacamac que le confiere la facultad generadora (Eeckhout 2004, 8-9).

Se debe evocar un rito relatado por Pedro Pizarro 1978[1571: 246] en la época de la conquista, pero cuyo origen es sin duda pre-inca. “en el ídolo de Pachacamac tenían por costumbre cada día, de echar muchas cargas de sardinas, pequeñas como anchovetas frescas en una plaza que estaua delante de la casa del ydolo. Echauan estas sardinas para que comiesen estas gallinazas y estos cóndores, porqué dezian se lo mandaua así su ydolo”. Según Rostowrowski (1983:44) se trata de un rito sustitutivo (los peces remplazan el cuerpo desmembrado de la madre en el mito de Pachacamac y Vichama relatado por Calancha) ligado con creencias de fecundidad agrícola. Menzel (1977:10) hace notar al respecto que las cabezas de las anchovetas así como el guano resultante de las deyecciones de aves marinas se usaron como abono en la costa. Esto permite establecer una relación directa entre varios atributos de la divinidad puestos en evidencia en el análisis de los mitos: el aspecto a la vez terrestre y marino, la asociación con los peces de un lado, con las plantas cultivadas, por el otro, el papel de las aves marinas como agentes mediadores, la fertilidad y la fecundidad (Eeckhout 2004, 13).

¿Pachacamac fue el verdadero Dios Inca tal como lo plantea Garcilaso? ¿Fue el culto del Sol una evolución directa de este mismo Dios Pachacamac?

Al reflexionar sobre estos asuntos, desde la perspectiva de las teorías de Golte, Tello y Dussel, se podría llegar a la conclusión de que el culto de Ychsma probablemente representó una etapa importante en el proceso de desarrollo religioso en los Andes. Fue probablemente por eso, que

los Incas, especialmente aquellos radicados en la región de la costa, lo englobaron en su cosmogonía atribuyéndole poderes.

6.2. El origen de los Collas

En cuanto a la mitología en relación a los orígenes de los Collas, Garcilaso cuenta:

Los Collas, son muchos y de diversas naciones, y así se jactan de descender de muy diversas cosas. Unos dicen que sus primeros padres salieron de la laguna del Titicaca. Otros se precian de venir de una gran fuente, de la cual afirman que salió el primer antecesor de ellos. Otros tienen por blasón haber salido sus mayores de unas cuevas y resquicios de peñas grandes y tenían aquellos lugares por sagrados, los visitaban con sacrificios en reconocimiento de hijos y padres. Solamente en un Dios se conformaron los Collas que igualmente los adoraron a todos y tuvieron por su principal Dios, que era un carnero blanco, porque fueron señores de infinito ganado (Garcilaso de la Vega 1609, 106).

Bouysse-Cassagne (1991) considera a los Collas como los antiguos dueños del lago Titicaca.

Ahora sabemos que se debe vincular la historia de esta unidad lingüística y cultural Colla a las vicisitudes de las diversas culturas que, desde la Pucara, pasando por Tiwanaku y hasta Hatun Colla se desarrollaron en los alrededores del lago (Bouysse-Cassagne 1991, 491).

Si en el periodo del Horizonte Medio (Siglos VII-VIII D. C.) se encuentra el esplendor de los Collas del Tiwanaku, su decadencia se debió a la progresiva ocupación de las riberas nor-occidentales por parte de las tribus de lengua *aymara*.

La decadencia del Tiwanaku dio inicio al periodo del Intermedio Tardío, que significó una profunda reconfiguración del espacio cultural y político hasta el surgimiento del imperio Inca.

6.3. El origen del Pueblo Cañarí

Con el fin de aplicar las teorías discutidas hasta el momento, en la región del actual Ecuador, una de las cosmogonías que más nos interesa profundizar es la Cañarí. Este pueblo instauró alianzas con los Incas que fueron determinantes para el desarrollo económico y cultural de la región, en particular para la creación de la ciudad de Tomebamba y las políticas de reasentamiento.

A través de generaciones se ha contado el mito de que los Cañarís procedían de la unión de un hombre con una guacamaya con rostro de mujer.

Los Cañarís proceden de la unión de un hombre con una guacamaya con rostro de mujer. Cuenta la historia que durante un diluvio que cubrió la tierra, dos hermanos subieron a la cumbre de una montaña. Después de unos días, se acabó la comida que habían recolectado y empezaron a pasar hambre. Un día al volver a su hogar encontraron un banquete de comida y bebida listo para disfrutar. Cuando después de varios días se siguió repitiendo el hecho, los humanos se preguntaron quién era el autor de este acto de generosidad; por lo que se escondieron en su casa y esperaron para observar al responsable. Para su sorpresa hallaron a dos hermosas guacamayas con rostro de mujer. Dice la leyenda que el menor de los hermanos se casó con la menor de las guacamayas, tuvieron seis hijos y de ellos desciende el pueblo Cañarí (de Molina 1989 en Cabrera 2016, 21).

Los Cañarís fueron un pueblo que por su situación geográfica recibió, desde la prehistoria andina, una gran cantidad de influencias culturales, comerciales y religiosas.

En base a las teorías expuestas por Dussel, Golte y Tello, se puede llegar a definir la existencia de un substrato cultural común en la región andina, basado en la difusión de prácticas rituales, religiosas, culturales y productivas, que han sido capaces de adaptarse a la gran variedad de ecosistemas andinos. Por ejemplo, una de estas prácticas parece haber sido el uso de espejos de agua en rocas, para reflejar el firmamento. Estos se encontraron tanto en el conjunto de petroglifos de estilo Cupisnique clásico, en la quebrada del Alto de las Guitarras, como en la localidad de Chobshi, sitio originario de la cultura Cañarí, del actual Ecuador. La ubicación del pueblo de los Cañarís hizo que fuera objeto de numerosas influencias, entre las cuales probablemente se encuentran las de la costa norte peruana.

Es muy posible que los especialistas religiosos Cupisniques de Huaca de los Reyes, bajo el marco especial de ritos y ceremoniales, utilizaran la quebrada de las Guitarras como parte de una serie de sitios que daban acceso a lugares, posiblemente sagrados maxime si varios referentes reales de su iconografía religiosa, como el felino, viven y se reproducen en estos parajes culturales (Elera 1993, 241).

La cosmovisión de la cultura Cañarí, es también un muy buen ejemplo de unión entre fuerzas del cielo y de la tierra, aunque ellos se dedicaban a la adoración de la Luna, más que del Sol (hasta la sumisión a los Incas).

En el estratégico valle de Chobshi, lugar de residencia del famoso cacique Cañarí Duma, se encuentran curiosos petroglifos utilizados por la población local. Entre estos, la llamada “piedra de la purificación” se utilizaba para atar a las vírgenes durante una noche entera de luna llena antes de ser entregadas al cacique, ya que supuestamente la luna ejecutaba la función de “purificar” las mozas.

Otra de estas piedras, parecen haber funcionado como observatorio, al estar escavado en ella un pozo con posible función de observatorio que, al ser llenado de un líquido compuesto de arándanos locales, permitía reflejar el firmamento.

En la cultura Cañar, la adoración de la serpiente progenitora tiene una importancia excepcional: sus legendarios habitantes el gentilicio Cañar significa “descendiente de la culebra” se dejaban crecer el cabello, se arreglaban en trenzas y lo envolvían en la cabeza. Era el símbolo más estimado de su estirpe y la manera de honrar a su demiurgo; en múltiples objetos como vasos votivos y pífanos musicales, en representaciones cosmogónicas junto con el culto lunar y en magistrales creaciones de arcilla, se encuentra presente la representación de la serpiente progenitora (Robles López 1991, en Cabrera 2016, 18).

Burgos Guevara (2003) relata la teoría del Padre Glauco Torres (1982, 250), quien refiriéndose a las crónicas de Alfonso Castro de Lovaina (1582) “Gobierno de los Situmas antes de los señores Yngas comenzasen a reinar, y trata quienes fueron y mandaron en aqueste valle Cañaribamba” propone que el gentilicio “Situma” podría ser el apelativo originario de los Cañaris pre-inca, a través de un cambio fonético entre “t” y “d”, obtendríamos el nombre de Duma, cacique del SigSig. Del encuentro del cacique Duma con el rey Inca Tupac Yupanqui en el valle de Chobshi residencia del cacique, tuvo comienzo la construcción de la ciudad de Tomebamba.

Así como también destaca en sus crónicas Garcilaso de la Vega, los Situmas o Cañarís, fueron objeto de políticas de reasentamiento operadas por los Incas. Más de 35.000 Cañarís fueron

reasantados en el Perú y Bolivia, siendo remplazados por un porcentaje parecido de mitimaes peruanos que llegaron a vivir en el Azuay y Cañar. Para la llegada de los españoles, la provincia del Cañar ya había perdido su identidad prístina y original y era una identidad multiétnica (Burgos Guevara 2003).

La serie de mitos descritos en este aparato representan las diferentes representaciones de la presencia de divinidades desarrolladas en la región andina antes de la llegada de los europeos. Constituyen este esquema cultural profundamente relacionado con la religión y organizado en un esquema de henoteísmo. Reconocer este tipo de organización cultural, debería ser uno de los hitos clave para profundizar el cuestionamiento de la modernidad a través del discurso del Buen Vivir.

Capítulo 3

Las Idolatrías locales

1. Descentralización religiosa del imperio Inca

La existencia de una entidad uránica creadora del todo, cuyo culto estaba difundido en varias formas a través de la región andina, no significó un obstáculo a la proliferación de las idolatrías locales que, en muchos casos, venían aceptadas y hasta asimiladas por los Incas. Los textos crónicos indígenas describen una gran variedad de idolatrías, presentes en las distintas regiones al momento de la conquista Inca.

A pesar de algunas posiciones crónicas, como las de Santacruz Pachacuti, en su mayoría los Incas aceptaron el mantenimiento de las idolatrías locales, instaurando junto a ellas una imposición al culto del Sol y la construcción de un templo para ello.

Santacruz Pachacuti, hijo del cacique del Cuzco Don Diego Felipe de Condorcanqui, recibió desde su infancia una educación religiosa cristiana. En sus crónicas, pone un particular énfasis en declarar la enemistad a las idolatrías, tanto de su familia como de la mayoría de los reyes Incas. Los reyes y emperadores Incas, por lo tanto, han sido descritos como enemigos de las idolatrías, grandes ayunadores y misericordiosos. Entre ellos, destaca Pachacuti Inca Yupanqui que, en medio de sus viajes a la conquista del Collasuyo, encuentra y destruye siete Huacas y demonios en figuras de curacas:

Al fin llega con quarenta mill hombres de guerra hasta Villcasguaman, en donde topa con siete guacas y demonios en figura de curacas, muy grandes, negros y muy feos, y eran llamados Ayssavillca, Pariacaca, Chinchacocha, Vallallo, Chuquiucra, y otros dos de los Canares. Al fin los avia visto los vchucollcos (sacharuna) y ciques (huron), y achocallas (perrillos hardillas) del Pachacutiyncayupangui. Al fin los prende y acarandoles o conjurandoles, y en pena les manda que fuera al Cuzco a trauar a Sacssaguaman la fortaleza; y mas lo avia mandado, que despues en acabando la taria, les fueran a hazer otra obra de miradores en la orilla de la mar de Pachacama o Chíncha, &, leuantandoles de la mesma la mar; de las cuales penas dizen que se aflexieron grandemente los uacas (Santacruz Pachacuti 1613, 15).

La actitud crónica de Garcilaso de la Vega es algo más “tolerante” respecto a la de Pachacuti. Garcilaso escribe acerca de un buen nivel de coexistencia presente en el Imperio, ante los cultos de los pueblos conquistados y la religión Inca:

El rey mandó a edificar en las provincias más nobles y ricas templos a honor y reverencia del Sol y también se fundaron casas de las vírgenes escogidas. Ordenó muchas leyes arrimándose a las costumbres antiguas de aquellas provincias, porqué todo lo que no era en contra de su idolatría ni contra de las leyes comunes tuvieron por bien aquellos reyes incas dejarlo usar a cada nación no lo tenían en su antigüedad porque no pareciese que los tiranizaban (Garcilaso de la Vega 1609, 287).

Los Incas entonces, reconocían algunos ídolos propios de los pueblos que conquistaban y, en algunos casos, adherían a su culto, como en el caso del Valle Rímac, en la costa peruana:

Rímac quiere decir “el que habla”. Llamaron así al valle por un ídolo que hablaba y respondía a lo que le preguntaban. Estos ídolos tuvieron en gran veneración y también los Incas después de ganar aquel valle, donde los españoles fundaron Lima (Garcilaso de la Vega 1609, 319).

Se trata en la actualidad del río Rímac, legendario río límense, agonizante frente a la insostenibilidad de los modernos procesos de producción. Así lo denuncia la Autoridad del Agua peruana:

Cuenta una antigua crónica que el gran ruido de las piedras arrastradas por sus aguas hizo que los Incas denominaran en quechua Rimaq o Rimak (hablador, elocuente, orador) al río que hoy atraviesa Lima, y, como ninguno en el Perú, deben la vida casi 10 millones de habitantes, la tercera parte de la población del país...Lima debe su existencia al río Rímac, pero es un amor no correspondido: la falta de cuidado lo ha llevado a la agonía, tanto así que casi toda su flora y fauna ha desaparecido producto de la contaminación (Gildemeister 2016, 7).

En la crónica de Garcilaso de la Vega se destaca muy bien la diferencia entre los tipos de religiones któnicas que preceden y luego conviven con la religión uránica del culto al Sol, propia del Imperio Inca:

En un primer periodo, cada provincia, cada nación, cada barrio, cada linaje y cada casa tenía dioses diferentes unos de otros, porque le parecía que el Dios ajeno, ocupado con otro, no podía ayudarles sino el propio suyo. Así vinieron a tener gran variedad de dioses y tantos que fueran sin número. Adoraban yerbas, plantas, flores, arboles de toda suerte, cerros altos, grandes peñas y resquicios, cuevas hondas, guijarros y piedrecitas. Adoraban la piedra esmeralda especialmente en la provincia de Porto Viejo. Adoraron a diversos animales, a unos por su fiereza, como el tigre, el león, el oso. Teniéndoles por Dioses, si acaso los topaban, no huían sino que se echaban en el suelo a adorarles y se dejaban matar y comer sin huir ni hacer defensa alguna. Otros animales adoraban por su astucia, como la zorra o el mono. Adoraban al perro por su lealtad y nobleza, al gato cerval por su ligereza. Al ave cuntúr por su grandeza. Adoraban al halcón, al búho, al murciélago. A las culebras grandes por su monstruosidad. Lagartijas, sapos, también adoraban.

Algunos indios adoraban cosas de las cuales recibían algún provecho. Adoraban fuentes caudalosas y ríos grandes; a la tierra la llamaban madre porque les daba frutos; otros al aire por respirar. Otros al fuego porque les calentaba y porque guisaban de comer con él; otros adoraban al carnero por el mucho ganado que en sus tierras se criaba; otros a la cordillera de la Sierra Nevada; otros al maíz o “zara” porque era el pan común de ellos; otros a otras mieses y legumbres, según que más abundantemente se daban en su provincia. Los de la costa adoraban a la mar y la llamaban Mamacocha. Adoraban también generalmente a la ballena por su majestuosidad. Adoraban al pescado que comían por región: sardina, marisco, tollo, cangrejo (Garcilaso de la Vega 1609, 39).

Es probable que algunos de estos ídolos hayan permanecido en el sincretismo de los cultos Incas. Posiblemente entre estos se haya encontrado *Illapa*, huaca del relámpago, trueno y rayo. Cuenta Garcilaso (1609, 71) que los tenían por criados del Sol y que consideraban los lugares en los que se manifestaban como malhadados, desdichados y malditos. Según el autor, *Illapa* tenía dedicado un aposento en el Templo del Sol y también, según Monteverde (2011), se destaca su adoración durante la fiesta de la Sitúa:

Los USHNUS tendrían una tradición formal y funcional preincaica de libaciones, asociada con las PACCHAS o vasijas ceremoniales y que dichas ceremonias estaban relacionadas igualmente a dioses preincaicos con atributos sobre el agua, como por ejemplo el Dios del rayo, conocido en diferentes regiones como ILLAPA. Su culto durante el incanato, sería el resultado de una serie de sincretismos acaecidos en épocas preincaicas relacionados principalmente con las aguas de las

lluvias. Precisamente en la Sitúa, fiesta que buscaba purificar los males producidos con el inicio de las lluvias, la imagen de Chuquilla era llevada al Huacaypata en donde había un USHNU en el cual se ofrendaba chicha en su honor (Monteverde 2011, 250).

Por lo tanto, el culto al trueno, *Illapa*, fue uno de los sincretismos que permanecieron en el desarrollo de la religión Inca hasta tal punto que, cuando llegaron los españoles, una de las historias que recorrían los Andes, era que los “hijos del Viracocha” sabían echar *illapas* (truenos) y matar a más de cien pasos (Titu Cusi).

En la próxima sección se analizarán las crónicas de Huarochiri con el fin de acercarnos, lo más posible, al mundo de las idolatrías andinas, para entender el papel que tenían las *huacas* en regular la vida de los pueblos de esta región.

2. Las *Huacas* de Huarochiri

Golte considera las *huacas* como seres de poder descendientes de las dos entidades originarias. En el modelo de Golte, las huacas constituyen entidades intermedias de conexión entre los hombres y las dos entidades creadoras opuestas y duales. Son ellas, también, entidades atemporales que caracterizan una visión del tiempo propia del mundo andino. Las huacas tienen la capacidad de transformarse en todo (animales, plantas, piedras, humanos, incidentes geográficos) y pueden convertirse en actores en cualquier momento, gracias a este mismo poder (Taylor 1987). Son seres que interactúan como lo harían los humanos: tienen deseos, entran en conflicto, sienten repugnancia, atracciones, establecen alianzas, otorgan dones, presentan ofrendas, desarrollan iras, hurtan, asaltan y violan.

Entre los muchos ídolos andinos, El Manuscrito de Huarochiri, describe los de esta provincia, territorio de paso entre Lima y la capital del imperio. Beauclair (2005) propone una lectura del Manuscrito de Huarochiri en clave de una filosofía intercultural que implicaría, según lo que se podría comprender desde la filosofía occidental como escuchar las voces de los “acallados”:

El Manuscrito de Huarochiri fue encontrado en los documentos de Francisco de Ávila, famoso extirpador de idolatrías. Se supone que el manuscrito habría sido escrito con el objetivo de identificar, ubicar y destruir los huacas de la región de Huarochiri. Se supone que fue escrito por un

indígena encargado por Ávila de recolectar los mitos, ritos y tradiciones de la región (Beauclair 2005, 2).

Si así fuera, se debe reconocer que, a pesar de las intenciones de su intento originario y a distancia de algunos siglos de historia, Ávila, contribuyó al surgimiento del efecto opuesto, es decir, a una atención creciente alrededor de este material “pagano”.

De acuerdo con Salomón (1991), el texto contiene relatos que pueden ser organizados en cinco grupos: en los tiempos antiguos, los mitos de identidad de grupo bajo el patrocinio de Pariacaca; los mitos de identidad de género en torno a la diosa Chaupiñamca; los relatos que reflejan la relación con los Incas; los relatos de la relación directa con los españoles; y una última parte, sobre asuntos específicos y especializados (Yáñez del Pozo 2002). En su tesis doctoral, Yáñez del Pozo, afirma que en el Manuscrito de Huarochiri se encuentran conocimientos que se pueden insertar en la clasificación tradicional de toda filosofía: la cosmología o conocimiento del universo; la teología o reflexión sobre los seres sobrenaturales; la antropología o estudio de los hombres y las mujeres, y sus relaciones; y la ética o discusión sobre los valores y las normas de la sociedad.

Según las explicaciones de Garcilaso, el término *huaca* quiere decir ídolo. Pero también los indios “llaman *huaca* a todas aquellas cosas que por hermosura o excelencia se aventajan de las otras de su especie, como una rosa, manzana o camuesa” (1609, 80).

Muchos de estos *huacas*, indicados por Santacruz Pachacuti, como parte de aquellas idolatrías extirpadas por los Incas reales, aparecen vivos en la oralidad andina de la región de Huarochiri y son protagonistas de las leyendas recogidas por el padre Francisco de Ávila en 1598. En la presentación de la edición de 1966, traducción de este manuscrito quechua al español, Arguédas define al Manuscrito de Huarochiri del siguiente modo:

Es una pequeña biblia regional que ilumina todo el campo de la historia prehispánica de los pueblos que luego formaron el inmenso imperio colonial organizado en el virreinato de Perú.

Los autores no son indios importantes o doctos, más bien indios comunes, contagiados ya de creencias cristianas pero sumergidos aún y de manera encarnizada en la antigua religión, actores de la vida prehispánica (Arguedas 1966, 10).

Huallallo, Tutañamca, Pariacaca, Huatyacuri, son algunas de las huacas míticas de la provincia de Huarochiri.

La relación con la naturaleza que tenían los rituales y fiestas asociadas con los huacas, y la sexualidad, son elementos que merecen ser profundizados respecto a los fines de esta investigación.

Del manuscrito de Huarochiri destaca que la huaca principal, el más querido por la población andina de aquella región, no era Cuniraya Viracocha, sino Pariacaca:

Otro ídolo hay tras éste, que lo es de toda la Provincia. Y en esta de Huarochiri, lo es el famoso Pariacaca, que es un pedazo de Cordillera nevada bien conocida de cuantos han pasado a este reino porqué se pasa por ella desde esta ciudad a la del Cuzco y es un cerrillo como pan de azúcar cubierto de nieve... (Ávila Relación 1611 en Dioses y Hombres de Huarochiri, 1966, 4)

Pariacaca es entonces la huaca fruto de un fenómeno de humanización de una montaña, un elemento natural, donde residen los espíritus protectores de Huarochiri. Además, en el manuscrito de Huarochiri, se cumple un doble proceso de humanización de la naturaleza y de naturalización de lo humano al describir el fenómeno de la petrificación de huacas y personas. Éste fenómeno de petrificación también está estrechamente relacionado con el carácter atemporal de la cultura andina.

2.1. La atemporalidad andina

La atemporalidad andina, es decir, la conexión con el pasado se explica dentro de la tradición oral y de otros medios de comunicación, como las cerámicas o las llamadas *Apachitas*, piedras representativas de determinados acontecimientos, que van construyendo la historia de los pueblos andinos. En el Ecuador de los Cañarís la construcción de las *Apachitas* era una práctica bastante

difundida. En el Valle de Chobshi,² donde se encontró el castillo del cacique Duma, se encuentran varias aún conservadas en buen estado.

Entonces la atemporalidad se transmite en Huarochiri a través de los relatos míticos relacionados con el territorio en la explicación del entorno natural: todo tiene una historia en Huarochiri, las piedras, la conformación de los valles, los animales; como sapos, serpientes, zorros, palomas, los peces de Pachacamac, etc.

A pesar de esto, Franklin (2014) identifica una división del tiempo del mundo en cuatro edades, que estaría presente en las crónicas de Santacruz Pachacuti, Guamán Poma de Ayala, y en el manuscrito de Huarochiri. En este último, las cuatro edades aparecen relacionadas con los cuatro dioses sucesivos: Yanamca Tutañamca, Huallallo Carhuincho, Pariacaca y Cuniraya, protagonistas de luchas sucesivas, que configuran además tres periodos de crisis o destrucción.

2.2. El fenómeno de la petrificación

Rubina (1992) cumple un notable trabajo, destacando y clasificando las dinámicas que llevan al fenómeno de la petrificación de distintos personajes en el manuscrito de Huarochiri. Ella identifica el fenómeno de la petrificación como una sanción, que puede ser positiva o negativa, reflexiva o transitiva. La petrificación es una sanción positiva reflexiva cuando el destinatario aprueba las performances realizadas, éste el caso de *Chuquisuso* y *Chaupiñamca*.

En los cuentos manuscritos, *Chuquisuso* era una mujer hermosa perteneciente a la parte del antiguo *ayllu* que ahora es *Chahuincho*. Ella lloraba porque no había agua en el pueblo y Pariacaca le propone un trato: le promete agua a cambio de acostarse con ella. De este modo, Pariacaca construyó varios acueductos con la ayuda de varios animales, como zorro y serpientes. Y así, el huaca durmió con Chuquisuso sobre el precipicio Yanaccacca y, luego, la mujer se convirtió en yerta piedra.

Chaupiñamca era hija de un huaca llamado *Tamtañamca*. En tiempos antiguos esta mujer caminaba y pecaba con todos los hombres y se cree que era la madre de todos los hombres; hasta

² Cantón del Sig Sig, Azuay, Ecuador.

que se une con Runacoto, el más viril de todos los huacas, con un miembro grande. Así los dos deciden unirse por la eternidad, convirtiéndose en yerta piedra.

Como afirma Rubina (1992), la unión sexual es la performance que precede la petrificación en el caso de la sanción positiva reflexiva. Tanto Chuquisuso como Chaupiñamca fueron, en la historia, objeto de culto en los pueblos de la provincia:

Chuquisuso pertenecía a la parte del antiguo ayllu que ahora es Chahuincho. Por eso los habitantes de este ayllu limpian el acueducto conforme lo hacían en la antigüedad, en el mes de mayo. En esta ocasión todos, toda la gente, iban hasta la piedra en que se convirtió Chuquisuso. Llevaban chicha, una clase de comida que se llama ticti y cuyes y llamas para adorar a esa mujer demonio. Concluida la ceremonia se encerraban en un cerro de troncas de quishar y desde allí saludaban a Chuquisuso durante cinco días sin moverse. Concluida la limpieza, la acequia la gente bajaba al pueblo cantando y bailando. Bebían y cantaban durante toda la noche y celebraban una fiesta muy grande... “Soy Chuquisuso” decía una mujer sirviendo chicha en una vasija de gran tamaño a todos, junto con una porción de maíz tostado. Los hombres se convidaban maíz, poroto, toda cosa buena... Los alcaldes y otra clase de personas no los atajan de hacer estas costumbres, no les dice “sin razón alguna adoran”... Pero algunos cuando tienen un buen sacerdote ¡lo olvidan! Y otras cosas adoran y beben a escondidas (Dioses y Hombres Huarochiri 1958, 54).

Chaupiñamca la celebraban los huacasas cantando y bailando durante cinco días, colgadas del cuerpo sus bolsas de coca... Cuando bailaban el “casayaco”, Chaupiñamca se alegraba especialmente, porque para danzar se quitaban los vestidos y se cubrían solo con parte de los trajes; lo vergonzoso de cada hombre, lo cubrían con un paño corto de algodón... Con esta danza comenzaba la maduración del mundo. La fiesta de Chaupiñamca la celebran ahora en junio, lo han hecho coincidir con el Corpus Christi. Antes de que llegaran los españoles bebían y cantaban durante cinco días, pero desde que los huiracochas llegaron solo celebran Chaupiñamca durante la víspera del Corpus (Dioses y Hombres de Huarochiri 73 y 87).

En algunos pasajes de las crónicas, se puede tener la impresión de un sentimiento de nostalgia por parte de los oradores al describir el pasado pre-colonial. En este caso, los indios de Huarochiri parecen tener este sentimiento al momento de describir los antiguos rituales en vía de extinción.

Se trata, al fin y al cabo, de su misma identidad, que se va diluyendo junto con la extirpación de las idolatrías operada por los españoles.

Podemos reconocer el componente któnico en la construcción de estas idolatrías: como afirma Yáñez del Pozo (2002) hay un efectivo paralelismo de género basado en la complementariedad, presente en las idolatrías, que luego pasaron en el Imperio a convivir con el culto uránico al Sol. Los principios básicos de esta ética son: “la dualidad, especialmente aquella fundamentada en los pares inseparables, *yanantin*, la correspondencia, complementariedad y reciprocidad” (Estermann 1998, 129-131). Son estos principios básicos, los que hacen posible que el ser humano sea el puente o chacana de todo este orden cosmológico.

Regresando al estudio de Rubina, sobre el fenómeno de la petrificación en los mitos y de Huarochiri, la petrificación como sanción positiva transitiva es en realidad una recompensa. En uno de los relatos, Pariacaca recompensa al buen comportamiento de un hombre de la comunidad de los Colli, quien le dio de beber y le ofreció coca para mascar. Pariacaca muestra al hombre como salvarse de la muerte, le da el nuevo nombre de Cápac Huanca y lo convierte en piedra. La petrificación como sanción negativa de tipo reflexivo, se trata de un autocastigo. Es el caso de la joven Cavillaca:

Había una huaca llamada Cavillaca. Era doncella, desde siempre. Y como era hermosa los huacas querían dormir con ella, la requerían, la deseaban. Pero ninguno consiguió lo que pretendía. Sin haber permitido que ningún hombre cruzara las piernas con las de ella, cierto día se puso a tejer al pie de un árbol de lúcumá. En ese momento Cuniraya se convirtió en pájaro y subió al árbol. Ya en la rama tomó un fruto, le echó su germen masculino e hizo caer el fruto delante de la mujer. Ella muy contenta tragó el germen y así quedó preñada sin haber tenido contacto con ningún hombre. A los nueve meses parió una doncella. Cuando la hija cumplió el año justo y ya gateaba de cuatro pies, la madre hizo llamar los huacas de todas partes, para que reconocieran a su hija. Los huacas se vistieron con los mejores trajes acudiendo al llamado de Cavillaca. La reunión se hizo en Anchicocha. Cuniraya Viracocha le reconoció la hija pero Cavillaca dijo no puede ser hijo de un miserable. La criatura empezó a caminar hasta el sitio en el que se encontraba el hombre haraposo. La madre se enfureció mucho “¿Es que yo pude parir hijo de un hombre tan miserable?” alzó a su hija y corrió en dirección del mar. “Ahora mismo me ha de amar” dijo Cuniraya y vistiéndose con

su traje de oro. Pero Cavillaca no se dio la vuelta y dijo “por haber parido hijo inmundo de un miserable voy a desaparecer” y se arrojó al agua. Hasta ahora en el mar de Pachacamac se ven muy claro dos piedras en forma de gente que viven allí. Apenas cayeron al agua ambas se convirtieron en piedra. (Dioses y Hombres de Huarochirí 1966, 23).

En este caso, se puede apreciar una forma de explicar o incluir los elementos y particularidades de la naturaleza dentro de la narración de leyendas creadas de forma artística, incluso aplicando los elementos de la tragedia.

Por último, tenemos la petrificación como sanción negativa transitiva. El emisor es un huaca y el destinatario es un no-huaca que viene petrificado. Es el caso de un loro y una serpiente enviados por Huallallo Carhuincho, que vienen petrificados por Pariacaca y de Huatyacuri, que petrifica su cuñada, al final de un largo conflicto que él había tenido con su cuñado, convertido en cambio en el primero de los venados. Huatyacuri que es huaca hijo de Paricaca, castiga a la hija mayor de Tamtañamca por no aprobar la unión que se formaría entre su ayllu y la nueva divinidad Pariacaca (Maceda 2011).

Huatyacuri convierte a su cuñado en el primero de los venados, “devorador de hombres, aunque al reproducirse luego los venados devinieron alimentos para los humanos” (Dioses y Hombres de Huarochirí 1966, 43). En este caso los narradores de Huarochirí tratan de encontrar un origen mítico a sus alimentos. Así como se construyó el mito de la huaca Chuquisuso, divinizada por haber asegurado la construcción del sistema de riego necesario para la actividad agrícola del *ayllu* de *Chuhuíncho*, también encontramos un mito en torno a la presencia del pescado, principal alimento en la costa de *Pachacamac*:

Cuniraya volvió hacia Pachacamac, y allí entonces, llegó donde vivían dos hijas jóvenes de Pachacamac. Las jóvenes estaban guardadas por una serpiente. Poco antes de que llegara Cuniraya, la madre de las dos jóvenes fue a visitar Cavillaca en el fondo del mar en el que ella se arrojó. El nombre de esa mujer era Hurpayhuachac. Cuando la mujer salió de visita, este Cuniraya Viracocha hizo dormir a la mayor de las muchachas para dormir a la mayor de las muchachas, y como pretendió dormir con la otra hermana, ella se convirtió en paloma y echó a volar. Y por eso, a la madre, la llamaron “la que pare palomas”. En aquel tiempo no existía ni un solo pez en el mar.

Únicamente la mujer a quien llaman “la que pare palomas” criaba peces en un pequeño pozo que tenía en su casa. Y el tal Cuniraya enojado: “¿Porque esta mujer visita a Cavillaca en fondo al mar?” diciendo arrojó todas las pertenencias de Hurpayhuachac al gran mar. Solo desde entonces en el grande lago, se criaron y aumentaron mucho los peces (Hombres y Dioses de Huarochiri 1966, 27-28).

A través del fenómeno de petrificación, se forma un hito en el paisaje, que está allí para ser recordado y para hacer recordar a los habitantes sobre la historia pasada mitificada en la piedra. Pero también para servir de protector y mediador entre la gente y la naturaleza (Flores y Cuynet 2017).

En cada etapa de los mitos transcritos vemos la explicación de cómo se formó el paisaje local. Por ejemplo, con la huida de la huaca femenina Cavillaca y su ingreso al mar, tenemos la formación de las islas cerca del santuario Pachacamac. En las líneas que narran la pelea entre Pariacaca y Huallallo Carhuincho, todo el relieve del valle aparece como consecuencia de los golpes que se propinaron los dioses (Taylor 2008).

De esa manera, todos los peñones y las qochas tienen un nombre, una razón a su sacralidad y una historia propia que al final permite a la población ubicarse en el mundo.

La estela es uno de los dos tipos de escultura sobre piedra reconocidas para el periodo formativo del Altiplano de la cuenca del Lago Titicaca. Con esa forma aparece la figura de una criatura compuesta, llamada el SUCHE que constituye uno de los motivos principales de la iconografía Pukara. Se trata de una criatura zoomorfa generalmente de un cuerpo ondulado, con una cabeza con rasgos felinos, casi siempre asociada a un anillo (Cuynet 2012, 221).

En las versiones de Garcilaso y SantaCruz Pachacuti, la conversión en piedra de la población del Tiwanaku viene del castigo mandado por el dios Tonapa/Viracocha, porque en el primer caso lapidaron a un viajero (que en realidad fue la divinidad disfrazada (Garcilaso 1829:3 185-189 (1609))) y en el segundo caso debido a que lo ignoraron durante una grande fiesta (Santacruz Pachacuti 1995:13 (1613)) (Flores y Cuynet 2017, 43).

En Huarochiri, tenemos una tradición oral de mitos, traspuestos en obra de arte literaria y oral, funcionales a la divinización de los elementos naturales de la vida inmanente descritos por Dussel: nacimiento, muerte (petrificación), sexualidad creadora de vida y alimentación; allí donde ciertas huacas, como *Chaupiñamca* pueden ser la divinización de un elemento natural

como el agua, fundamental para la actividad agrícola, *Hurapayhuchac* huaca de los pescados del mar, o *Huatyacuri*, huaca de los venados.

Si en el capítulo tercero se ha tratado de profundizar el tema de la cosmogonía andina, en la búsqueda de la presencia de una divinidad uránica difundida en toda la región, aunque bajo diferentes nombres y con distintas características desarrolladas en el proceso histórico, en este capítulo se ha dedicado mayor atención al manuscrito de Huarochiri, como mejor ejemplo de construcciones míticas en relación con los cultos któnicos descritos por Dussel. Así como en Huarochiri, también el resto de la región andina es rica de otros ritos y cultos que siguen reproduciéndose entre los sectores populares, más propiamente indígenas. El fenómeno de la petrificación nos pone de nuevo frente a una interrelación constante del hombre con los elementos de la naturaleza, explicada mediante la intervención de las wakas. Podemos asumir por lo tanto que la revitalización y defensa de estas costumbres, debe representar uno de los objetivos principales de la propuesta del Buen Vivir, en medio de una sociedad caracterizada por una rápida transformación de las costumbres sociales y la pérdida de las tradiciones territoriales.

Capítulo 4

Relaciones de intercambio con las divinidades y la naturaleza en la organización estatal Inca

1. Creencias y rituales de productividad

Por lo general, la actividad agrícola venía acompañada por un alto nivel de ritualidad y creencias, estableciendo de tal manera mecanismos de intercambio entre hombres y dioses. Murra, por ejemplo (2002), identifica la producción de un molusco en la costa ecuatorial, el “Mullu”, una concha (*spondylus*) objeto de enorme interés económico y ceremonial. Los Mullus, eran considerados indispensables en la agricultura andina para provocar las lluvias, los campesinos los ofrecían a sus dioses para evitar las sequías en el altiplano. De manera similar, todo tipo de alimento era ofrecido a las divinidades en ocasión de fiestas y rituales.

La sociedad Inca había desarrollado una ciencia bastante exacta para calcular los días de solsticios que les permitiría cumplir con sus rituales. La manera en la que estos se realizaban, refleja el comienzo de un proceso de sometimiento de su entorno más cercano, la naturaleza, en sacrificio a la divinidad celeste o a las wakas, como en el caso de la *capacocha*.

Según la crónica de Garcilaso, en la fiesta principal del Inti Raymi, en la plaza central del Cuzco, los sacerdotes entregaban un cordero en sacrificio al Sol. El objetivo, era el de acatar los agüeros y pronóstico de fiesta:

Tomaban el cordero o carnero y poníanle la cabeza hacia oriente; lo tenían asido tres o cuatro indios: abríanle vivo por el costado izquierdo, sacaban el corazón con los pulmones y todo el gazgarro. Tenían por felicísimo agüero si los pulmones salían palpitando. Tenían por infelicísimo agüero si la res, mientras le abrían el costado se levantaba en pie, venciendo la fuerza a los que le tenían asida. También era mal pronóstico si los pulmones saliesen rotos o el corazón lastimado (Garcilaso de la Vega 1609, 303).

Al mismo tiempo que se realizaban sacrificios animales al Dios Inti, también ocurría que el rey Inca otorgaba a los pueblos idólatras, el sacrificio de niños para las respectivas huacas en la llamada Capacocha: “los sacrificados debían ser niños de diez años íntegros y sanos, que provenían de las provincias” (Rowe 1946, 306).

Guamán Poma (1989 [1613]:265) indica que los sacrificios de niños en honor a Pachacamac se llevaban a cabo regularmente siguiendo el calendario ritual Inca, un hecho confirmado por un nativo de la zona, informador de Ávila: “Todos los años le ofrecían un capac hucha, gente del Tahuantinsuyo, mujeres y hombres. Cuando llegaban a Pachacamac, enterraban vivos ese capac hucha diciendo “helos aquí; te lo ofrezco padre”. De la misma manera le ofrecían oro y plata y no dejaban llamas y de ofrecerle ofrendas de bebida y comida en la época de la luna llena (Ávila in Taylor 1987, cap. 22-331) (Eeckhout 2004, 14).

Posiblemente estos sacrificios se realizaban en los momentos de crisis del Imperio, cuando el rey Inca iba a la guerra, enfermaba, o había algún evento natural como la erupción de un volcán. En estos casos, los sacrificios se realizaban con la expectativa de cumplir un proceso de sustitución e intercambio con las huacas (Taipe Campos 2005).

Para el Inca los sacrificios a todas las huacas del Imperio eran de suma importancia para no enfurecer a ninguna de ellas. Pero la intención más profunda de esto era controlar los cultos locales y en parte instrumentalizarlos para el Estado incaico (Schroedl 2008, 24).

El proceso de fortalecimiento de la religión uránica de los Incas, precisó difundir una serie de sacrificios dirigidos al Sol. Incluso en la Capacocha, los Incas sabían sacrificar animales (sobre todo llamas y cuyes), hierbas y sangre humanas (por ejemplo, el pan de purificación que comían en la fiesta de la Sitúa, llevaba dentro sangre de niños).

Cuenta Garcilaso de la Vega, sobre la construcción en todo el imperio de las llamadas “casas de escogidas” destinadas a “sacrificar al Sol” la virginidad de algunas mozas de sangre real que pasaban toda su vida enclaustradas en estas casas, realizando los tejidos para el rey y el llamado pan “zancu” en los periodos festivos.

2. Las tecnologías Incas

A pesar de que las creencias sobre este tipo de rituales se mantuvieron intactas bajo el imperio en toda la religión andina, los Incas se afirmaron como alta civilización gracias a los adelantos sociales y tecnológicos que aportaron a toda la región conquistada. Los Incas impusieron reglas

en todo el Imperio con el fin de mejorar los niveles productivos. En primer lugar, se ocuparon de realojar a los pueblos en los valles más fértiles, tanto por motivos políticos como para garantizar una mayor productividad agrícola; y, además, dieron impulso a las técnicas de construcción de acueductos y supieron aprovechar el guano y otros fertilizantes naturales para incrementar la producción.

Los sabios Incas eran llamados *Amautas* que residentes en la capital del Cuzco, ejercieron el papel de filósofos, estudiosos de la naturaleza y las artes, y de educadores de la dinastía real en las primeras escuelas de la civilización andina. Entre sus conocimientos, dedicaban gran importancia a la Astrología, disciplina fundamental en este entonces para conocer y poder aprovechar eficazmente los ciclos de la naturaleza.

Basándose en la observación de los ciclos naturales, los Incas atesoraron un complejo conocimiento astrológico que les permitió elaborar su propio calendario anual, de 365 días organizados en ciclos de tres semanas mensuales, en un sistema muy similar al calendario gregoriano posteriormente adoptado en la antigua Roma.

Según Ortiz (2011) las torres presentes alrededor del Cuzco, de las que cuenta Garcilaso de la Vega, eran los instrumentos actualmente denominados *Gnomon*, instrumentos más simples para observar los movimientos del Sol y llevar el calendario.

El conocimiento astronómico incaico aparece íntimamente relacionado con las ceremonias religiosas y agrícolas. La observación de los astros era empleada para el mantenimiento correcto del calendario agrícola y festivo, pero además como herramienta de poder de los Incas sobre sus súbditos (Ortiz 2011, 128).

Los conocimientos en torno a los ciclos astronómicos resultaban útiles para la planificación de las actividades productivas y espirituales. Como escribe Dussel:

El ciclo litúrgico anual reproduce muchas de las fiestas tradicionales en todos los pueblos prehistóricos: la gran liturgia del año nuevo en la primavera, que conmemora la resurrección de la vida, el respeto de la gran Mater (La Luna), el comienzo de los periodos de caza etc. Junto a esto,

en un mayor o menor grado, un totemismo de los clanes, familias o tribus que son a veces zoológicos y otras veces vegetales, junto a la veneración y temor de los ancestros, de las “animas” (Dussel 1996, 121).

Matos (2005, 5-6) retoma la idea de Zuidema (1989, 453) de que “El Ushnu fue el centro arquitectónico de la plaza del Cusco y junto con el Templo del Sol influyó en el trazo del plano general de la ciudad”. En base a este esquema, la organización arquitectónica de Cuzco se habría desarrollado *en cheques* a partir del templo Qorikancha, de manera radial y astronómica.

Esta manera de dividir el espacio basándose en los astros ha sobrevivido a través de los siglos en las áreas que los incas conquistaron, pues en el área de Chinchaycocha la población nativa aún percibe el espacio que habita con una visión astronómica, tal como lo avala el registro etnográfico de Matos sobre los pastores de las punas de Junín: “La geografía física es entendida desde la perspectiva solar. La orientación se basa, en el eje por donde nace y muere el sol, en cuyos extremos se ubican la yunca (selva) y la yunga (costa), este y oeste, respectivamente. Estos dos puntos tienen nombres, el Inti-ccespimunan (este) y el Intiseccaycunan (oeste). Muy cerca al punto donde declina el sol, reconocen el eje del desplazamiento del chaska-goillor (estrella del amanecer). Para visualizar el sur reconocen las estrellas de la “cruz del sur”, y las llaman “Santa Cruz”. Para el norte no tienen indicador claro. Algunos mencionan a chocce-chinchay” (Matos 1994, 48-49).

Los adelantos científicos y tecnológicos logrados por la civilización Inca, demuestran la costumbre de organizar su espacio y sus actividades alrededor de los sistemas y ciclos naturales. Los conocimientos astronómicos adquiridos eran funcionales para la organización “litúrgica” de la productividad de las fiestas y rituales andinos.

De la misma manera, sería interesante profundizar más sobre la influencia que los conocimientos astronómicos adquiridos contribuyeron a la organización de las urbes, así como también, de qué manera la “cruz del sur” llevó a la creación de la “cruz andina”, como uno de los símbolos prehispánicos más difundidos en la región.

3. Tabús, prohibiciones y obligaciones de una organización estatal semi-moderna

La llegada de los españoles produce una interrupción al proceso de desarrollo andino que había llevado a la conformación del Imperio Inca como entidad estatal más avanzada de la región.

Considerando las distintas esferas sociales, económicas y religiosas, el imperio logró difundir, a través del arte de la diplomacia o de la guerra, normas fundamentales para dar impulso a una revolución agrícola ya en curso y aumentar las tasas de productividad de la región recurriendo, en ciertos casos, a estrategias de relocalización de los pueblos hacia los valles considerados más productivos.

Junto con esto, la llegada de la civilización incaica en los distintos rincones de la región andina produjo el despliegue de una serie de tabús y prohibiciones funcionales a los intereses de una eficiente organización estatal. Por ejemplo:

En todos sus reinos era vedado el cazar ningún género de caza. Era prohibido porque los indios con el deleite de la caza no hiciesen holgazanes y dejase de acudir a lo necesario de sus casas y haciendas... A cierto tiempo del año el Inca mandaba que saliesen 20.000 o 30.000 indios. Tomaban los ríos, arroyos o quebradas que estaban señaladas por términos y padrones de la tierra que cazaban aquel año y no entraban en el distrito que estaba señalado por el año siguiente. Soltaban los machos que les parecían necesarios para padres y soltaban los mejores y más crecidos; todos los demás mataban y repartían la carne a la gente común (Garcilaso de la Vega 1609, 277).

Los Incas habían aprendido a abonar las tierras para fertilizarlas. Normalmente usaban estiércol de personas o de ganado, pero en la costa también se habían dado cuenta de las capacidades fertilizantes del guano. Las islas donde vivían estas aves productoras de guano eran defendidas por los Incas prohibiéndole el ingreso a la gente común.

Según las crónicas de Garcilaso, también se encontraba prohibido viajar por deleite y casarse fuera de su propio pueblo. La regla general vigente era que todos se casasen dentro de sus pueblos y de su linaje, para evitar la mezcla de linajes. La edad para casarse era de veinticinco años para los varones y dieciocho para las mujeres ya que antes se consideraba que no tenían edad para gobernar su casa y hacienda.

También se perseguía a los sodomitas, siendo ésta una forma de tabú sexual:

En la costa, el inca Capac Yupanqui mandó que hiciesen pesquisa de los sodomitas y en publica plaza quemasen vivos los que hallasen indicados; asimismo quemasen sus casas y las derribasen por tierra y quemasen los arboles de sus heredades, arrancándole de raíz, porque en ninguna manera quedose memoria de estas cosas abominables (Garcilaso de la Vega 1609, 148).

Los Incas, trataron de llevar una sociedad más organizada, menos primitiva, cambiando muchos de los usos y costumbres de los pueblos conquistados. Se establecieron como únicos tributos parte de la cosecha de los pueblos o, en casos de escasez, otras formas de contribución basadas en la disponibilidad de cada territorio, como por ejemplo mediante el envío de soldados o la construcción de armas. Por lo general, una tercera parte de la cosecha era destinada a los propósitos reales del Sol y del Rey, éstas eran transportadas a la capital Cuzco, donde se encontraban las reservas útiles para los periodos de fiesta y para alimentar los soldados en las guerras de conquista. De esta forma los Incas dieron mayor impulso a una revolución agrícola ya en curso en la región.

Es preciso aclarar que no todos los pueblos cedieron sin resistencia a las pretensiones de dominio de los Incas. Si bien algunos se sometieron al observar los beneficios que habían llevado los Incas en otras regiones, otros, como los “Chancas”, se resistieron y en su levantamiento llegaron a las puertas de la capital. Entre los muchos conflictos míticos narrados en las crónicas, este es tal vez el más legendario y el que luego permitió la más rápida expansión del imperio. En la historia de los Incas, el episodio de la guerra contra los Chancas es un momento crucial ya que, a partir de él, se inicia la transformación y el despliegue de poderío del Tawantinsuyu en los Andes centrales durante el siglo XV. En esta célebre y, para algunos autores, mítica guerra los Incas lograron quebrantar el férreo cerco que les imponían sus poderosos vecinos y alterar el equilibrio hasta entonces vigente entre los diferentes grupos para inclinarlo a su favor (Battcock 2013).

Otros pueblos, en cambio, se sometieron voluntariamente al verse fascinadas por las tecnologías Incas:

En el río Apurímac hicieron un gran puente de mimbre. Cualquier cosa que otros inventase, que ellos no hubiesen visto, bastaba para que se rindiesen y reconociesen por divinos hijos del Sol a los que las hacían. Así, ninguna cosa los admiró tanto para que tuviesen a los españoles por dioses y se sujetasen a ellos en la primera conquista, como verlos pelear sobre animales feroces como los caballos, y verles tirar con arcabuces y matar al enemigo a doscientos pasos. Así como también ver molinos moler trigo y los bueyes arar (Garcilaso de la Vega 1609, 138).

Los españoles “echaban “*yllapas*” como el cielo (Titu Cusi)”³ y por lo tanto debían ser los verdaderos hijos del Sol. De esta forma, los españoles no solo tuvieron a su favor el hecho de ser creídos como los verdaderos hijos de Viracocha, sino que también, sus técnicas más adelantadas para controlar las leyes naturales produjeron entre los indígenas una fascinación que les condujo a someterse al conquistador europeo.

4. La fundación del Cuzco y el pasado originario andino

A partir de la leyenda de fundación del Cuzco, según la versión que brinda Garcilaso, se puede deducir que la religión Inca resulta de procesos sincréticos entre creencias któnicas y uránicas. Manco Cápac, el primero de los Incas, junto con su mujer y hermana, Mama Ocllo Huaco, son los dos hijos del Sol enviados a la Isla del lago Titicaca, con la tarea de fundar el gran Imperio Inca y dar inicio al proceso de civilización. Las coincidencias con la religión cristiana son evidentes en esta leyenda: Manco Cápac, hijo del Sol, es enviado a la tierra por su padre para difundir su palabra. Pero tenemos un elemento nuevo y es la presencia de su hermana y mujer, Mama Ocllo, cuya inclusión restablece el equilibrio entre sexos, propio de los principios de la cosmovisión andina. Ambos dan inicio a la dinastía de la sangre real Inca y al Imperio que duró por más de cuatrocientos años. En la religión cristiana, en contraste, la presencia de una dinastía de sangre real supuestamente descendiente del hijo de Jesucristo, y que posiblemente llegó hasta la familia de los Merovingios en Francia, ha sido objeto de un enorme y amplio debate histórico.⁴ Por otro lado, en la versión de Santacruz Pachacuti (1968 [1613], 281), Tonapa era un hombre barbudo, mediano de cuerpo, con pelo y camisas largas, canoso y flaco, que enseñaba a todos con gran amor llamándoles hijos e hijas y haciendo milagros. Él le regala un palo al rey Apotampo, que se convirtió en oro fino al nacimiento de su heredero Manco Capac, el primero de los Incas,

³ “disparaban con armas como si fueran truenos”

⁴ Ver Bendriss Ernest. 2011. “Breve historia de los Merovingios”. Editorial Dilema.

que luego se casó con su hermana y comenzó a instaurar leyes morales y conquistar pueblos del Tawantinsuyo.

En ambas leyendas, parece que el origen primordial del Imperio fundado en el Cuzco viene de otra civilización antecedente: la del Tiwanaku.

El Tiwanaku, más que gran ciudad debió ser un centro religioso...Se extendió a tal punto que bien puede llamárselo un movimiento pan-andino. Existió un renacimiento producido por el Tiwanaku. Así florecieron las culturas de Chimú en la costa norte, que en forma de reino llegó hasta los tiempos de la conquista española... Poco sabemos sobre el origen del Imperio Inca, cuya base fue una antigua revolución agrícola y urbana en la región de las costas y las sierras peruanas, ecuatorianas y bolivianas. Originarios los primeros Incas de la legendaria Capac Toco (gruta real) debieron venir del sur, con algunos ayllus (familias y clanes) de stirpe colla, de lengua aymara. En el Cuzco, sobre todo el Hanan Cuzco se hablaba el quichua y los primitivos invasores (los ocho hermanos ayares) debieron instalarse en la parte baja de la ciudad (Hurin Cuzco) (Dussel 1966, 131).

Dussel se refiere aquí a otra versión sobre la fundación del Cuzco, recogida por la *Crónica Indica* de Sarmiento de Gamboa (1572). En ésta, Manco Inca y Mama Ocllo salen junto a sus hermanos ayares de una cueva, para luego dirigirse hacia la fundación del Cuzco.

De este modo, conforme a sus diferentes cultos, los pueblos conquistados por el imperio reconocían sus distintos orígenes, como los Collas de las riberas del Titicaca. Por ello se considera que la alta civilización Inca encuentra sus orígenes en la zona actualmente bolivo-peruana del lago Titicaca y que, luego de un proceso migratorio, se estableció en el valle del Cuzco. De la misma manera, es posible que la formación de mitos en torno a su constitución se ha desplegado de acuerdo con la creación de un Dios uránico, mientras que, en la región de procedencia de los primeros cuzqueños permanecieron mitos más bien de tipo “któnicos”, respecto al origen de las personas, como los de una supuesta salida de fuentes o cuevas por parte de sus ancestros.

5. El Taqui Onkoy: la rebelión de las Wakas

En muchas ocasiones, los Incas habían demostrado la capacidad de hacer convivir el culto único al Sol con los demás cultos regionales. En contraste, la llegada de los españoles impuso un pasaje desde el henoteísmo hacia el monoteísmo cristiano. Ya que, desde el comienzo de la conquista, los españoles pretendieron que los indios reconocieran su “único” y “verdadero” Dios. En primer lugar, exigieron al rey de Quitus, Atahuallpa, someterse al sacro testamento y, luego, aplicaron la lectura del “Requerimiento”, para justificar la sumisión de los indios y el acaparamiento de los territorios.

Luego del famoso debate en la “madre patria”, entre las posiciones humanistas de Bartolomé Las Casas y las más aristotélicas de Sepúlveda, se da inicio, en la América hispana, un extenso y, muchas veces, violento proceso de conversión de los indios al catolicismo, basado en una concepción eurocéntrica muchas veces imposible de entender por parte de los indios:

La traducción de la biblia hacia el quechua general, llevada a cabo por los misioneros españoles se ajustaba al universo referencial del castellano, según denuncia el propio Guamán Poma a través del uso de la sátira en el capítulo dedicado a los sermones de los padres. Además del dibujo donde se observa a un cura impartiendo un sermón en quechua a un grupo de indios aburridos y somnolientos encontramos a las siguientes afirmaciones por parte del cronista andino: “sermón y predicación de los dichos padres deste reyno: como los dichos padres y curas no son muy bien desaminados la lengua del Cuzco, quichua chinchaysuyo, aymara para confesar y dezille doctrina y sermón cada semana, el evangelio y la uida de Dios y de su madre bendita Santa Maria y de sus sanctos y sanctas angeles. Sautiendo quatro palabras... Los dichos padres y curas, estando en misa y sermón del evangelio, mezcla el sermón de su hazienda y rescates y otras ocupaciones que ellos pretenden. Y ci no la oye, manda asotar el fiscal en este reyno los padres” (Viereck 2012, 2-3).

En medio de esta etapa colonial caótica (caracterizada por un Estado colonial todavía no muy bien organizado, el saqueo de las riquezas americanas, la conversión religiosa operada con patrones eurocéntricos y sistemas de producción euro centrados) surge un movimiento indígena con el objetivo de restablecer el equilibrio “andino” del Tawantinsuyo: el Taqui Onkoy, o “Danza de la enfermedad”. Se trata de un movimiento que surge en Huamanga, posiblemente en 1560, extendiéndose por Chuquisaca, La Paz, Cuzco, Huanuco, Lima y Arequipa (Villegas 2011).

...se entendió que la nueva divinidad traída desde Europa por los conquistadores desplazó del poder a las antiguas deidades andinas, las cuales, sedientas de venganza, esperarían su momento para volver a hacerse con el control de la situación, expulsar a los españoles y volver a instaurar el incanato...al negarle a Dios la creación de los nativos peruanos y la creación de la propia geografía andina, el Taki Onkoy lo que hizo al menos ideológicamente fue arrebatarse el poder y el protagonismo al Dios cristiano para otorgárselo a las huacas (Barrera 2015, 20).

El factor catalizador sería una terrible epidemia de gripe que asoló el virreinato en 1558 (Villegas 2011). Los iniciados del movimiento realizaban ayunos durante cinco días, antes de dar comienzo a las “danzas de la enfermedad” en las cuales se encontraban poseídos por las huacas. Su objetivo era favorecer su retorno, ayudarlos a derrotar al Dios cristiano y a los españoles, para restablecer al incanato.

Como hemos dicho, la primera etapa colonial, se caracteriza por una situación de caos en la sociedad indígena, generado al romperse tradiciones y ante los abusos perpetrados por los españoles, como bien describe Guamán Poma:

Del padre de la doctrina le temen los indios porqué son mañosos y zorras, y licenciados que saben más que la zorra de cogerle y seguirle, y robarle sus haciendas y mujeres e hijas, como mañosos y letrados y ansí destruye en este reyno a los pobres de los indios y no hay remedio.

De los españoles del tambo pasajeros que no temen a Dios ni a la justicia lo temen los indios porque son tigres bravos animal en llegando al Tambo Toca Mitayo, toma mitayo toca recaudo y servicios y le toma valor de diez pesos y se lo gasta y no le paga, y no mira si es alcalde o cacique principal o pobre indio, le da muchos palos y le quita cuanto tiene y se los lleva asimismo en los pueblos y en las estancias y es peor que los demás animales y no hay remedio para los pobres indios (Guamán Poma 1615, 121).

Podemos interpretar al movimiento del Taki Onkoy, como resultado de un sentimiento general de frustración generado entre los indios, ante estas injusticias.

En este entonces, Titu Cusi Yupanqui, hijo de Manco II y refugiado en Vilcabamba, era el último exponente de la dinastía real en reclamar el poder del incanato, tratando de influenciar a la población para organizar una revolución. Luego de la eliminación del Taki Onkoy, protagonizada

por Cristóbal de Albornoz, Titu Cusi volvió a negociar con los españoles. En este caso, fue ayudado por el fraile Marcos García en la composición y redacción. Las suyas son palabras revolucionarias en defensa de los indios y de denuncia de los métodos de conquista europeos, que habían evadido todas las reglas del juego militar:

...la conquista no se realizó sino en medio de violencias, de injusticias y de las más irritantes atrocidades de parte de los aventureros, representantes fidelísimos de su época y de las capas sociales de donde procedían; que en el indio dominado después de la hecatombe de Cajamarca del año '32, subsistió el patriota que provocó el levantamiento general y unánime del año '35, y que ese levantamiento patentiza la doble exaltación de los espíritus que tratan de rescatar la antigua soberanía, volver a sus leyes y gobierno propio, defender su religión y limpiar el patrio suelo del audaz aventurero (Titu Cusi 1916 [1570], 15).

En su obra Titu Cusi, recoge las palabras de su padre, el cual después de ver las atrocidades de los españoles y la manera en la que él mismo era tratado por los “barbudos”, se convenció de que ellos no eran hijos de Viracocha, sino que lo eran de Supay, el demonio.

Sin embargo, a pesar del levantamiento general del año 1535, los indios fueron derrotados y con ello se fortaleció el estado colonial y la obra evangelizadora. Así lo relata una versión testimonial, citada por Aramón, sobre la situación del conflicto colonial incipiente:

Los bautizados no eran tan en público, tenían en el monte sus ídolos, donde les hacían fiestas y sacrificios. Incluso ciertos vicios se añadieron de los cristianos: si después de bautizado el indio, éste hurtaba, juraba, mataba, mentía o robaba mujeres, se decía “ya me voy haciendo un poco cristiano”. Los caciques no lo podían castigar como cuando eran señores absolutos, no se les daba nada de cuantos malos e insultos hiciesen, eran peores los indios bautizados que los infieles (Aramón 1993, 370).

Aparentemente, las primeras conversiones al catolicismo con los primeros bautismos, no obtuvieron el efecto de transformar a los indios en perfectos cristianos. Por el contrario, los cronistas indígenas (sobretudo Guamán Poma y Titu Cusi) en muchos relatos de sus textos, presentaron las virtudes de las calidades culturales y en algunos casos personales de los

indígenas, contraponiéndolas a las malicias con las cuales los españoles se aventajaron sobre ellos. Aún sin declararlo abiertamente, el comportamiento de los indígenas era mucho más cristiano que el de los españoles mismos.

En este capítulo se ha intentado analizar algunas de las bases del conocimiento andino. El proceso de desarrollo del pensamiento en los aspectos religiosos, avanzaron juntos con los nuevos aprendizajes astronómicos, de los ciclos naturales y entonces de la producción, alcanzando su mayor éxito con la organización política del estado Inca. Los Incas lograron transformar y unificar el territorio, no solo desde un punto de vista político, sino a la vez religioso y económico. La llegada de los españoles intervino en este proceso, rompiendo los equilibrios que se iban instaurando en la región, a pesar de los conflictos entre los reyes de Quito y el Cuzco. El Buen Vivir, como espíritu de rescate histórico andino, debería profundizar el linaje histórico de sus pueblos, fortaleciendo la memoria de las poblaciones autóctonas a través de difusión del conocimiento indígena en los programas de formación aptos para cumplir con esta tarea.

Capítulo 5

El sistema productivo andino

1. El sistema productivo y social prehispánico

A diferencia de la producción andina colonial organizada por los españoles, en la que se focalizó en las actividades de extracción de minerales preciosos, el sistema productivo prehispánico se basaba en las actividades agrícolas y ganaderas. Las mismas se regían a través del conocimiento obtenido a partir de la observación de los ciclos naturales en conformidad con el movimiento de la tierra. Es interesante tomar en cuenta que, los diferentes ecosistemas andinos permitieron tener una gran variedad de productos. El aprovechamiento de los distintos niveles de alturas les permitió, por medio de siglos de estudio y observación de los ecosistemas, obtener los conocimientos aptos para lograr los mejores niveles de productividad en la sierra, mientras que, la alta productividad de la región de la costa les permitió la especialización en relativamente pocos productos.

Golte (1981) describe el sistema de producción en las sierras andinas como un sistema complejo, en el cual la baja productividad de las tierras obligó a la población a organizarse en base a principios de alternancia, rotación y cooperación (Mit'a), basados en los sistemas de parentesco. La "ciclicidad" es lo que agrupa la organización de todas las actividades productivas o sociales, tal como Golte destaca en "*La racionalidad del pensamiento andino*" (1987).

De esta forma se pudo aplicar un sistema de producción alternativo respecto a la especialización en relativamente pocos productos, prevaleciente en la región costera:

Si bien se oponen, los conceptos de cultura y naturaleza son inseparables, en tanto la cultura resulta ser el conjunto de soluciones que el hombre ha encontrado en su enfrentamiento con la naturaleza y la dominación progresiva sobre ella. Las sociedades andinas han avanzado en el campo de la domesticación de plantas probablemente más que cualquier otra sociedad, en lo que se refiere a la gran variedad de especies cultivadas. La gran variedad de cultivos y la posibilidad de aprovechar los ambientes extremos de climas de alta montaña para la cría de auquénidos, ha permitido que casi todos los ambientes naturales de los Andes hayan podido ser utilizados para la reproducción humana. Para este aprovechamiento sin embargo los hombres andinos no se han contentado con la

inserción en las condiciones ecológicas existentes por medio de la domesticación de especies vegetales y animales, sino que también han cambiado las condiciones hídricas mediante la elaboración de complejos sistemas de irrigación y modificando las condiciones edáficas de la naturaleza a través de la construcción de andenes (Golte 1981, 119).

De esta manera se pudieron minimizar los dos problemas principales relacionados con la especialización de cultivos: el aprovechamiento cíclico y la vulnerabilidad frente a las variaciones climáticas repentinas.

Este argumento además resulta de extrema actualidad al considerar las actuales teorías que cuestionan la agricultura moderna, basada en el monocultivo, y promueven una agricultura variada, complementaria y respetuosa con el entorno. De hecho, el conocimiento sobre las particularidades de la gran variedad de ambientes, es el centro de la preocupación del mundo andino.

La presencia de ecosistemas aptos para la agricultura especializada ha sido, en cambio, uno de los principales motivos que impulsaron los procesos de colonización en la región costera de los Andes antes que en la sierra. Resultaría erróneo atribuir a la conquista española del espacio andino, y a sus intentos de cristianización forzada por medio de la misión y la extirpación de idolatrías, una capacidad ilimitada de conseguir los fines propuestos (Duviols 1971).

En las regiones en las cuales los invasores mediterráneos pueden introducir en mayor medida sus formas de organizar la producción, y por ende también las formas de organización de la sociedad, se produce no solo una conversión cristiana y una mediterraneización más acentuada sino también un cambio lingüístico más rápido hacia el castellano. En la costa, cuya producción podía ser reorganizada de acuerdo con tecnologías agrícolas mediterráneas, especialmente con la introducción de herramientas agrícolas tiradas por animales, se puede observar una relación mucho más estrecha entre los actores descendientes de las sociedades precolombinas y las de origen mediterráneo (Golte 2003, 27).

En cambio, en la región andina de la sierra, a pesar de la explotación minera colonial, los sistemas de producción agrícola continuaron basándose en las antiguas técnicas y procedimientos tradicionales típicos de los ecosistemas de altura.

La peculiaridad del sistema de producción alto andino y su complejidad fue la motivación principal que produjo un sistema de relativa independencia de los pueblos conquistados por el imperio Inca. Más que una verdadera dominación, regía el principio de la *Mit'a*, una relación de reciprocidad que debía al Estado en cambio de su protección. Todo *Hatun Runa* (adulto casado) de las etnias conquistadas, debía invertir parte de su energía física en obras agrícolas, militares o políticas, a beneficio del Tawantinsuyo. Gracias a este sistema se produjeron grandes reservas de alimentos almacenados en Cuzco, que venían siendo utilizados para alimentar a los soldados en la guerra y para abastecer a toda la población en los periodos de escasez. La reciprocidad andina, *Mit'a*, conllevaba obligaciones conocidas y comprendidas por todos (Murra 2002): los habitantes de la aldea se ayudaban a abrir surcos en la siembra y en la cosecha; los recién casados tenían derecho a una nueva casa, construida con la ayuda de los demás; el grupo étnico tenía bajo su responsabilidad ancianos, viudas, huérfanos y lisiados.

En diversas ocasiones, los Incas trasladaron algunos pueblos andinos hacia valles más fértiles y aptos para la producción del maíz, o por otras razones políticas. Por ejemplo, en el Ecuador se discute acerca de un eventual origen boliviano del pueblo de Salasaka (Corr y Vieira 2014). En el sistema de producción basado en Archipiélagos verticales (Murra 2002) no existían ni había necesidad de una vasta red de comercios, que por lo general no había, a excepción de unos cuantos traficantes entre pisos ecológicos denominados como “Mandala” (Salomon y Oberem). Por lo tanto, podemos afirmar con Golte, que la supervivencia del pueblo andino dependió, en gran medida, de un alto nivel de disciplina, que caracterizó las actividades de las aldeas:

Una cosmovisión en la cual se puede situar una organización preestablecida para la actualización de la cooperación social, una ética de cumplimiento de obligaciones sociales contraídas, una ética de trabajo exacerbada, y la capacidad de planificación necesaria para llevar adelante una agricultura muy compleja, visiblemente son elementos centrales de las culturas andinas, ya que sin ellas no podrían haber sobrevivido en circunstancias naturales y sociales adversas (Golte 1999, 5).

La organización de la producción andina ha representado una evolución sofisticada en el proceso de adaptación al entorno, operado por el hombre andino respecto al anterior periodo de caza y recolección de alimentos.

Por otro lado, el modelo económico de la modernidad impulsa procesos de centralización hacia las grandes ciudades. Las mismas son consumidoras de productos monopolizados por grandes empresas a través de modernas técnicas de producción, cuya sostenibilidad ambiental es, por lo menos, dudosa.

En contraste, los sistemas de producción basados en la verticalidad andina permitían el desarrollo de altos niveles de autarquía que, junto con la originalidad cultural propia de cada pueblo andino, contribuían a la formación de una fuerte identidad que hundía sus raíces en el entorno, y posibilitaba la reproducción de una continuidad efectiva con el pasado.

2. El sistema productivo y social republicano y la evolución de la relación sociedad-naturaleza

¿En qué grado se pueden interpretar los procesos de desarrollo cultural y religioso andinos como sometidos a los procesos de la naturaleza? ¿Cómo se habría desarrollado el mundo andino en ausencia de la conquista europea? A estas cuestiones es complicado encontrar respuestas. Si en la época primitiva existía una relación recíproca y de mutua transformación entre la sociedad y la naturaleza, basada en una cosmovisión integradora, con el aumento de la población humana se volvió necesaria la agricultura y, con ella, el sedentarismo. La conquista y la explotación de la naturaleza fueron sus consecuencias directas (Sarmiento et Al. 2016).

A pesar de esto, en el mundo antiguo andino, lo eterno y espiritual se concibe en la naturaleza y se representa en dioses y semidioses que son reflejo de la naturaleza misma. Hay que trazar aquí una importante diferencia entre el desarrollo de la relación entre la sociedad y la naturaleza como se dio en la región andina, respecto a su desarrollo de tipo occidental.

De acuerdo con Maldonado (2016), la religión cristiana nace en una región árida y semiárida de Oriente Medio. Estos eran lugares difíciles para la vida y la supervivencia, en el que se debía luchar contra la naturaleza o aprovecharla al máximo como medio para el beneficio humano. Los pueblos precolombinos, en cambio, vivieron y crecieron en medio de una inmensa biodiversidad. Pueblos que conviven con el jaguar y las aves, con los ríos y los mares, con peces, las junglas y sus misterios. Se trata de una importante diferencia a tener en cuenta al momento de pensar en las relaciones sociedad naturaleza antes y después de la conquista en la región andina. En Europa, los cambios tecnológicos fueron acompañados por una filosofía promotora de la separación entre mente y cuerpo, energía y materia y la concepción de mente sobre la materia (ONU 1992).

Desde una perspectiva de género, Dorantes (2016) interpreta esta relación en tres etapas o momentos sucesivos: una conciencia matrilineal, una conciencia patriarcal y una conciencia emergente. Mientras la conciencia matrilineal se caracteriza por principios de unidad e integración, la patrilineal niega a la naturaleza, y la emergente es propia de una modernidad ambientalista que reproduce dinámicas de polaridad entre sociedad y naturaleza.

A pesar de esto, hay que tomar en cuenta el surgimiento, en las últimas décadas, de nuevas ideas que tratan de incorporar una visión más amplia de los hechos. Se trata de las teorías post modernas de la complejidad:

A partir de la teoría general de los sistemas, durante las últimas dos décadas del siglo pasado, comenzó a gestarse un cambio paradigmático interdisciplinar (Mandressi 2001), que aborda conceptos interactuantes como estabilidad/inestabilidad (Shorman 1989), orden/desorden (Capra 1994), relaciones rizomáticas de pasado/futuro (Alarcon y Gomez 1999) y relaciones espacio temporales (Sheldrake 1990), estudia las características relevantes de los sistemas complejos: su propósito, equilibrio, adaptabilidad, “auto organización” Maturana (1997) interacción continua, articulación no lineal entre sus múltiples y diversos componentes, auto reorganización, evolución dinámica y anticipación (Holland 1995) propone principios sistémicos (recursividad; totalidad, entropía y sinergia)(Mosquera 2007) y sugiere adoptar una visión holística de la ciencia para la interpretación de la realidad y la gestión de ciclos inmersos en dicha realidad universal/local (Sarmiento et Al. 2016, 353).

Esta búsqueda, por lo menos en el nivel teórico, es posible relacionarla desde nuestro punto de vista con una concepción del Buen Vivir que rompe con los mitos del reduccionismo impuestos por las dinámicas modernas. Esta tarea implica reflexionar sobre las dinámicas entre la sociedad y la naturaleza.

La naturaleza palpita ctónicamente y actúa, como enseñaban Heráclito y Nietzsche, de manera velada y como con pasos de paloma. Es tan solo al caer de la noche de la civilización occidental cuando diversas escuelas comienzan a reflexionar sobre la impronta de la naturaleza sobre la cultura, en toda la extensión de la palabra. Unos científicos -especialmente chilenos- nos enseñan que las raíces del conocimiento se encuentran en la biología. Un autor prestigioso de la Escuela Palo Altoenseña afirma que existe entre la mente y la naturaleza, una “pauta que conecta”. Algún filósofo de la mente se pregunta cómo es pensar como un murciélago y varios más se cuestionan como es pensar como los ríos o la lluvia. También un biólogo teórico importante concibe la auto organización del universo y la materia, ulteriormente, como el reconocimiento de que dios es la naturaleza misma; acaso un dejo de panteísmo.

Y es entonces sobre y con la naturaleza que los sistemas vivos actúan, la mayoría tienen emociones, y algunos se dicen que tienen ideas y conceptos. La madre naturaleza: en unos casos la Pachamama y en otros Tlazocomati Tonantzin. La naturaleza y la biología, reconocidas por los pueblos precolombinos como la madre misma. Jamás como el Padre. Sin olvidar que en todas las culturas la noción de la madre ha significado siempre la comprensión y la aceptación, el amor y el entendimiento, el dialogo y el apaciguamiento.

En fin, muy sencillamente, escuchar a la naturaleza es cualquier cosa menos ambientalismo, y con seguridad no se reduce a los cuidados, temas y preocupaciones en torno al planeta (Maldonado 2016, 2).

Por lo tanto, de acuerdo con Maldonado (2016), el mito fundacional de Occidente fue el del reduccionismo y del determinismo, a pesar de los límites morfológicos descritos por Golte. Es por eso que, a partir del periodo colonial, estos mitos repercuten en la región andina con la creación de nuevas concepciones del espacio urbano, mediante las funciones de “ciudades palacio burocráticas”, hasta el periodo republicano, y de centros de producción e intermediación capitalistas hasta el presente (Golte 1999).

En el marco de estos procesos, desde al ámbito hegemónico, se apoyaron discursos tendientes a desvalorizar la cultura indígena, vista como arcaica, y apoyar la cultura colonial y europeo céntrica. Este cuadro de referencia, apoyó por un largo tiempo los emprendimientos de capitales extranjeros y de estilos de vida que poco tienen que ver con las tradiciones ancestrales indígenas. Sin embargo, a partir de la nueva Constitución del año 2008, la llegada del principio del Buen Vivir ha intentado acentuar los esfuerzos de reforzar aquellas directivas económicas propias de la escuela cepalina de los años sesenta:

Se han diseñado estrategias para guiar la economía hacia el cumplimiento de las ideas principales del Buen Vivir, es decir, brindar una alternativa al enfoque ortodoxo de desarrollo, reconocer la lucha y la resistencia del ser humano por mantener vivas sus raíces a través de conocimientos comunales y ancestrales, incorporar el nuevo conocimiento e integrar ambas dimensiones del conocimiento en una sociedad de relaciones armónicas entre personas individuales y en una correspondencia respetuosa con la naturaleza.

Sin embargo, el camino hacia ese horizonte ideal que refleja el Buen Vivir no ha estado exento de contradicciones y desafíos permanentes que surgen por la estructura misma de la economía ecuatoriana, la cual es una herencia de décadas de obedecer a modelos supeditados a la exportación de materias primas. Desde 2007, el gobierno ecuatoriano ha entendido disminuir esta dependencia diversificando su producción exportadora, fortaleciendo las exportaciones no tradicionales, promoviendo una sociedad del conocimiento, entre otros esfuerzos que todavía no logran que Ecuador supere la trampa implicada en una alta especialización productiva primario-exportadora y secundario-importadora. Es por ello que se ha puesto mayor énfasis en desarrollar una Estrategia Nacional para el cambio de la matriz productiva desde 2015 (Minnaert y Endara 2016, 6).

A partir del texto de Viteri sobre el *Sumak Kawsay* (1993), León (2016) destaca la importancia, resaltada por el autor, de crear las condiciones aptas para la concreción del Buen Vivir. No podría haber *Sumak Kawsay*, sin *Sumak Allpa*, “es decir no puede haber una vida armónica sin una tierra prodigiosa y sin mal” (Viteri 1993, 150).

León (2016) readapta las ideas de Polanyi y Coraggio, para identificar una economía del Buen Vivir como una economía real basada en el intercambio justo, entre la naturaleza y lo social, para lograr la satisfacción de las necesidades materiales.

Adaptando las definiciones de Coraggio (2011), se puede describir la Economía como subsistema de procesos de producción, distribución, circulación y consumo-parte de un sistema físico más amplio, abierto a los flujos de energía, materiales y residuos, llamado Biosfera, que a través de principios, normas, valores, instituciones, motivaciones y prácticas, en cada momento histórico organizan las comunidades y sociedades para obtener los satisfactores o las bases materiales de resolución de las necesidades y deseos legítimos de todos sus miembros, actuales y de futuras generaciones, de modo de permitir la reproducción ampliada y desarrollo de la vida, sosteniendo los equilibrios materiales, psíquicos y espirituales de las personas, los equilibrios interpersonales y entre comunidades y el equilibrio con la naturaleza, es decir el Buen Vivir. En esta definición, la economía es un medio para el logro del Buen Vivir o vida plena o armónica, que es lo sustantivo o fundamental.

En el BV las justificaciones para limitar la riqueza son la existencia de desigualdades económicas que rompen la armonía social y la acumulación de riqueza que afecta la armonía con la naturaleza. Para el BV en su visión integral u holística, no se puede fragmentar la naturaleza de la comunidad o de las personas (León 2016, 5).

La visión de Quijano, de alguna manera, complementa esta definición de Economía del Buen Vivir, al destacar el contexto donde se sitúa este nuevo paradigma. La colonialidad del poder ha producido un contexto mundial extremadamente desigual; esta desigualdad se refleja en la falta de recursos que afecta a gran parte de la población mundial. En esta visión hay que enmarcar el Buen Vivir como alternativa para la defensa de la vida, en un futuro de escasez.

Un nuevo horizonte histórico, la defensa de las condiciones de su propia vida y de las demás en este planeta, ya está planteado en las luchas y prácticas sociales alternativas de la especie. En ese contexto histórico es donde hay que ubicar la propuesta del Buen Vivir (Quijano 2012, 53).

El Plan Nacional de Desarrollo (antes Plan Nacional del Buen Vivir) 2017-2021 del Ecuador, parece repetir la misma retórica económica presente en el pasado gobierno, es decir, la necesidad de importar conocimientos válidos para poder realizar productos con valor agregado que sean ofertables en el mercado internacional. Incluso, en los últimos años, se acentuó la financiación para la oferta académica “adecuada”, es decir hacia los sectores técnicos que puedan favorecer este aclamado cambio de la matriz productiva.

La Ley Orgánica de Educación Superior (LOES) replanteó la educación como bien público y motor del desarrollo. Se incentivó a las instituciones a promover una oferta académica adecuada, capaz de contribuir al cambio de la matriz productiva. La infraestructura, la tecnología y el conocimiento son elementos fundamentales para fortalecer los circuitos comerciales solidarios, los encadenamientos productivos y las economías de escala capaces de dinamizar la competitividad sistémica del territorio nacional (Plan Nacional de Desarrollo 2017-2021, 26).

Más allá de las reformas en el sector educativo, las dinámicas socio económicas propuestas por los gobiernos del Buen Vivir, parecen reproducir de forma constante las contradicciones propias de un modelo que, a pesar de reconocer los efectos negativos producidos por el modelo de desarrollo, no encuentra las fórmulas para realizar cambios sustanciales capaces de permitir una efectiva remodelación del sistema social y económico en orden con una efectiva armonización sociedad-naturaleza. Así, por ejemplo, el Plan Nacional de Desarrollo 2017-2021 del Ecuador, reconoce los problemas ambientales generados por la reproducción de estilos de desarrollo insostenibles, considerando de especial manera la falta de tecnologías modernas “adaptativas” de los modernos patrones de consumo generados por la sociedad ecuatoriana:

El Ecuador tiene problemas con la contaminación de los recursos hídricos por vertimiento de aguas residuales y la disposición final de residuos sólidos, agroquímicos y nutrientes, en especial por los efectos de la extracción de recursos naturales no renovables (Plan Nacional de Desarrollo 2017-2021, 52).

Los efectos del cambio climático hacen que una serie de ecosistemas, por ejemplo, los manglares, se encuentren severamente afectados y se teme su destrucción. La oferta hídrica disminuye, en particular en la costa y en la sierra donde el acaparamiento del recurso hídrico para riego es una constante. Inevitablemente esta situación ha llevado a conflictos por el agua entre actores rurales, las urbes y el campo. Mientras tanto, la frontera agrícola sigue expandiendo sus límites y dependiendo cada vez más de químicos para aumentar o, por lo menos, sostener límites productivos, lo que cada vez es más difícil ante la caída de la fertilidad y deterioro de los paisajes. En otras palabras, se debe repensar el desarrollo rural y la clave para hacerlo es una aproximación desde el Buen Vivir.

El Buen Vivir rural implica reconocer las particularidades de los territorios y el vínculo íntimo entre los habitantes y los recursos naturales circundantes, lo que determinan la existencia de diversas actividades económicas, complementarias e interrelacionadas (Plan Nacional de Desarrollo 2017-2021, 85).

La contaminación generada especialmente por los centros urbanos, se ha visto acompañada, en los últimos años, por la importación de tecnologías extranjeras, que cuentan con elevados costos de instalación y mantenimiento y que no siempre han permitido conseguir altos niveles de eficiencia, dada la baja disponibilidad de personal especializado ecuatoriano. Entre estos proyectos, se encuentran las muchas plantas de tratamiento de aguas residuales, destinadas a mejorar la calidad de las aguas en los ríos y riachuelos urbanos. Otro problema, bastante común en el Ecuador, es el tratamiento de los residuos sólidos urbanos debido a la saturación de zonas destinadas a los rellenos sanitarios. Esto abre la posibilidad a la importación de tecnologías para la incineración de los residuos al considerarse los bajos niveles de reciclaje de materiales actualmente realizados.

Paralelamente, se encuentra la necesidad de volver a justificar un discurso iniciado en 2008, en ópticas de un proceso de continuidad, ya más aparente que efectivo.

Las diversas representaciones culturales, expresiones y saberes; la preservación de la memoria colectiva; el fortalecimiento organizativo comunitario; la gestión y el emprendimiento en procesos conjuntos de creación, producción y circulación artística y cultural son apuestas por la “economía naranja”, que está basada en la creatividad (Plan Nacional de Desarrollo 2017-2021, 62).

Para ello se crean nuevas categorías, como la de “economía naranja”, que tratan de encajar las experiencias populares, ancestrales y artísticas dentro de una lógica de sectorización del Buen Vivir: en los contextos del campo-ciudad, economía naranja, etc.; como sectores cada vez más debilitados respecto al avance de la “economía oficial” que busca la entrada de capitales extranjeros, para adaptarse a las lógicas del establishment económico y político internacional.

La versión oficial del Buen Vivir presentada por los gobiernos ecuatorianos a partir de la constitución de 2008, no ha sido consecuente con los objetivos propuestos de crear una economía

respetuosa del Medio Ambiente. Las políticas económicas puestas en ejecución, no han cambiado de manera estructural, ni se ha creado una discusión suficientemente amplia sobre el paradigma del desarrollo.

En la cosmovisión andina tradicional, los rituales, los mitos, las creencias, son los elementos fundamentales a partir del cual se organiza la cotidianidad, y consecuentemente la actividad productiva. El “nuevo” Buen Vivir andino no ha tratado de recrear las condiciones necesarias para reorganizar a la sociedad en bases a estos elementos.

Por supuesto, los procesos de dominación cultural impuestos desde la colonia han tenido el efecto de transformar a la sociedad andina y las políticas económicas reflejan a estas transformaciones. Latinoamérica lucha por ser independiente, sin todavía poderlo lograr, desde los años de Industrialización por sustitución de importaciones, hasta los últimos endeudamientos con países asiáticos y con el FMI.

Capítulo 6

Fiestas y rituales: lo dionisiaco andino

1. Un acercamiento al Buen Vivir desde la filosofía nietzscheana

En un artículo de 2018, Rivera, analiza el trabajo de Depaz “La cosmovisión andina en el manuscrito de Huarochirí” (2015):

La cosmovisión andina parte de un diagnóstico catastrofista de la modernidad o mundo moderno: la modernidad habría mostrado sus efectos nefastos en la depredación de la naturaleza, el desastre ecológico y dicho expresamente también en ideas metafísicas que les resultan consubstanciales a estos hechos, como el individualismo y el relativismo; el emplazamiento de esta metafísica en el mundo andino habría generado una realidad humana orientada por una sobrevaloración de la economía y la libertad individual sobre toda dimensión ética e integradora del cosmos (p.36 y 66) anomía y nihilismo (p.34). El núcleo de la crítica se enfoca en la presunta desaparición de la experiencia de lo sagrado y la obra social salvífica de los ritos como consecuencia de la instalación del mundo moderno, con la consiguiente pérdida de sentido de la existencia humana (Rivera 2018, 574).

La obra de Depaz cuestiona el carácter primordial y ontológico del catolicismo barroco en la identidad andina contemporánea, efectiva, real y existente. Esta obra, divide su contenido en cinco términos ontológicos clave: *Pacha, Yana, Waka, Kama y Yachay*.

Pacha se refiere a un mundo histórico específico, a un orden humano instalado en el tiempo, que constituye, además, un horizonte de sentido en el que el hombre halla una plenitud. Depaz destaca el carácter de ese mundo como un lugar donde el ser acontece en signos y señales, donde no se distingue la dimensión humana del origen divino de los signos, que está incorporado allí como una totalidad armónica, que implica belleza y bienestar.

Yana, sería el principio de la complementariedad o pareja. El ser se diría abierto a su complemento, que es regularmente su opuesto, con todas las connotaciones valorativas que eso conlleva entorno de la visión ontológica andina de la existencia política y la sexualidad. La misma se encuentra vinculada, como el resto del orden de sentido, en torno a la fecundidad y la

vida, tanto emocional como orgánica, así como a la solidaridad en la praxis social y religiosa. La reciprocidad, una práctica social de integración y comunidad, hace de los dioses (*Wakas*) solidarios con el hombre en la consumación arcaica del rito, que se hace así necesariamente eficaz y constituyente de mundo del conjunto de los seres como una totalidad de sentido. *Waka* se traduce como lo sagrado. En la concepción teológica cristiana el Dios es único, exclusivo y excluyente “fuera del mundo” (2015, 171) lo cual implicaría la cosificación del mundo hecha por el racionalismo, la epistemología y la ciencia moderna “lo sagrado andino es inherente al mundo”.

Kama se traduce como “animo vital” relacionado con capacidad o potencia para realizar o crear. Se manifiesta en un obrar o en un hacer que apunta a la perpetuidad; el símbolo de esta es la petrificación en una imagen lítica del *waka*.

Yachay es la experiencia. Revela las ideas de morar, residir, llevar una buena vida; el autor insiste en la idea de un saber interpretativo y profético, que en parte parece analogar la hermenéutica filosófica y la concepción andina de la racionalidad, ajena a toda clase de racionalismo, liberalismo o cientificismo.

La cosmovisión andina actuaría como un mecanismo de poder-saber, cuya función sería profanar y desactivar un dispositivo de oclusión. Lograría este propósito al poner la filosofía hermenéutica occidental al servicio del sustrato arcaico de esta (la filosofía) en el contexto de los andes (Rivera 2018).

Las fiestas y los rituales andinos son particularmente explicativos de esta conexión especial y, en algunos casos, “mística” que el hombre andino ha desarrollado durante siglos con su entorno natural, su hábitat, al que simbólicamente somete a la vida misma en algunos rituales, como en el caso de los sacrificios.

En este capítulo, se retoma un tema manejado especialmente por algunos filósofos estudiosos de Nietzsche: el fenómeno de lo “dionisiaco” como característica social que “siempre retorna”. La importancia de enfrentarnos con este tema resulta ser de extrema actualidad al momento de

analizar los elementos relevantes a tomar en cuenta para la gestación de propuestas de alternativas de desarrollo económico y social, como fundamentalmente es la propuesta del Buen Vivir.

El tema central de este debate gira alrededor de la idea de que el “Nihilismo” se haya vuelto un extendido problema social, típico de una civilización moderno-tecnológica que ha perdido todos los valores sociales de referencia.

Esta situación resultaría de un proceso constante de oposición entre las distintas fuerzas sociales que Nietzsche identifica como “apolíneas” y “dionisiacas”; donde las apolíneas eran representadas por las artes lógicas y de la razón, como la escultura; mientras que, las dionisiacas, eran las artes de los impulsos y el descontrol, bien representadas por la música y el baile. En tal sentido, los enfoques de Nietzsche sobre Dionisio como el verdadero Dios ebrio y que siempre hace su retorno en cualquier época, indica la presencia de una lucha constante que siempre se reproduce entre los impulsos y la razón humana.

Las fiestas y los rituales andinos tenían la función, entre otras cosas, de satisfacer a estos impulsos de descontrol y ruptura de límites. Las fiestas que los pueblos andinos realizaban para sus *wakas* podían durar semanas; se festejaba con excesos las bonanzas producidas por la tierra, especialmente en los periodos de cosechas.

Pensar al Buen Vivir en la modernidad, significa también repensar la función social de estos espacios de fiestas y rituales identitarios, y no solo como costumbres sociales propias de las clases medio-bajas de la sociedad.

Casi todos los aspectos de fiesta y ritual en los Andes, además de insertarse directamente en la dominación inconclusa y precaria de la naturaleza, se refieren a la estabilidad y reafirmación de las agrupaciones sociales y de sus formas de interacción (Golte 1981, 445).

Los procesos de colonización han logrado sobreponer la cultura occidental moderna a la base cultural indígena, que por todos lados sigue, hasta el día de hoy, brotando y renaciendo. Con ella, los Mitos vuelven a cada instante con toda su carga de valores morales pasados y presentes.

Entre las crónicas objeto de nuestro estudio, el Manuscrito de Huarochiri es el que mejor nos permite adentrarnos en el espíritu de las fiestas andinas, dedicadas a los cultos y a las idolatrías locales. En este manuscrito, el padre Francisco de Ávila recopila en el siglo XVI, los cuentos míticos propios de la región de Huarochiri narrados por indios “bastante comunes” que, a pesar de haber entrado en un proceso de cristianización, no habían olvidado los mitos antiguos de “sus gentes”. En sus memorias, revive la tradición cultural andina caracterizada por fiestas y literatura oral. Algunos ritos descritos en el manuscrito siguen practicándose hasta el día de hoy, como el de la limpieza de los acueductos construídos a Pariacaca por Chuquisuso, en el pueblo de Chahuincho (Arguedas 1966).

Ampliando el discurso al siglo XX, una de las obras más representativas de la narrativa indigenista ecuatoriana, es “Plata y Bronce” de Fernando Chaves (1927). Se trata de una novela trágica, en la que convergen todos los elementos típicos de la tragedia, una novela con una esencia inequívocamente dionisiaca. Ésta cuenta de la vida de los huasipungos y las relaciones de amor y odio entre los indios y unos jóvenes españoles hacenderos. En esta obra la figura del indio tiene unos rasgos definidamente dionisiacos: ellos son gobernados por el alcohol, encuentran su liberación en los momentos de las ferias recreativas, luchan con los toros arriesgando sus vidas, y finalmente son violentos cuando, al terminar, asesinan a sus amos españoles y hasta quitarse su propia vida por un amor perdido, como en el caso de la joven Gabriela. En esta novela, las lágrimas, las risas, los sufrimientos y las penas se mezclan, produciendo una especie de “violencia que interrumpe el curso regular de las cosas”, como escribe Bataille (1970, 12) en su “Breve historia del erotismo”.

El tema sexual, si bien de forma simbólica, es un tema recurrente en el manuscrito de Huarochiri. Junto con la ira, el componente sexual es un ingrediente básico de toda tragedia, como escribe Bataille: “La risa no es el contrario de las lágrimas: tanto el objeto de la risa como el de las lágrimas se vinculan a una especie de violencia que interrumpe el curso regular de las cosas (Bataille 1970, 12)”.

En Huarochiri, los *Huacasas* adoraban con estas fiestas a Chaupiñamca, mujer que creía ser la madre de todos los hombres por haberse acostado con todos:

Cuando cantaban y bailaban el “casayaco”, Chaupiñamca se alegraba especialmente porqué para danzarlo se quitaban los vestidos y se cubrían solo con parte de los trajes; lo vergonzoso de cada hombre (el sexo) lo cubrían con un paño corto de algodón (Dioses y Hombres de Huarochiri 1966, 75).

Así como el sexo y la reproducción como actos “naturales”, en Huarochiri asistimos a una relación muy fuerte de los poderes de las *wakas* con la naturaleza: hombres y mujeres se saben transformar en piedras o en animales y tienen poderes mágicos con los que pueden realizar actos de amor o de guerra. Llamas, zorros y más animales tienen poderes adivinatorios, de premonición.

2. Sobre el “Nihilismo moderno”

El texto “El Nacimiento de la Tragedia de Nietzsche” (1872) es un pequeño texto bastante esclarecedor del pensamiento de Nietzsche sobre la metafísica del arte y de la vida, caracterizada por dos “instintos”, lo apolíneo y lo dionisiaco. Uno junto al otro se encuentran en relación constantemente, son espíritus originarios de dos formas de arte paralelas: lo apolíneo sería representado por el arte de la escultura, mientras que el espíritu dionisiaco encuentra su explicación en la música, la melodía como parte de lo primero y universal.

Según la leyenda griega, Dionisio nace de la unión adultera entre Zeus y su amante Sêmele. Asesinada Sêmele por la ira de Zeus, Dionisio termina su gestación en el muslo de Zeus. Dionisio es la encarnación del mito politeísta y de su superación: es el espíritu divino por antonomasia (Zuleta 1980). Dionisio es el Dios venidero, protagonista de todo renacimiento religioso. Sus raíces históricas se colocan en el continente asiático, más específicamente en la India llegando a través de Grecia hacia Roma, donde, conocido como Baco “Dios del vino y de la fiesta”, termina resurgiendo despojado de su “locura”, como el niño Dios.

En la modernidad, el afirmarse de la razón iluminista lleva consigo un malestar del europeo medio y con él un nuevo interés hacia el “Dios ebrio”, fuente de agitación insensata, oscurecimiento, *blackout* intelectual, visión profética, energía sexual, inclinación al asesinato y matanza (Manfred Frank 1994).

Nietzsche es, en la época del romanticismo alemán, uno de los primeros críticos de la modernidad caracterizada por el frío uso de la razón y de la subjetividad llevada al extremo. A éste, le contrapone la dialéctica de lo dionisiaco, como espíritu de fiesta y de abandono de la subjetividad y de la moral, presente en todos los pueblos de la antigüedad: “En todo el mundo antiguo podemos demostrar la existencia de festividades dionisiacas. Las orgias dionisiacas de los griegos tienen el significado de festividades de redención del mundo y de días de transfiguración” (Nietzsche 2004 [1872], 9).

En una antigua leyenda griega, cuando el Rey Midas le pregunta a Sileno que es lo mejor y más deseable por el hombre, él contesta: “No haber nacido, no ser nada. En segundo lugar, morir pronto” (Nietzsche 2004 [1872], 10). El abandono de la subjetividad es por lo tanto lo más deseable para el hombre. En el arte como en la vida, la subjetividad y el estado de individuación sólo pueden llevar a una condición de sufrimiento del individuo y de malas artes. La modernidad estaría entonces caracterizada por estos dos componentes en la crítica de Nietzsche.

En cambio, en el espíritu dionisiaco:

...el hombre se siente Dios, no es ya un artista, se ha convertido él mismo en una obra de arte, para suprema satisfacción deleitable de lo uno primordial, la potencia artística de la naturaleza entera se revela aquí bajo los estremecimientos de la embriaguez... (Nietzsche 2004 [1872], 66).

Por cierto, el estado de embriaguez es el estado de Dionisio, también conocido como Baco, dios del vino, mientras que “el Sueño” sería la explicación de lo apolíneo, como “apariencia de la apariencia”, sobre la que se basa el mundo. Dionisio es el Dios de “todos los tiempos”, demonio cruel y salvaje, soberano dulce y clemente (Nietzsche 2004[1872]), no perteneciente a ninguna esfera social: “El coro ditirámico es un coro de transformados en los que han quedado olvidados del todo su pasado civil, su posición social: se han convertido en servidores intemporales de su Dios, que viven fuera de toda esfera social” (Nietzsche 2004 [1872], 19).

Según Nietzsche, entre los hombres, los sátiros son los que más encarnan el espíritu dionisiaco del ser:

...imagen primordial del ser humano, expresión de sus emociones más altas y fuertes, entusiasta exaltado, anunciador de una sabiduría que habla desde lo más hondo del pecho de la naturaleza, que el griego está acostumbrado a contemplar con respetuoso estupor... (Nietzsche 2004 [1872], 18).

También por Foucault (1994), la figura del Bufón era la institucionalización de la palabra del loco en la edad media, hasta que la llegada del capitalismo llevó consigo la intolerancia a la locura y la institución de centros de internamiento para locos y ociosos, junto con la creación de la policía. Los locos son aquellos individuos excluidos al mismo tiempo de las cuatro categorías: la producción, la familia, el discurso y el juego. En el contexto capitalista ellos no pueden cumplir ninguna de las tareas requeridas a los “ciudadanos” y son, por lo tanto, destinados a la exclusión social.

A pesar de estar “invisibilizados”, ellos siguen presentes, y con ellos los mitos tratan de reafirmar los elementos de lo dionisiaco y apolíneo, en cada momento y lugar que se presenten las condiciones para ello. Es así que también en la modernidad occidental caracterizada por estilos de vida gobernados por la razón, sobreviven los mitos de antiguas épocas, y en algunos casos logran resurgir, transformarse o conservarse (Cortéz 2001).

Los Mitos sirven para garantizar la permanencia y constitución de una sociedad a partir de un valor supremo. Gracias a la referencia a lo sagrado, creada narrativamente, la costumbre queda justificada socialmente y la función comunicativa del mito no consiste más que en lograr tal justificación (Manfred Frank 1994, 17).

Manfred Frank evidencia como la presencia de Mitos dentro de las distintas sociedades y culturas se presenta como valor fundante y legitimador del poder. En una sociedad sin mitos el poder pierde inevitablemente su legitimación. Esto puede originar una crisis generando un vacío que solo un súper hombre o el héroe trágico de Nietzsche puede ser capaz de resolver, un hombre que puede afirmar la aceptación de la vida a pesar de todo.

La cuestión del origen del mundo se halla inextricablemente entrelazada con la cuestión del origen del hombre. Por lo tanto, el conocimiento de sí mismo no es considerado como un interés puramente teórico sino más bien como obligación fundamental del hombre (Cassirer 1968, 9).

En la literatura académica y extra-académica hay una gran cantidad de trabajos que tratan de interpretar el concepto de lo dionisiaco en su concepción nietzscheana. Zweig (1921, 3) por ejemplo asocia lo dionisiaco a un demonio que se encuentra en la naturaleza humana, como aquel “fermento atormentador y convulso que empuja al ser por lo demás tranquilo, hacia todo lo peligroso, hacia el exceso, el éxtasis, a la renunciación y hasta a la anulación de sí mismos”. Zuleta (2010) evidencia como en la Grecia antigua hubo un periodo de gran florecimiento cultural, acompañado por una libertad de pensamiento, que permitió desarrollar al mismo tiempo los tres campos fundamentales: la ciencia, la tragedia y la filosofía. La doctrina de la demostración fue el instrumento necesario para que la ciencia empezara a ser lo bastante objetiva como para no tener que responder a ninguna autoridad, de modo que la lógica pudo implantar la igualdad y balancear eficazmente el éxito que estaba teniendo la sofística, doctrina que afirmaba que cualquier cosa podía ser refutada o demostrada en base a las habilidades del orador. A este desarrollo de la ciencia y de la filosofía, contribuyó una religión no represora, donde no había condenados por herejía sino más bien los mismos dioses tenían características e imperfecciones “humanas”, como Zeus que hacía correrías a escondidas de Hera; los dioses en muchos casos servían para disculparse.

Si según Hegel la tragedia es resultado de dos fuerzas igualmente validas que no logran una síntesis, como afirma Zuleta (2010) “en la vida cotidiana la falta de una referencia absoluta puede conducir a una formulación trágica de la existencia”. En Nietzsche, el héroe trágico es aprobador de la vida, es súper-hombre.

En el discurso de Hopenayn (1997) la subjetividad moderna se encuentra cargada de una odiosa gravedad. Se tiene que llegar a la muerte del yo sustancial para experimentar la angustia de la caída y finalmente el placer del auto expansión. Chiappo (1978) pone en evidencia el carácter cauteloso de la modernidad.

Ahora queda bajo la luz de la sospecha todo discurso totalizador para aprender el mundo y toda gran razón para arbitrar las reglas del conocimiento y de las acciones humanas (Chiappo 1978, 13).

El Nihilismo es el vacío social, deslegitimación de todo poder debido a la falta de mitos y puntos de referencia dentro de una sociedad, que puede llegar a vaciar la vida misma de todo significado. Según Nietzsche, este proceso de vaciamiento se debe en parte a los errores producidos por las instituciones, al querer sistematizar las creencias bajo reglas de conducta, que en realidad tienen el único fin de establecer mecanismos de poder:

Esta es la manera en la que las religiones suelen fallecer: cuando bajo los ojos severos y racionales de un dogmatismo ortodoxo, los presupuestos míticos de una religión son sistematizados como una suma acabada de acontecimientos históricos, y se comienza a defender con ansiedad la credibilidad de los mitos, pero resistiéndose a que estos sigan viviendo y proliferando con naturalidad, es decir cuando se extingue la sensibilidad para el mito y en su lugar aparece la pretensión de la religión de tener unas bases históricas (Nietzsche 2004 [1872], 24).

Chiappo (1978) se dedica a la interpretación del Zarathustra de Nietzsche y trata de introducir un discurso político sobre el rol de América Latina en el contexto mundial, relacionándolo indirectamente con la ética de la liberación.

Zarathustra habla del “vulgo” refiriéndose a la vulgaridad espiritual, insensible al fuego del espíritu, entendido como el alma, la sustancia inextensa, la conciencia, el psiquismo. Así como lo hizo Zarathustra, el espíritu del individuo tiene que pasar tres etapas de transformación: la conciencia cautiva caracterizada por obediencia, veneración, el martirio elegido, atormentada por todos los elementos de una sociedad estandarizada en sus convenciones; la soledad buscada, como periodo de negación y vacío indispensables para abrir el ámbito de la libertad que se encuentra en la tercera y última fase del camino de madurez del espíritu, la conciencia dionisiaca. En esta última fase el individuo es “bailarín”, no responde a ningún impulso sino a su propio yo primordial, es obra de arte, es capaz de espiritualizar sus pasiones, transformando la sensibilidad en amor y hasta espiritualizar la enemistad. Ha logrado vencer el espíritu de la seriedad y de la ceremonia (Zuleta 1980).

Se elaboran inteligentemente y volitivamente los impulsos, pasiones e instintos, los cuales por obra del espíritu se configuran y organizan en una acción bella, sagaz y refinada, aumentando el nivel de valor y espíritu de la vida (Chiappo 1978, 24-25).

Las cualidades más apreciadas por Zaratustra son la autenticidad, veracidad, sinceridad, la valentía, la sencillez, el ardor y el espíritu jovial.

La Gran Política en una óptica del pensamiento nietzscheana trataría asuntos comunes y decisionales vinculados con una perspectiva mundial, considerando el porvenir del hombre como un todo, en función de un enriquecimiento cualitativo y de una superación de la existencia humana.

3. Moral, Ética y Cultura

Para Dussel (1998) el éxito de una razón estratégica y crítica sería el pleno desarrollo de la vida de todos.

Dussel (1998) trabaja el tema desde una investigación dedicada al estudio de la crisis del sistema mundo y de sus eticidades. Si las eticidades se fueron desarrollando alrededor del mundo, en paralelo con los procesos de conquista y de globalización actual, sus raíces históricas son erróneamente consideradas parte de una periodización histórica tradicional heleno y europeo-céntrica (historia antigua, edad media y modernidad). Ya que las eticidades se fueron generando en torno a un sistema anterior asiático- africano-mediterráneo, que desde el siglo XV se convierte en sistema mundial.

Los efectos negativos, que la generalización de la periodización histórica produce, son relacionados con la escasa importancia que se da a las otras culturas de la historia y, en particular, a las llamadas “Altas culturas”. Entre ellas, por ejemplo, Dussel destaca la cultura egipcia y su relación con la muerte. En la cultura egipcia el principio individual de la persona (*Ka*) sobrevive a la muerte. La carne es valiosa, se la momifica, perfuma y resucita por la eternidad. Esto lleva consigo una serie de normas éticas positivas en relación con la carne, la historia y la comunidad. La región latinoamericana tuvo indudablemente una actividad creativa cultural autónoma. La cultura inco-quechua se desarrolló alrededor de la máxima “*Ama llulla, Ama Kella, Ama Sua*” (no sea ocioso, no sea mentiroso, no sea ladrón). Hay que resaltar que no robar significaba para las culturas inco-quechua el no apropiarse de algo no producido.

Ruth Benedict (1934) tuvo cuidado en insistir que la polaridad apolíneo-dionisiaco no se podría aplicar más que a un pequeño número de culturas. Para ella el trabajo de la Antropología cultural consiste en describir artísticamente las culturas sin necesidad de tener que explicarlas. Cada cultura tiene infinitas posibilidades de desarrollo y por lo tanto es imposible explicar porque toman ciertas trayectorias. La religión misma tiene carácter alternante.

Ruth Benedict es iniciadora del Configuracionismo. Con ella se empieza a abandonar la visión lineal de la cultura o el estudio de la misma como de algo singular. Más bien mira a la cultura como portadora de una configuración emocional única, por lo que los individuos actúan, sienten y piensan de forma diferente.

4. Buen Vivir en la ética nietzscheana

Hemos discutido sobre cómo la región andina se encuentra, sin lugar a dudas, influenciada por el pensamiento occidental desde la constitución del sistema mundo en el siglo XVI, y de cómo al mismo tiempo siguen pulsando las “venas abiertas” (Galeano 1971) que continúan llevando y haciendo resistir el fluido mítico de la cultura ancestral latinoamericana. En la región andina, el Manuscrito de Huarochiri es uno de los pocos ejemplares escritos de una cultura más bien transmitida de forma oral. Siendo la escritura una técnica ajena a la cultura precolonial andina, se puede discutir sobre el grado de influencia occidental presente en las crónicas “indígenas” de los siglos XVI y XVII (Salomon 1984). Efectivamente, no se tiene certeza sobre si personajes como el Cuniraya Viracocha, también tratado por el inca mestizo Garcilaso de la Vega en sus crónicas, o la escenificación del diluvio universal en el tercer capítulo del manuscrito de Huarochiri, hayan sido acontecimientos reales. Es posible que se haya tratado de cuentos revisitados por los indios, con el objetivo de crear una imagen positiva de su cultura ancestral, que podía ser aceptada por los cristianos españoles.

Enrique Dussel, en su “Ética de la liberación” afirma: “Son las víctimas, cuando irrumpen en la historia, las que crean lo nuevo” (Dussel 1998, 495). A partir de esta afirmación podemos entrar en el campo de la política y tratar de interpretar las recientes experiencias gubernamentales de países como Bolivia y Ecuador.

Desde el año 2008 se ha producido el avance político de movimientos de izquierda autoproclamados como revolucionarios y representantes de aquellos sectores tradicionalmente excluidos de la política latinoamericana: los sectores y movimientos indígenas. En el caso específico boliviano, el poder fue asumido por Evo Morales, un líder indígena que ganó fama durante las protestas por el agua en Cochabamba en 2006.

Tanto el MAS (Movimiento al Socialismo) como AP (Alianza País) anunciaron el nuevo paradigma del Buen Vivir o Vivir Bien dentro de sus programas de desarrollo o agendas del Buen Vivir. Ahora, a distancia de diez años, se puede realizar un balance sobre los supuestos cambios producidos por el nuevo protagonismo indígena.

Si se consideran las palabras de Dussel y los sectores indígenas como víctimas de la historia, su llegada al poder debería haber producido cambios radicales en la gestión de la política y una inclusión de su cultura ancestral dentro de las prácticas comunes. En la realidad esto no se ha producido; como bien ponen en discusión Cortéz (2013) y Toni Negri (2013), hasta ahora el Buen Vivir parece haber servido como instrumento político de biopoder, y no como instrumento para realizar cambios sustanciales en la política económica y social. Se ha ampliado la base de beneficiados por el sistema capitalista pero no se han cambiado los patrones y paradigmas de desarrollo. Los paradigmas de desarrollo, el valor que se le otorga a los bienes materiales, son característicos de cada cultura.

Si reconocemos la validez del discurso configuracionista sobre las culturas de Benedict Ruth, entonces debemos considerar al proceso de constitución del sistema mundo y de globalización, como uniformador o transformador de las diversidades culturales, actuador de un proceso de desconfiguración y mestizaje cultural.

Los niveles de lo apolíneo y dionisiaco presentes en cada cultura son variables, según el diferente desarrollo emocional que se produce por una infinidad de condiciones. A pesar de esto, se pueden identificar estos dos espíritus descritos por Nietzsche como omnipresentes en la historia de la humanidad. Junto al despliegue de las culturas estos dos espíritus han caracterizado el desarrollo

de las sociedades, siguen haciéndolo el día de hoy y siempre lo harán, por ser dos espíritus propios de la naturaleza humana.

Conclusiones

En el recorrido realizado, se ha tratado de destacar aquellos temas relevantes, que constituyen a la vez posibles puntos de vista alternativos en el marco del pensamiento del Buen Vivir, entendido como principio de acción política que trata de reafirmar valores y principios andinos en el marco de la sociedad moderna.

Después de lo analizado, podemos responder a la pregunta, ¿Cuál es el legado del mundo andino prehispánico para el mundo moderno andino?

Las crónicas indígenas andinas, nos dejan bastante claras las relaciones de intercambio con la naturaleza en los sistemas políticos y religiosos prehispánicos, principalmente basados en principios de territorialidad. Este orden ha sido puesto en crisis por la llegada de los europeos con sus sistemas de valores, la sumisión destinada a la explotación del territorio y la hipocresía de sus doctrinas.

En una interpretación amplia del Sumak Kawsay, entendido como rescate de lo autóctono, como continuación del Taqui Onkoy de 1565, el mundo indígena vuelve a tomar la postura de un pensamiento panandino y, por lo tanto, un consecuente rechazo de lo “europeo” por dos razones principales: el no ser autóctono y el ser falso e inconsistente, en cuanto a sus discursos hipócritas. Hay un rechazo de lo que es impuesto, pero, al mismo tiempo, un reconocimiento de que los cinco siglos de historia colonial han marcado los desarrollos sociales y territoriales. La irreversibilidad de estos procesos contribuye a la construcción de un pensamiento romántico andino basado en el pasado.

La clasificación hecha por Cubillo Guevara e Hidalgo Capitán (2014) en las tres corrientes de pensamiento del Buen Vivir: la corriente socialista, ecologista/post-desarrollista e indigenista, es útil para entender cómo, cada una de estas corrientes, responden en parte a sus exigencias teóricas.

En particular, la corriente socialista necesita sostener la coexistencia entre los dos regímenes, el del “Desarrollo” y el del “Buen Vivir”, a pesar de la existencia de evidentes contradicciones en términos ambientales y económicos.

El contexto mundial crecientemente globalizado y competitivo y la necesidad de ofrecer a la ciudadanía mejores estándares de servicios sociales y públicos, sitúan a Ecuador en la búsqueda continua de soluciones que permitan al país, fomentar el desarrollo incrementando la productividad, junto con la entrada de capitales de procedencia extranjera. Se establece de tal manera, un juego de equilibrios que busca obtener la mejor fórmula para maximizar los resultados económicos, minimizando las externalidades y la contaminación del Medio Ambiente en primer lugar. Fundamentalmente, estas fórmulas siguen basándose en las recetas cepalinas que plantean de varias maneras, la incorporación de capacidades para producir bienes con valor agregado, saliendo así de la “trampa” primario/exportadora y secundario/importadora.

Esto hace que, de alguna forma, el Buen Vivir, entendido como voluntad de rescate de la cultura autóctona andina, pierda su contenido. No es casualidad que el Plan Nacional del Buen Vivir 2013-2017 volvió a llamarse Plan Nacional de Desarrollo 2017-2021 y que se realicen reformas del sistema educativo con el objetivo de favorecer procesos de especialización productiva y sectorización del conocimiento, en detrimento de las ciencias sociales.

Como resultado, se vuelve legítima la crítica realizada por Cortéz y Negri (2013), sobre el uso del Buen Vivir como instrumento de biopolítica, es decir, como dispositivo de gobierno desde la concepción de Foucault.

Analizando los discursos de gobierno, el “Buen Vivir” se ha vuelto una palabra que se pone “en donde cabe”. El Ministerio de Agricultura y Ganadería considera “Buen Vivir Rural” a la financiación de proyectos agri-productivos⁵; el Ministerio de Ambiente anuncia los “Bosques para el Buen Vivir”, la adhesión al Plan de acción REDD+, un programa de financiación internacional para combatir la deforestación⁶; el Ministerio de Desarrollo humano y Viviendas

⁵ <https://www.agricultura.gob.ec/programa-del-buen-vivir-rural-financia-proyectos-agro-productivos/>

⁶ <http://www.ambiente.gob.ec/la-ultima-reunion-de-la-mesa-de-trabajo-redd-del-2016-resalto-el-proceso-participativo-en-la-elaboracion-de-su-plan-de-accion-bosques-para-el-buen-vivir-2016-2025/>

considera Buen Vivir a la entrega de viviendas⁷; el Ministerio de Electricidad a la venta de cocinas de inducción,⁸ etc...

Este manejo del concepto del Buen Vivir, quizás, haya logrado producir la percepción de una legitimación del poder, pero seguramente ha creado una confusión teórica.

Para poner remedio a esta situación, algunos sectores académicos han tratado de tomar distancias de los discursos institucionales, proponiendo en cambio el Buen Vivir como estrategia utópica de crear una nueva sociedad, ecológicamente sostenible, basada en la descentralización de las actividades económicas y sociales. En este contexto serían rescatables todas las formas de conocimientos ancestrales, que podrían coexistir y complementarse con las aplicaciones de las ciencias modernas.

Este interesante proyecto aún queda muy lejos de realizarse. Llegar a tener pequeñas sociedades autárquicas, que sean capaces de mantener en el tiempo buenos niveles de vida, en una situación en la que se complemente la satisfacción de las necesidades básicas materiales y espirituales dentro de un contexto globalizado y en una lógica de superación de la modernidad, presupone la reunión de una enorme cantidad de conocimientos, capacidades organizativas y de empatía social, incluso para superar cada tipo de problemática que se pueda relacionar con la llamada “Tragedia de los Bienes Comunes” (Hardin 1968).

Quizás, los autores de la corriente de pensamiento indigenista sobre el Buen Vivir, son los que establecen una mayor continuidad con los cronistas indígenas andinos de los siglos XVI-XVII, por sus objetivos y voluntad de rescatar la filosofía de la cosmovisión andina frente a la continuidad de los procesos coloniales. Como indican Cubillo Guevara e Hidalgo Capitán, entre sus principales representantes estarían los líderes indigenistas kichwas ecuatorianos, aymara bolivianos y quechua peruanos, y algunos intelectuales mestizos y blancos (Viteri 2000; Yampara 2001; Medina 2001; Gengrifo 2002; Pacari 2009; Albó 2010; Macas 2010; Chancoso 2010;

⁷ <https://www.habitatyvivienda.gob.ec/miduvi-incentiva-a-beneficiarios-de-programas-habitacionales-con-talleres-del-buen-vivir-y-organizacion-comunitaria/>

⁸ <https://www.energia.gob.ec/cnel-ep-construyendo-desarrollo-y-buen-vivir/>

Choquehuanca 2010; Huanacuni 2010; Dávalos 2011; Oviedo 2011; Lajo 2011; Simbaña 2011...).

En el recorrido realizado, se destaca el proceso de formación cultural y religioso andino, resultado de siglos de adaptación al entorno natural. La cultura autóctona andina está compuesta por una enorme cantidad de sincretismos que a partir de las particularidades tratan de interpretar a la totalidad del cosmos. Las teorías de J.C. Tello y Golte tratan de definir un modelo compartido cultural y religioso que haya llegado a influenciar estos procesos hasta la creación del imperio Inca.

Como se puede entender de las crónicas de Guamán Poma, con la conquista y los siguientes procesos de colonización, los pueblos andinos tuvieron que readaptar “bruscamente” su visión de la realidad religiosa y cultural a las pretensiones de los dominadores europeos. Esto produjo nuevos procesos sincréticos entre los cultos andinos, en un marco de referencia cristiano católico. En poco tiempo, las ventajas productivas propias de las técnicas occidentales llevaron a la creación de centros urbanos-burocráticos y a la concentración demográfica, con relativos procesos de castellanización en la región de la costa. De esta manera, Golte hace una importante diferenciación entre las técnicas de producciones andinas y costeñas que influenciaron también la formación de distintos marcos de referencia políticos y religiosos.

A distancia de cinco siglos del comienzo de la conquista, los intereses comerciales se han vuelto progresivamente más influyentes en la organización productiva de los países andinos. ¿Está, en este contexto, el discurso del Buen Vivir, destinado a perder relevancia hasta desaparecer? ¿Pasará a la historia como fenómeno de explosión romántica andina?

Si bien muchos interpretaron la llegada constitucional del Buen Vivir en 2008, como el reflejo del principio establecido por Dussel (1998, 495: “Son las víctimas cuando irrumpen en la historia, las que crean lo nuevo); su desarrollo en el marco institucional y político, parece haber demostrado la voluntad de “defender con ansiedad la credibilidad de los mitos” en relación con las experiencias políticas del Buen Vivir. Y esta es la manera en la que las religiones suelen fallecer, según Nietzsche (2004[1872]).

Esto quiere decir que, si existe el Buen Vivir, es algo que no le puede pertenecer a nadie. Es lo que se encuentra en los mitos y en los rituales andinos, en los cultos a Pariacaca, Cahupiñamca, Cavillaca... Está fuera de todo alcance político, religioso, y es más bien fruto de una voluntad: la de “no olvidar” el pasado originario andino, la salida de los ancestros del Lago Titicaca; los dones intercambiados con las divinidades Pachacamac, Inti o Viracocha; a las fabulas míticas sobre la creación de las piedras, de los pescados, venados o demás animales; la construcción de los acueductos, las conversaciones con las zorras, las serpientes o con los ríos...

Todo esto, no se lo puede apropiar nadie, pero puede contribuir a la construcción de una sensibilidad social, que, de varias formas, se posiciona en resistencia a la continua “capitalización” del territorio.

Glosario

Ayares: Hermanos fundadores del Cuzco en la versión de Sarmiento de Gamboa.

Apolíneo: En la concepción de Nietzsche es el espíritu de la racionalidad, que dirige el hombre hacia el equilibrio.

Biopolítica: en la concepción de Foucault, es el área en donde interactúan las prácticas a través de las cuales las redes de poder controlan las disciplinas del cuerpo y de las poblaciones enteras.

Capacocha: Ritual de sacrificio.

Carhuincho: Huaca de la provincia de Huarochiri.

Casayaco: Baile en honor a la diosa Chaupiñamca.

Cavillaca: Huaca de la provincia de Huarochiri.

Chancas: Chanca o chanka fue una cultura de Ayacucho y Huancavelica y se habrían desarrollado entre los años 1200 y 1440 d. C.

Chobshi: Sitio arqueológico de la provincia del Sig Sig (Ecuador) en el cual se asentaba el castillo del cacique Duma, de la civilización de los Cañari.

Chuquisuso: Huaca de la provincia de Huarochiri.

Chupiñamca: Huaca de la provincia de Huarochiri.

Cuniraya: Viracocha en la versión de los mitos de Huarochiri

Cupisniques: Cultura arqueológica perteneciente al Antiguo Perú que se desarrolló en la actual costa norte peruana, entre Virú y Lambayeque, entre los años 1500 a. C. y 1000 a. C

Dionisiaco: En la concepción de Nietzsche es el espíritu que da impulso a la vida, a la embriaguez, al desorden y al arte.

Horizonte medio: Periodo de desarrollo de la cultura andina, desde la decadencia del Tiwanaku hasta la fundación del Cuzco (600-1000 a.c. aprox).

Huacaypata: templo Inca de la ciudad del Cuzco.

Huallallo: Demonio devorador de seres humanos en la mitología de Huarochiri.

Huanacauri: Sitio arqueológico situado en la provincia del Cuzco entre los distritos de San Jerónimo y San Sebastián.

Huari: Civilización pre inca, contemporánea al Tiwanaku.

Huarochiri: Provincia del actual Perú. Se localiza entre Lima y el Cuzco.

Huatyacuri: Hijo de Pariacaca en el manuscrito de Huarochiri.

Intip Raymi: Fiesta ritual dedicada al Sol.

Kon: Hijo del Sol en la leyenda del Pachacamac

Kton: del griego “tierra”.

LOES: Ley Organica de Educacion Superior del Ecuador.

Mit'a: Principio de reciprocidad en el Sistema del Imperio Inca, que se explicaba a través del pago de tributos al rey y al Sol.

Mitimac: Los “desterrados” en quechua, para referirse a los pueblos trasladados en otra tierra o a los españoles y extranjeros.

Modernidad: Categoría que hace referencia a los procesos sociales e históricos que tienen sus orígenes en Europa Occidental a partir de la emergencia ocasionada desde el Renacimiento. El movimiento propone que cada ciudadano tenga sus metas según su propia voluntad. Esta se alcanza de una manera lógica y racional, es decir, sistemáticamente dándole sentido a la vida. Por cuestiones de manejo político y de poder se trata de imponer la lógica y la razón, negándose a la práctica de los valores tradicionales o impuestos por la autoridad.

Mullu: concha espondylus, con poderes de provocar la lluvia en el pensamiento andino.

Pachacamac: sitio arqueológico ubicado en la margen derecha del río Lurín, muy cerca del océano Pacífico y frente a un grupo de islas homónimas.

Pachamama: Madre tierra, o Madre naturaleza en quechua.

Pakarina: “Lugar de origen” y “destinación final”, en quechua.

Pariacaca: Dios regional de la Provincia de Huarochiri.

Post-modernidad: Superación de las tendencias de la modernidad, en los movimientos artísticos, culturales, literarias y filosóficas.

Pucara: cultura arqueológica que se desarrolló en el altiplano del actual departamento peruano de Puno.

Qorikancha: Plaza central del Cuzco.

Runacoto: Huaca de la provincia de Huarochiri.

Supay: El diablo o Dios de la muerte, en idioma quechua.

Tawantinsuyo: Las cuatro partes del mundo, en las que se dividía el Imperio Inca.

Tomebamba: Fue un centro administrativo del norte del imperio Inca, en la actual ciudad de Cuenca.

Tonapa: Deidad andina. Creador de todas las cosas en la versión de Santacruz Pachacuti.

Algunos autores consideran que su descendencia proviene de Illapa, dios del trueno.

Tutañamca: Huaca de la provincia de Huarochiri.

Ura: del griego “cielo”.

Ushnu: Es una construcción en forma de pirámide que usaba el Inca para presidir las ceremonias más importantes del Tahuantinsuyo.

Vichama: Es un sitio arqueológico de la costa central del Perú, ubicado a la margen derecha del río Huaura en el distrito de Végueta, provincia de Huaura, departamento de Lima.

Viracocha/Huircocha/Wiracocha: Una de las principales divinidades Incas. Considerado el Esplendor originario y maestro del Mundo.

Virgenes aclla: eran mujeres de singular belleza. Fueron escogidas de varios lugares del Imperio inca para servir al Inca o al Dios Sol o Inti. Su preparación se llevaba a cabo en el Acllahuasi, donde vivían las mujeres bajo la vigilancia de las Mamaconas aisladas en un servicio de alto honor.

Waka/ Huaca: Idolatrías o sacralidades fundamentales andinas.

Yanantin: Dualismo y complementariedad.

Ycshma: es el nombre de un señorío o del Antiguo Perú que floreció en la costa central del Perú, en parte del actual departamento de Lima, entre los años 900 y 1470 de la era cristiana, en los periodos conocidos como el Horizonte Medio y el Intermedio Tardío.

Zancu: Pan de maíz, preparado por las vírgenes aclla con sangre de niños.

Lista de referencias

- Acosta, Alberto. 2011. “*El buen (con) vivir, una utopía por (re)construir: alcances de la Constitución de Montecristi*”. OBETS. Revista de Ciencias Sociales. Vol. 6, N. 1 (2011). ISSN 1989-1385, pp. 35-67.
- Aguirre, Rodolfo. 2006. “*Los caciques en las instituciones españolas durante el periodo colonial tardío. Una aproximación*”. Ponencia UNAM. Disponible: <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/5/2289/4.pdf>
- Alarcón, L., y Gómez, I. 1999. “*El pensamiento postmoderno como línea de Fuga*”. Página Latinoamericana de Filosofía, 5.
- Aramoní, Dolores. 1993. “*Iglesia, cultura y represión entre los zoques de Chiapas en el siglo XVII*”. En Millones, L. El retorno de las huacas. Estudios y documentos sobre el Taki Onkoy en el siglo XVI. (pp. 367-387). Lima: Instituto de Estudios Peruanos, Sociedad Peruana de Psicoanálisis.
- Albó, Xabier. 2010. “*Suma Qamaña, Convivir Bien, ¿Cómo medirlo?*”. En Diálogos, Año 1, N° 0: 54-64.
- Arguedas, José María. 1966. “*Introducción a Dioses y Hombres de Huarochiri*”. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Barrera Alarcon, Victor. 2015. “*El Taki Onqoy: la venganza de las huacas*”. Madrid: Artyhum 10 Revista de Artes y Humanidades p. 18-27.
- Bataille, George. 1970. “*Breve historia del erotismo*”. Uruguay: Ediciones Calden.
- Battcock, Clementina. 2013. “*Santacruz Pachacuti: mitos fundantes y elementos simbólicos en el relato de una guerra*”. México: Latinoamérica. Revista de estudios latinoamericanos N.57. pp 277-293.
- Beauclair, Nicolás. 2005. “*La filosofía intercultural y el manuscrito de Huarochiri*”. Disponible:[file:///C:/Users/big%20boom/Downloads/DialnetLaFilosofiaInterculturalYEIManuscritoDelHuarochiri-3303022%20\(2\).pdf](file:///C:/Users/big%20boom/Downloads/DialnetLaFilosofiaInterculturalYEIManuscritoDelHuarochiri-3303022%20(2).pdf)
- Benedict, Ruth. 1934. *Patterns of Culture*. Nueva York: Mariner Books.
- Burgos Guevara, Hugo. 2003. “*La identidad del pueblo Cañari. Deconstrucción de una nación étnica*”. Serie cuadernos de antropología Hugo Burgos n.1. Quito: Abya Yala.

- Caballos, Estefan Mira y Mariano Barbacid. 2003. “*Indios nobles y caciques en la Corte real Española, siglo VP*”. Temas Americanistas n. 16 p.1-15.
- Cabrera Viteri, Mercedes Karina. 2016. “*Cosmovisión del Pueblo Cañari*”. Trabajo de titulación en Comunicación Social de la Universidad Politécnica Salesiana.
- Calancha Antonio de, 1975[1638]. *Crónica Moralizada del Orden de San Agustín en el Perú, con Sucesos Ejemplares Vistos en este Monarquía*. Crónicas del Perú, Lima: Edición Ignacio Prado Pastor, Vol. 4, 5, 6.
- Capra, Frank. 1994. “*Sabiduría insólita. Conversaciones con personajes notables*”. Barcelona: Editorial Kairós.
- Cassirer, Ernst. 1968. “*Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*”. Fondo de cultura económica México.
- Castillo Sarmiento, A. Y., Suárez Gélvez, J. H., & Mosquera Téllez, J. 2017. “*Naturaleza y sociedad: relaciones y tendencias desde un enfoque eurocéntrico*”. Luna Azul, 44, 348-371. DOI: 10.17151/luaz.2017.44.21
- Carcelén Reluz, Carlos. 1998. “*Las doctrinas de Chaclla-Huarochiri en los siglos XVI y XVII*”. Disponible: <http://www.revistaandinacbc.com/wp-content/uploads/2016/ra31/ra-31-1998-05.pdf>
- Chancoso, Blanca 2010. “*El Sumak Kawsay desde la visión de la mujer*”. En América Latina en Movimiento, N° 453: 6-9.
- Chang Rodríguez, Raquel. 1982. “*Sobre los cronistas indígenas del Perú y los comienzos de una escritura hispanoamericana*”. Disponible: <https://revistaiberoamericana.pitt.edu/ojs/index.php/Iberoamericana/article/view/File/3728/3897>
- _____. 1989. “*La Apropiación del signo. Tres cronistas indígenas del Perú*”. Arizona: State University Center for latin Studies.
- Chaves, Fernando. 1927. “*Plata y Bronce*”. Quito: Editorial El Conejo.
- Chiappo, Leopoldo. 1978. “*Nietzsche, dominación y liberación*”. Lima: Leopoldo Chiappo.
- Choquehuanca, David (2010a). “*El Buen Vivir / Suma Qamaña. 25 postulados para entender el Buen Vivir*”. La Razón, 3 de febrero de 2010. Visita 26 de marzo de 2013 disponible en <http://tinyurl.com/orumaor>.
- Cieza de León, Pedro de [1553]. “*La crónica del Perú*”. BAE. XXVI. Madrid 1947.

- Coraggio, José Luís. 2011: *“Economía social y solidaria: el trabajo antes que el capital”*. Quito: Abya Yala-FLACSO.
- Corr, Rachel y Vieira Powers, Karen. 2014. *“ Trasplantes incaicos o etnogénesis poscolonial? El origen de los salasacas de la Sierra ecuatoriana”*. *Procesos, Revista ecuatoriana de historia* n.40.
- Cort ez, David. 2001. *“Nietzsche, Dionisio y la modernidad”*. Quito: Abya-Yala.
- _____. 2013 *“Buen Vivir”:  Biol tica o alternativa? Reflexiones sobre los límites del desarrollo*. Memorias del sexto congreso Iberoamericano sobre desarrollo y ambiente.
- Dávalos, Pablo (2011). *“Sumak Kawsay (La Vida en Plenitud)”*. En *Convivir para perdurar*, Santiago  lvarez (Ed.): 201-214. Barcelona: Icaria.
- Desconocido. *“Benedict Ruth: configurationism and the patterns of culture”*. Chapter 7 After Boas: *The Development of American Anthropology*. Disponible: <http://public.gettysburg.edu/~dperry/Class%20Readings%20Scanned%20Documents/Theory%20Scans/Exegeses/Benedict%20exegeesis.pdf>
- Dorantes Gomes, María Antonieta. 2016. *“El desarrollo de la relación del ser humano con la naturaleza: una visión desde la perspectiva de género”*. *Alternativas en psicología* n. 36.
- Dussel, Enrique. 1966. *“Hipótesis para el estudio de América Latina en la historia universal”*. Disponible: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/otros/20120408102154/latino.pdf>
- _____. 1998. *“ tica de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión”*. Madrid: Editorial Trotta.
- Duviols, Pierre. 1971. *“La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial.  L'expiration de l'id latrie   entre 1532 et 1660”*. Caravelle. Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien 17 pp. 219-222
- Eeckhout, Peter. 2004. *“Relatos míticos y prácticas rituales en Pachacamac”*. Bulletin de L'Institut Francais d'Etudes Andines   April 2004.
- _____. 2003. *“Diseño arquitectónico, patrones de ocupación y formas de poder en Pachacamac, costa central del Perú”*. *Revista española de Antropología Americana* 2003.33 17-37.
- Elera, Carlos G. 1993. *“El complejo cultural Cupisnique: Antecedentes y Desarrollo de su ideología religiosa”*. *Senri Ethnological Studies*, vol. 37 p. 229-257.

- Estermann, Josef. 1998. “*Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*”. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Felipe Guamán Poma de Ayala. [1615] (1936). “Nueva Coronica y Buen Gobierno”. Disponible: <http://www.biblioteca.org.ar/libros/211687.pdf>
- Flores Luis, A. y Cuynet, Francois. 2017. “*Cuando el Mito se vuelve piedra: memorias alrededor de estelas Pukara en el norte del Titicaca, Perú*”. Chungara, Revista de Antropología Chilena. Vol. 49 n.1
- Foucault, Michel .2007. “*El nacimiento de la biopolítica*”. Curso en el Collège de France (1978-1979). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Franklin Pease, G.Y. 2014 [1973]. “*El Dios creador andino*”. Lima, Mosca Azul editores.
- Galeano, Eduardo. 1971. “*Las venas abiertas de América Latina*”. Montevideo: Monthly Review.
- Garcilaso de la Vega. 1609. “*Comentarios Reales, que tratan del origen de los Yncas, Rayes que fueron del Perú, de sv idolatría, leyes, y gobierno en paz y en guerra: de fus vidas y conqvistas y de todo lo que fve aquel imperio y fu Republica, antes que los Españoles paffaran a el*”. Lisboa: Pedro Crasbeeck.
- Gareis, Iris. 2008. “*Los rituales del Estado colonial y las élites andinas* “, Bulletin de l'Institut français d'études andines [En línea], 37 (1) | 2008, Publicado el 01 octubre 2008, consultado el 12 marzo 2018. URL: <http://journals.openedition.org/bifea/3325> ; DOI : 10.4000/bifea.3325
- Gildemeister Sevilla, Juan Carlos. 2016. “*Rímac: historia del río hablador*”. Lima: Autoridad Nacional del Agua.
- Gisbert, T. 1993. “*Pachacamac y los dioses del Collao*”. In: Religions des Andes et langues indigènes. Equateur - Pérou - Bolivie. Avant et après la conquête espagnole, Actes du Colloque III d'études andines (Duviols, P., ed.): 182-202; Aix-en-Provence: Publications de l'Université de Provence.
- Golte, Jurgen. 2003. “*La construcción de la naturaleza en el mundo prehispánico andino, su continuación en el mundo colonial y en la época moderna*”. Revista de Antropología.
- _____. 1999. “*Redes étnicas y globalización*”. Lecturas insumisas Revista de Sociología vol. 11 num.12.
- _____. 1987. “*La racionalidad del pensamiento andino*”. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

- _____.1981. “*Cultura y naturaleza andinas*”. Revista Allpanchis vol.XV, no 17.18 pp119.
- Hardin, Garrett. 1968. “*The tragedy of Commons*”. Science, v. 162 (1968), pp. 1243-1248
- Hidalgo Capitán, Antonio Luis y Cubillo Guevara, Ana Patricia. 2014. “*Seis debates abiertos sobre el Sumak Kawsay*”. Quito: ICONOS núm. 48 (2014) Dossier sobre el Buen Vivir. p. 25-40.
- Holland, J. 1995. “*Can there be a unified theory of complex adaptive systems?*” En H. J. Morrovitz, J. L. Singer (Eds.), *The mind, the brain, and complex adaptive Systems* (pp. 45-50). Reading, MA: Addison-Wesley Publishing Company.
- Hopenayn, Martin. 1997. “*Después del nihilismo. De Nietzsche a Foucault*”. Santiago de Chile: editorial Andrés Bello.
- Huanacuni, Fernando 2010. “*Buen Vivir / Vivir Bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*”. Lima: CAOI.
- Instituto de Estudios peruanos. 1966. “*Dioses y Hombres de Huarochiri*”. Lima: Fuentes e investigaciones para la historia del Perú, 152 pp.
- Jakobson, Roman. 1992 [1959]. “*On Linguistics Aspects of Translation*” en Rainer Schulte & John Biguenet (eds.), *Theories of Translation*, Chicago, The University of Chicago Press, 144-151.
- Krickeberg, Walter. 1971. “*Mitos y Leyendas de los Aztecas, Incas, Mayas y Muiscas*”. México: Fondo de Cultura Económica, 267 p.
- Lajo, Javier 2011. “*Un modelo Sumaq Kawsay de gobierno*”. Red Voltaire, 29 de agosto de 2011. Disponible en <http://tinyurl.com/n4gfeo4>.
- Lander, Edgardo (comp.) CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina. Julio de 2000. p. 246.
- León, Mauricio. 2016. “*Economía del Buen Vivir: ¿qué producir?*”... Available from: [https://www.researchgate.net/publication/305558143 Economia del Buen Vivir que producir para quien producir](https://www.researchgate.net/publication/305558143_Economia_del_Buen_Vivir_que_producir_para_quien_producir) [accessed Apr 21 2018].
- Ley Orgánica de Educación Superior (LOES). 2016. Disponible: <https://procuraduria.utpl.edu.ec/sitios/documentos/NormativasPublicas/Ley%20Org%C3%A1nica%20de%20Educaci%C3%B3n%20Superior%20Codificada.pdf>
- López de Gómara, Francisco. 1965[1552] –“*Historia General de las Indias*”. Barcelona: Editorial Iberia.

- Macas Luis. 2010. “*Sumak Kawsay. La vida en plenitud*”. América Latina en Movimiento, N° 452: 14-16.
- Maceda Sotomayor, Diana Teresa. 2011. “*Las mujeres en el manuscrito de Huarochiri*”. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Maldonado, Carlos Eduardo. 2016. “*La naturaleza y el entorno en el pensamiento*”. Santiago de Chile: Critica.cl.
- Malengreau, Jean-Claude. 1995. “*Sociétés des Andes. Des empires aux voisinages*”. Paris: Ediciones Kartala.
- Mandressi, R. 2001. “*Orden, desorden, caos: ¿un nuevo paradigma?*” Revista Insomnia, 3.
- Manfred, Frank. 1994. “*El Dios venidero. Lecciones sobre la Nueva Mitología*”. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Matos, R. 1994. “*Pumpu, centro administrativo inka de la puna de Junín*”. Lima: Editorial Horizonte.
- Matos Pino, José Luis. 2004. “*El Ushnu Inka y la organización del espacio en los principales Tampus de los Wamani de la sierra central del Chinchaysuyu*”. Chungara, revista de Antropología chilena. Vol.36 N.2 pp 303-311.
- Maturana, H. 1997. “*El sentido de lo humano*”. Santiago de Chile: Dolmen Ediciones S.A.
- Medina, Javier. 2011. “*En Suma Qamaña. La comprensión indígena de la Buen Viva*”. La Paz:GTZ.
- Menzel, Dorothy.1977. “*The Archaeology of Ancient Peru and the Work of Max Uhle*”. Berkeley: University of California, R.H. Lowie Museum of Anthropology.
- Mesia-Montenegro, Christian. 2006. “*Julio C. Tello: teoría y práctica en la Arqueología Andina*”. Arqueología y Sociedad n. 17.
- _____ 2008. “*Chavin de Huantar: una breve historia (1548-2008)*”. n book: El Museo Nacional Chavin, Publisher: Instituto Nacional de Cultura, Editors: Christian Mesia, pp.30-49.
- Milla Villena, Carlos. 1983. “*Génesis de la cultura andina*”. Lima: Fondo editorial C.A.P.
- Minnaert, Anja y Gustavo, Endara. 2016. “*Buen Vivir y cambio de la matriz productiva*”. FES ILDIS.

- Monteverde Sotil, Luis Rodolfo. 2011. “*Los Incas y la fiesta de la Situa*”. Lima: Volumen 43, N° 2, 2011. Páginas 243-256 Chungara, Revista de Antropología Chilena.
- Mosquera, J. 2007. “*Arquitectura y complejidad*”. Revista Ambiental Agua, Aire y Suelo, 2(1), 3-10. ISSN 1900-9178.
- Müller, Max. 1878. “*Lectures on the Origin and Growth of Religion: As Illustrated by the Religions of India*”, London: Longmans, Green and Co.
- Murra, John. 1974. “*Los límites y las limitaciones del Archipiélago vertical de los Andes*”. Segundo congreso americano del hombre y la cultura andina.
- _____.1982. “*La dimensión internacional de la obra de J.C. Tello*”. Ithaca: HISTORICA, Vol. VI, núm. 1.
- _____. 2002. “*El mundo andino: población, medio ambiente y economía*”. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Negri, Antonio 2013. “*Biocapitalismo y constitución política del presente*”. En Biocapitalismo, procesos de gobierno y movimientos sociales. Antonio Negri, Michael Hardt y Sandro Mezzadra, Mauro Cerbino e Isabella Giunta (Comps.): 19-42. Quito: FLACSO-Sede Ecuador
- Nietzsche, Friedrich. 2004 [1872]. “*El nacimiento de la tragedia*”. Alianza Editorial.
- Nowack, Kerstin 2004. “*Las provisiones de Titu Cusi Yupanqui*”. Revista Andina n. 38. 139-179.
- Organización de las Naciones Unidas. 1992. “*Agenda de Río o Agenda 21*”. Brasil: Organización de las Naciones Unidas.
- Ortiz García, Elena. 2011. “*Los Incas y el Sol: métodos de observación lunar y calendario incaico*”. Disponible: <https://revistas.ucm.es/index.php/REAA/article/viewFile/38640/37365>
- Oviedo, Atawallpa 2011. “*Qué es el Sumakawsay*”. Quito: Sumak.
- Pizarro, Pedro. 1978[1571] “*Relación del Descubrimiento y Conquista de los Reinos del Perú*”. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo editorial.
- Polanyi, Karl. 2006 [1944]. “*La Gran Transformación: los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*”. México: Fondo de Cultura Económica.
- Prada Alcoreza, Raúl. 2003. “*Territorialidades secretas*”. Gazeta de Antropología, 2003,19, art.11.

- Quijano, Aníbal. 2012. *“Buen Vivir”: entre el “desarrollo” y la des/colonialidad del poder*. Madrid: Revista VIENTO SUR número 122/mayo 2012.
- _____. 2000. *“Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”*. En libro: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*.
- Quiroga, Saavedra. 2014. *“La era del hielo, como evidencia a favor del diluvio universal”*. Lima: Departamento de Ciencia y Biblia de la Facultad de Teología, Universidad Peruana Unión. Casilla.
- Pacari, Nina .2009. *“Naturaleza y territorio desde la mirada de los pueblos indígenas”*. En *Derechos de la Naturaleza*, Alberto Acosta y Esperanza Martínez (Eds.): 31-37. Quito: Abya Yala.
- Rivera, Víctor Samuel. 2018. *“Zenón Depaz Toledo: la cosmovisión andina en el manuscrito de Huarochiri. Ediciones Vicio Perpetuo/Vicio Perfecto 2015,355 pp”*. Araucaria: Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades año 20, nº 39, pp 573-580.
- Rostowrowski de Diez Cansego M.1972. *“Breve Informe sobre el Señorío de Ychma o Ychima”*. Arqueología PUC, 13: 37-51. Lima: Instituto Riva-Agüero, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- _____. 1977. *“Etnia y Sociedad: Ensayos sobre la Costa Central Pre-hispánica”*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- _____. 1983. *“Estructuras Andinas de Poder”*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Rowe, John. 1946. *“Inca culture at the time of Spanish conquest”*. In: *Handbook of South American Indians, 2: 183-330*.
- Rubina, Celia. 1992. *La petrificación en el manuscrito de Huarochiri*. Mester, 21(2). Disponible: <https://escholarship.org/content/qt50s6z2z7/qt50s6z2z7.pdf>
- Salomon, Frank. 1991. *“The Huarochirí Manuscript: a Testament of Ancient and Colonial Andean Religion”*. Austin: University of Texas Press.
- _____. 1984. *“Crónica de lo imposible”*. Arica Chile: Revista Chungará n. 12, 81-98.
- SANTA CRUZ PACHACUTI YAMQUI SALCAMAYGUA, JUAN DE. 1613[1968] *“Relacion de antigüedades deste reyno del Peru”*. *Biblioteca de Autores Espanoles, tomo 209 (Cronicas Peruanas de Interes Indigena)*, pp. 279-319. Madrid: Ediciones Atlas.
- Sarmiento de Gamboa. 2001 [1572]. *“Crónica Indica”*. Madrid: editorial Miraguano.

- Schroedl, Annette. 2008 “*La Capacocha como ritual político. Negociaciones en torno al poder entre Cuzco y los curacas*”, Bulletin de l'Institut français d'études andines[*En línea*], 37 (1) | 2008, Publicado el 01 octubre 2008, consultado el 21 marzo 2018. URL : <http://journals.openedition.org/bifea/3218> ; DOI : 10.4000/bifea.3218
- Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo (SENPLADES). 2017. “Plan Nacional de Desarrollo 2017-2021”. Disponible: http://www.planificacion.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2017/10/PNBV-26-OCT-FINAL_OK.compressed1.pdf
- Sheldrake, R. 1990. “*La presencia del pasado. Resonancia mórfica y hábitos de la naturaleza*”. Barcelona: Editorial Kairós.
- Shorman, G. 1989. “*Los verdaderos pensadores del siglo XX*”. Buenos Aires: Edición Atlántida S.A.
- Simbaña, Floresmiló. 2011. “*El Sumak Kawsay como proyecto político*”. En Más allá del desarrollo, Miriam Lang y Dunia Mokrani (Eds.): 219-226. Quito: Abya Yala.
- Taipe Campos, Néstor Godofredo. 2005. “*La sustitución en los ritos de sacrificio*”. *Gazeta de Antropología* ISSN versión electrónica: 2340-2792.
- Taylor, Gerald 1987. “*Ritos y tradiciones de Huarochirí del siglo XVII*”. Lima: IEP.
- Tello, Julio C. 1929. “*Antiguo Perú: primera época*”. Lima: Comisión organizadora del Segundo congreso sudamericano del Turismo.
- _____. 1942. “*Origen y desarrollo de las civilizaciones prehistóricas andinas*”. Lima: [Librería e imprenta Gil, s.a.], 1942.
- Titu Cusi Yupanqui. 1916 [1570]. “*Relación de la conquista del Perú y hechos del Inca Manco II*” / por D. Diego de Castro Tito Cussi Yupanqui Inca ; notas biográficas y concordancias del texto por Horacio H. Urteaga ; biografía de Tito Cussi Yupanqui por Carlos A. Romero. Lima: Imp. y Librería de Sanmarti y Ca., 1916.
- Torres, Máximo Glauco. 2002. “*Lexicón Etnolectológico del Quichua andino*”. Cuenca, Tumipampa.
- Viereck Salinas, Roberto 2012, [1969]. “*Nueva crónica y buen gobierno*” de Felipe Guaman Poma de Ayala (1615). Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2012
- Villegas P., Samuel Alcides. 2011. “*El movimiento del Taqui Onkoy (Huamanga siglo XVI)*”. Lima: Investigaciones Sociales vol. 15 n. 26 pp. 115-130.

- Viteri Gualinga, Carlos. 2000. “*Visión indígena del desarrollo en la Amazonía*”. Polis, N° 3, 2002.
- _____. 1993. “*Mundos míticos*”. En: Paymal N. y Sosa C. (eds.): *Mundos amazónicos. Pueblos y culturas de la Amazonia Ecuatoriana*. Quito, Ecuador: Ediciones Sinchi Sacha, pp. 148-150.
- Yampara, Simón 2001. “*El ayllu y la territorialidad en los Andes: Una aproximación a Chambi Grande*”. La Paz: CADA.
- Yáñez del Pozo, José 2002. “*Yanantín: la filosofía dialógica intercultural del Manuscrito de Huarochiri*”. Quito: Abya-Yala.
- Zuidema, Tom. 1993. “*De la Tarasca a Mama Huaco*”. In: *Religions Andines et Langues indigènes. Actes du Colloque III d'Études Andines (Pierre Duviols, ed.): 331-383; Provence: Université de Provence*.
- Zuleta, Estanislao. 1980. “*Comentarios sobre así habló Zaratustra*”. Cali: publicaciones Universidad del Valle.
- _____. 2010. “*Arte y filosofía*”. Medellín: Hombre Nuevo Editores.
- Zweig, Stefan. 1921. “*La lucha contra el demonio (Holderlin- Kleist- Nietzsche)*”. Biblioteca Virtual Universal.

