

ÑAMSAPA Y SU TENIENTE

Dra. Anne Marie Hocquenghem
Instituto Francés de Estudios Andinos
LIMA

INTRODUCCIÓN

Como contribución al VII Seminario de Arqueología de la Universidad Nacional Federico Villarreal, "Símbolos y Deidades: Autoridad y Dominio Prehispánico en los Andes", trataré de evidenciar la relación simbólica, metonímica, entre Ñamsapa, antepasado de los checas de San Damián, y su teniente. Estos dos personajes son mencionados en el capítulo 24 del manuscrito de Huarochirí, redactado en quechua al inicio del siglo XVII, que trata de los ritos y de las tradiciones de los checas. Los checas son un grupo étnico originario de las alturas de la cordillera e invasor en las tierras de los yuncas autóctonos, ellos, de los valles de la vertiente pacífica. Existen varias traducciones en diversos idiomas de este texto, utilizaré la traducción al castellano y las anotaciones de Gerald Taylor publicadas bajo el título *Ritos y tradiciones de Huarochirí* en 1987, revisadas y reeditadas en 1999, así como la versión popular monolingüe castellana publicada en 2001.

EL MANUSCRITO

En las introducciones de las dos ediciones de *Ritos y tradiciones de Huarochirí* Taylor escribe, "[t]omando en consideración los nuevos datos que nos comunicó Antonio Acosta en su estudio sobre la vida y la carrera de Avila que formaba parte de la edición del Manuscrito de 1987, parece más probable que el origen de este texto esté relacionado con las investigaciones de idolatrías que Avila desarrolló, a partir de 1608. Una *Carta Annu*a de 1609, conservada en los archivos de la Compañía en Roma, relata la misión

que los padres Pedro de Castillo y Gaspar de Montalvo efectuaron, a pedido de Avila, al corregimiento de Huarochirí. Los dos jesuitas son testigos del celo del extirpador de idolatrías: “Hizo pues como Vicario de la prouj(nci)a pregonar vn edicto en lengua castellana. [...] Con esto se començaron a manifestar. y denunciar de si no solo los indios de su doctr(in)a sino tambien de otros pueblos de la Vicaria trayendo sus idolos y diciendo lo q[ue] pasaua en sus pueblos. Andaba con esto la sierra alborotada manifestandose vnos temiendo y otros estando de la mira. Y el Doctor con alg(un)os indios a quienes el S(eñor) auia movido andaua inquiriendo. por los Pueblos descubriendo. y desbaratando / huacas. y adoratorios.”. Es tal vez entre estos indios *movidos por el Señor*, que debemos buscar al redactor o a los redactores del manuscrito quechua. Taylor considera que: “[q]uien fuere el redactor de este documento, hay algunos datos que parecen ser seguros. Perteneía a la comunidad de los checa de San Damián; “ladino”, dominaba, aunque no sin errores el castellano y la lengua general, lengua del Manuscrito. Se puede observar en el texto elementos de sustrato de otros dialectos quechuas y también de un habla aru probablemente su idioma materno.” Piensa que “[e] quechua podía haber sido el idioma de los autóctonos yuncas que se distinguían también lingüísticamente de los invasores -hijos de Tutayquire- hablantes de dialectos aru” (Taylor1985, 1987:16,17, 21, 1999: XIV, XV, XIX).

ÑAMSAPA

En el capítulo 24 del Manuscrito de Huarochirí: “Se dice que, cuando Tutayquire acabó sus conquistas, como ya contamos, sus hijos vinieron aquí, donde siguieron celebrando el baile llamado Masoma *que cuenta la tradición* de su origen de la misma manera como antes lo celebraban en Huichicancha¹⁴⁶.

Según esta tradición, el que llamamos Ñamsapa¹⁴⁷ había sido un hombre. Más tarde, al **huaca** mismo se lo llevó el **inga**¹⁴⁸. Entonces fabricaron otro **huaca** para que fuera su **teniente**. A éste el señor doctor de Avila se lo llevó. Se dice que, cuando Ñamsapa era hombre, llevaba **quinsayrinri** en las orejas y **canachyauri** en las manos. Antiguamente, éstos eran ricamente decorados con oro. Fue el propio **inga** quien se llevó este oro. Lo que llamamos el **quillcascasho** era su vara. Y el **caracol** llamado **coricaquia** vino con él. De Ñamsapa, decían: “Es él nuestro origen; fue él quien primero vino a estas tierras y se apropió de ellas”. Por eso le recortaron el rostro, *lo transformaron en máscara, se lo colocaron sobre los suyos* y bailaron disfrazados así. Después, cuando capturaban a

alguien en la guerra, le recortaban el rostro y, *transformándolo en máscara*, bailaban llevándolo puesto. Decían que de ello procedía su valentía. Y los propios hombres que habían sido capturados en la guerra, solían decir: ‘Hermano, ahora me matarás. Yo he sido un hombre dotado con grandes poderes. Harás de mí un **huayo** y, cuando esté por salir a la **pampa**, me ofrecerás buenas cantidades de comida y bebida”. Respetando estas palabras, la gente, al ofrecer comida y bebida a los demás **huayos**, les decía: “Hoy día bailarás conmigo en la **pampa**”. Transportaban a estos **huayos** en literas durante dos días. Al *tercer* día, les colgaban maíz, papas y cualquier otro tipo de ofrenda *alrededor del cuello*. Se dice que creían que Omapacha¹⁴⁹ regresaría al lugar de su nacimiento llevándose las ofrendas que habían colgado allí. “(Taylor 2001, cap.24:114-115).

Notas:

146. Frecuentes referencias en las crónicas y en los procesos de idolatrías muestran cómo las diversas comunidades recordaban sus tradiciones en sus *taquíes* (bailes acompañados por cantos). Sabemos que cada grupo, al manifestarse en su *pacarina*, según la voluntad de su *llacta* (o *huaca* local), recibió un traje, una lengua y un *taqui* para distinguirlo de los demás. Los invasores de las alturas seguían bailando el *taqui* asociado con su *pacarina*, Huichicancha, en las tierras yuncas que habían conquistado. Este acto aseguraba el mantenimiento de la relación mágica que los asociaba con los seres sagrados de su *pacarina*, el lugar donde iban a regresar después de su muerte. La fuerza que les transmitían sus antepasados —sus *mallquis*— les permitía mantener su dominio en las tierras sacralizadas por *huacas* ajenos. El baile que celebraba su “origen” se ejecutaba en la época de una fiesta importante de los yuncas. Sigue una serie de enunciados cuya relación con el texto global podría parecer misteriosa si no tomamos en consideración que se trata probablemente de detalles del baile ritual: el Masoma.
147. Podemos sólo adivinar quién era Ñamsapa. Es posible que haya sido un jefe valeroso de los invasores, particularmente honrado por ellos a causa de la “fuerza guerrera” que les transmitía.
148. Como la mayoría de los héroes, Ñamsapa se transformó en *huaca*. O quizá el *huaca* en cuestión es el cadáver momificado o *mallqui* del héroe. Los incas llevaban a los *huacas* más célebres de las provincias conquistadas para asegurarse la fidelidad de sus súbditos.
149. Otra posible traducción de este pasaje es: “Se dice que creían que iba a volver al lugar de su nacimiento, Omapacha”. Es poco probable, sin embargo, que se trate de un topónimo. En el párrafo siguiente, Omapacha se identifica con el equivalente allauca de Ñamsapa, Chutacara. En la competencia de lanzar el *huichco*, se pide al *yañca* que interceda ante Omapacha en favor de los que habían tenido éxito. En el capítulo 31, veremos que el yunca Yasali, al alcanzar la edad adulta, llegó a ser *yañca* de Omapacha en los ritos que conmemoraban la llegada de éste de Yaurillancha (lugar de origen de los concha). En otro pasaje del capítulo 31 se señala que los concha también celebraban la fiesta de Omapacha con ritos semejantes a los de los checa, disfrazándose con los *huayos* y lanzando el *huichco* contra los *chutas*. Parece evidente que Omapacha es el nombre genérico o regional para un *huaca* asociado, por un lado, con el valor y la fuerza bélica (conferida a los guerreros de las diversas comunidades por las máscaras hechas con los rostros de héroes antiguos de sus propias comunidades o de enemigos valerosos y grandes *camascas* capturados en batalla) y, por otro lado, con ritos de fertilidad (la procesión de los *huayos*, la fabricación de los *chutas*, los bailes y los rezos). Omapacha les otorga a los “advenedizos” la legitimidad que confiere una divinidad originaria de sus *pacarinas*. El nombre de Omapacha corresponde muy bien a la tierra de lagunas —tierra de agua por excelencia— de las faldas de la cordillera de Pariacaca de donde provenían los checa y los concha (Huichicancha y Yaurillancha). Es un vínculo con las épocas antiguas cuando aún no existían Pariacaca y Carhuincho (probablemente dioses de los yuncas no obstante la filiación que los “advenedizos” establecieron con el primero). El hecho de haberle atribuido la función de *yañca* (oficio hereditario) a un yunca, Yasali, muestra el mismo afán de sincretismo ritual que explica la alternancia de este rito que conmemora el origen de los checa con los ritos de fertilidad de los yuncas — la Macua.

ÑAMSAPA ¿HUACA O MALLQUI?

Según el capítulo 24 Ñamsapa había sido un hombre y Taylor supone que es posible que haya sido un jefe valeroso de los invasores, particularmente honrado por ellos a causa de la “fuerza guerrera” que les transmitía”. En las ediciones de 1987 y 1999 de su traducción, al introducir, entre llaves, en los enunciados 60 y 61 el término [**huaca**] Taylor deja pensar que después de su muerte, como la mayoría de los héroes, Ñamsapa se hubiera transformado en *huaca* o que quizás el *huaca* en cuestión sería el cadáver momificado o *mallqui* del héroe. Recuerda que los incas llevaban a los *huacas* más célebres de las provincias conquistadas para asegurarse la fidelidad de sus súbditos (Taylor 1987, cap.24:369, 1999, cap. 24:319).

Veamos lo que sería un *huaca* y un *mallqui*, según los diccionarios de Diego González Holguín y Ludovico Bertonio, las informaciones sobre las creencias andinas recogidas, durante la primera mitad del siglo XVII, por extirpadores de idolatrías, Francisco de Avila, Pablo José de Arriaga, Hernando de Avendaño, así como los estudios de estos textos de Gerald Taylor y César Itier

En cuanto a *huaca*

Diego González Holguín, en su *Vocabulario de la lengua general de todo el Peru llamada Qquichua o del Inca* de 1608, escribe: “Huacca. Ydolos, figurillas de hombres y animales que trayan consigo, Huacca muchhana. Lugar de ídolos adoratorio. Huacca muchay. Ydolatría, Huacca muchack. Ydolatra” ([1608] ed. 1989:165). Ludovico Bertonio en su *Vocabulario de la lengua aymara* de 1612 nota “Huaka; Idolo en forma de hombre, carnero, &c. y los cerros q adorauan en su gentilidad” (Bertonio [1612] ed. 1984:143). Desde el punto de estos dos jesuitas el término *huaca* se refiere a ídolo.

Pablo José de Arriaga, también jesuita, quien como Avila se empeñó en extirpar idolatrías, al describir “Qué cosas adoran hoy en día los indios y en qué consiste su idolatría” considera como *huaca* el Sol, la Luna, el Rayo, la Mamacocha que es la mar, la Mamapacha que es la tierra, los puquíos que son los manantiales, los ríos, los cerros altos y montes y algunas piedras muy grandes, las sierras nevadas, las casas de los Huaris, que son los primeros pobladores de aquella tierra, las pacarinas que es de donde

los indios dicen que descienden”. Indica que “Todas las cosas sobredichas son huacas que adoran como a Dios, y ya que no se les pueden quitar delante de los ojos, porque son fijas e inmóviles, se les procura (como dije arriba) quitarles del corazón, enseñándoles la verdad y desengañándoles de la mentira [...]” (Arriaga [1621], cap. II, ed.1968:202). “Otras huacas hay móviles que son las ordinarias, y las que van nombradas en cada pueblo, que se les han quitado y quemado. De ordinario son de piedras, y las más veces sin figura ninguna; otras tienen diversas figuras de hombres o mujeres, y a algunas de estas huacas dicen que son hijos o mujeres de otras huacas; otras tienen figura de animales. Todas tienen sus particulares nombres, con que les invocan, y no hay muchacho que, en sabiendo hablar, no sepa el nombre de la huaca de su aylo; porque cada parcialidad o aylo tiene su huaca principal, y otras menos principales algunas veces, y de ellas suelen tomar el nombre muchos de aquel aylo. Algunas de éstas las tienen como a guardas y abogados de sus pueblos, que sobre el nombre propio llaman Marca aparca o Marcacharac.” (Arriaga [1621], cap. II, ed.1968:202).

Gonzáles Holguín entiende: “Marca. El valedor, o abogado protector” (Gonzáles Holguín [1608] ed. 1989:231). Según el Vocabulario de la Lengua Aymara de Ludovico Bertonio, de 1612, *Marka* significa Pueblo, Marcani: Morador del Pueblo (Bertonio [1612] ed. 1984:217).

Taylor indica que *Marca*, en quechua I y aymara, equivale a *llacta*, en el quechua del Manuscrito y Gonzáles Holguín de hecho escribe: “Llacta. Pueblo” (Taylor 1987:30, 1999: XXVII, (Gonzáles Holguín [1608] ed. 1989:207). Taylor señala además que estas dos palabras, como consecuencia de la política colonial de las reducciones y la concentración de poblaciones de origen étnico diverso en unidades nuevas - los “pueblos” coloniales -, hubieran perdido su sentido precolombino de determinados territorio identificado con un huaca local (el antepasado) y la comunidad que protege (sus descendientes) para limitarse al solo aspecto material del término (el establecimiento geográfico: pueblo, ciudad, país). [...]. Los *llactas* o *huacas* locales, protectores de las diversas comunidades, eran muy estimados, y los invasores de las alturas se apropiaban de ellos (24:49, 31:48), practicaban su culto y, posiblemente, los integraban al esquema genealógico de sus propios dioses y antepasados [...]. Traducimos este sentido de *llacta* por “*huaca local*”. Las comunidades protegidas por los *llactahuacas* se definen como

llactayoc (/llaqta-yuq/ “los que poseen el *llacta*”); encontramos la misma terminación -yoc agregada a los nombres de varios *llactahuacas* (como lo notaron los investigadores de idolatrías, “todos los nombres antiguos de los pueblos son los de la *huaca* principal” (Arriaga: 268) para indicar las comunidades que protegen (8:17; 26:30, 31)”. (Taylor 1987:30-31, 1999: XXVII-XXVIII).

Cesar Itier considera que *wak'a*, *huaca*, es un hombre de los tiempos primordiales transformado en un elemento “natural”, en muchos caso un cerro, a raíz de un evento extraordinario que protagonizó. En cuanto a *llaqta*, *llacta*, lo entiende como un conjunto de linajes ubicados bajo la autoridad de un cacique principal (*apu kuraka*) e identificado con un *wak'a* tutelar, generalmente traducido en las fuentes coloniales como “provincia” o “nación”. El sentido de “pueblo” que este término tiene hoy en día en quechua sería de origen colonial (Itier 2008:191-192).

En cuanto a *mallqui*

Gonzáles Holguín escribe: “Mallqui. La planta tierna para plantar” así como “Qualquiera arbol frutal” y “Mallquini. Plantar o transplantar”, “Mallquipani. Replantar”, “Mallquiscca. Cossa plantada” (Gonzáles Holguín [1608] ed. 1989:224). Bertonio da “Mallqui: Planta para transplantar. Mallquitha: plantar. Mallquintatha. idem “. Los diccionarios dan a entender que *mallqui*, sería una planta tierna para plantar o transplantar, un árbol frutal y, en sentido más amplio, una cosa plantada.

Los textos de los extirpadores de idolatrías indican que *mallqui* se refiere a los huesos o cuerpos de los progenitores gentiles de los indios. Arriaga informa que “Después de estas huacas de piedra la mayor veneración y adoración es la de sus malquis, que en los llanos llaman munaos, que son los huesos o cuerpos enteros de sus progenitores gentiles, que ellos dicen que son hijos de las huacas” (Arriaga [1621], cap. II, ed.1968:203).

Una carta annua publicada por Pierre Duviols, informa que los indios de Cajatambo: “[...] también adoran vnas piedras movibles de particular hechura de que cuentan varias fabulas [se trata de los huacas] y cuerpos de sus progenitores gentiles, Cauesas de sus Linajes, que llaman Mallquis, y dizen son hijos de las tales piedras. Destas Huacas, o

idolos vnos son comunes a todo un Pueblo, otros de particulares aillos, o parentelas, y se hallo aillo de solo vn indio varon...” (Duviols 2003: 723).

Itier señala que *mallqui* se refiere de hecho a: “Todo vegetal plantado o destinado a ser transplantado” pero también en sentido figurado a: “Ancestro fundador de un *ayllu* y de su territorio (metafóricamente plantado en este y produciendo frutos que son sus descendientes).” (Itier 2008:192). Para este investigador “progenitor” es la traducción consagrada de *mallki* en el vocabulario de las descripciones de la religión indígena en el siglo XVII y *mallki* y es sinónimo de *yaya* ‘padre’, *awki* ‘ancestro’ y *machu* ‘antiguo’. Itier me proporciono los siguientes ejemplos:

1. *Cay Iudiocunap Mallquin, ñaupacc Yayan Abraham sutyocc* « el **progenitor**, y **origen** de estos Indios, fue un varon llamado Abraham » (Avila 1646: 77)
2. Tratandose de Adán y Eva: *hinantin runacunap yaya(n)cu, llapampa mallquin* « los **progenitores** y **semillas** de todo el genero humano » (ibid. p. 95).
3. *Davidmi Iesu Christop machun, mallquin carccan* « [David] fue **progenitor** de Iesu Christo » (ibid. p. 161).
4. *ñaupacc mallquinchic, Adan* « nuestro primer **Padre, y Progenitor** [Adán] » (ibid. p. 210).
5. *paicunataccmi ñocca(n)chicpa Auquinchic, Mallquinchicpas carccancu* « ellos fueron nuestros **progenitores**, y nuestros **Mallquis** » (Avendaño 1649, f. 103v).

En el proceso de Mangas (Cajatambo), se relata que: “[el cacique Don Alonso Callampoma] hace mochas a vn ydolo o malqui llamado Condortocas y a su hermana Coya guarimi por ser el primer progenitor de su ayllu llamado Cotos y del dicho malqui tiene su etimolojia el dicho ayllu” (Duviols 2003: 579).

Una carta annua de 1675 indica también: “[e]n este mesmo monte [= un cerro en la puna], bien que a distançia muy larga, estaba en el coraçon de el en un Nicho defendido de la nieue, y del agua, una armaçon entero de alguno a quien miraban como a su primer Progenitor, y hacedor, porque algunos destos desdichados, vivian persuadidos, a que no desçendian de Adan, sino que cada Ayllu tubo su primer Padre, de quien proçeden, a quien llaman camaquen, o Mallqui, y a ese adoran, y haçen fiesta por Corpus, y Pascua de resurreçion todos los años.” (Polia Meconi, 1999: 539)

Se entiende que un *mallqui* era el cuerpo, o partes del cuerpo, de un progenitor fundador de linaje considerado como hijo de un *huaca*. *Huaca* y *Mallqui* son entidades diferentes que no se pueden confundir.

Arriaga, al tratar de “[c]ómo se ha de examinar el hechicero u otro indio que se manifestare y diere noticia de las huacas”, informa que: “Primero, si el examen es en un pueblo de la sierra, se le ha de preguntar al indio si es Llecuz [sic] o Huari, y llaman Huari o Llactayoc al que es natural de aquel pueblo y todos sus antepasados lo fueron, sin tener memoria de haber venido de fuera, y Llacuaces llaman a los que, aunque sean nacidos en aquel pueblo ellos y sus padres y sus progenitores, vinieron de otras partes. Y así se conserva en los ayllos esta distinción en muchas partes, y los llacuaces, como gente advenediza, tienen menos huacas y adoran mucho y veneran sus mallquis que, como dijimos en la relación, son los cuerpos de sus progenitores. Y los Huaris, que son fundadores, como gente cuya fue la tierra y fueron los primeros pobladores, tienen muchas huacas, y los unos y los otros tienen y cuentan sus fábulas, las cuales dan mucha luz para saber su idolatría.” (Arriaga [1621] ed.1968:248).

Los checas siendo advenedizos en las tierras de los yuncas debían venerar a los *mallquis*, de sus progenitores en las cercanías de San Damián y entre estos a Ñamsapa.

LAS INSIGNIAS DE ÑAMSAPA

Arriaga describe como los indios mantienen sus *mallquis*: “[...] en los campos en lugares muy apartados, en los machays que son sus sepulturas antiguas, y algunas veces los tienen adornados con camisetas muy costosas o de plumas de diversos colores o de cumbi. Tienen estos malquis sus particulares sacerdotes y ministros y les ofrecen los mismos sacrificios y hacen las mismas fiestas que a las huacas.” (Arriaga [1621] ed.1968, cap. II: 203).

Siempre siguiendo Arriaga, los *mallquis*: “[...] suelen tener con ellos los instrumentos de que ellos usaban en vida: las mujeres husos y mazorcas de algodón hilado, y los hombres las tallas [*tacllas*] o lampas con que labraban el campo, o las armas con que peleaban. Y en uno de estos machays de los malquis estaba una lanza con su hierro, y recaton, que la había dado (según dijeron) un conquistador de los primeros de estos reinos para pendón de una iglesia. Y en otro estaba otra lanza muy vistosa que ellos

llamaban Quilcascachoque, que quiere decir lanza pintada o esculpida, la cual se trujo al señor virrey. En estos malquis, como también en las huacas, tienen su vajilla para darles de comer y beber, que son mates, y vasos, unos de barro, otros de madera y algunas veces de plata y conchas de la mar.” (Arriaga [1621] ed.1968:203).

Arriaga menciona la costumbre de depositar con los *mallquis* lo que usaban cuando estaban en vida, vestimentas, vajillas para beber y comer, instrumentos de trabajo para hilar si fueron mujeres, armas o herramientas agrícolas, *tacllas* o lampas, si fueron hombres. Sabemos que esta costumbre es andina y muy antigua, de hecho milenaria, como lo atestigua el material funerario descubierto por los arqueólogos.

Lo que llama la atención es que Arriaga señala el caso de un *machay* donde se había depositado “una lanza muy vistosa que ellos llaman Quilcascachoque, que quiere decir lanza pintada o esculpida”. Parece que se trata del *Qquellccascassu* que Avila describe como “vna punta de lança de cobre, grauada de diuersas labores” y dice que este “chellcascaju es el ydolo q(ue) fuimos a buscar”, uno de los “tres ò cuatro Idolos muy celebrados y seruidos” del pueblo “principal” de San Damián (Taylor 1987 chap, 24, nota 66: 369-371, 1999 chap, 24 nota 66: 321).

La descripción que, a inicios del siglo XVII, ofrecen Arriaga del *Quilcascachoque*, lanza pintada o esculpida y Avila del *Qquellccascassu*, punta de lanza de cobre con grabados deja pensar que el *quillcascaxo* de Ñamsapa fuera un arma. A fines del siglo XX Taylor, considerando que *quillcas[qa]* corresponde probablemente a *qillqasca* y significa ‘dibujado’, ‘grabado’, y tomando en cuenta que *kashu* en el castellano local y en el quechua actual de Yauyos designa un palo utilizado en varias tareas agrícolas, indica que la vara de Ñamsapa podría haber sido una herramienta agrícola. En base a algunas evidencias arqueológicas, trataré más adelante de evidenciar lo que hubiera podido ser este objeto.

QUILLCASCAXO METONIMIA DE ÑAMSAPA

Volviendo a Ñamsapa, se hubiera conservado con sus ornamentos de orejas y unos atributos desconocidos, los valiosos *quinsayrinri* y *canachyauni* ricamente decorados con oro. Así mismo con su caracol *coricaquia*, que supongo podría haber sido un *Strombus* transformado en una bocina, *huanapaya*, similar a la de Chutacara y de los propietarios

de llamas como lo indican los enunciados 81 y 83 y las correspondientes notas de Taylor (1987:377, 1999:327). Finalmente con su vara *quillcascaxo*. Este *mallqui* hubiera sido venerado y servido ritualmente por sus descendientes a quienes, a cambio del culto que rendían a su progenitor, les hubiera transmitido su fuerza.

Después de la conquista inca de la vertiente pacífica de los Andes, el Inca se hubiera apoderado del *mallqui* de Ñamsapa y lo hubiera llevado al Cusco junto con sus atributos más valiosos, los *quinsayrinri* y *canachyauri*.

Los checas, despojados del *mallqui* de Ñamsapa, con la finalidad de poder seguir bailando y cantando el *taqui* llamado Masoma que celebra su origen y de continuar a rendirle su debido culto para que no deje de transmitirles su fuerza, hubieran elaborado una representación que tenía el poder de reemplazarlo, un teniente. Este teniente se lo llevó el señor doctor, de hecho Francisco de Avila, vicario de la provincia de Huarochirí, cura de San Damián y extirpador de idolatrías en esta región.

El ídolo que Avila fue a buscar, encontró, se llevó, y si es el mismo objeto que el mencionado por Arriaga ofreció al Virrey, era el *quillcascaxo*, la vara de Ñamsapa. Los checas habrían considerado que el *quillcascaxo*, reliquia de su antepasado, participaba de su poder y tenía la capacidad de transmitir su fuerza, esto a condición de ser venerado y servido como el propio *mallqui*.

Me parece que entre el *mallqui* Ñamsapa y su teniente, *quillcascaxo*, los checas habrían establecido una relación simbólica metonímica, pues la metonimia permitía tomar la parte por el todo. Una relación simbólica que sería homóloga a la que unía un *huaca* con sus hijos, los *mallquis*, y estos con sus descendientes los indios y el territorio que ocupaban. Entendiendo que compartían todos, en distintas formas, parte de la fuerza y del poder ancestral que circulaban entre una fuente animante, *camac*, generalmente un *huaca* o un *mallqui*, antepasado y un ser u objeto animado *camasca* (Taylor (1974-76, 1980, 1987: 24-25, 1999: XXI-XXIII, 2000). La circulación de esta fuerza y de este poder se establecía y mantenía por medio del culto que los diferentes grupos étnicos rendían a sus orígenes, recordando los mitos y celebrando los ritos.

La relación metafórica es de analogía, la metonímica es causal o de continuidad y permite establecer estrechas relaciones de reciprocidad, no solamente entre generaciones sino también entre entidades de naturalezas distintas y desiguales, entre tiempo y espacio como los contenidos de esto, lo que permitía concebir un mundo totalmente integrado (Hocquenghem y Sandor 1981, 1987). Permite explicar los acontecimientos como consecuencias de la forma, la eficacia, con la cual los indios cumplían con su obligación sagrada de celebrar el debido culto a las diversas entidades que los animaban y animaban su mundo, *pacha*. Holguín define “Pacha. Tiempo suelo lugar”. *Pacha* se refiere de hecho a una totalidad donde no se pueden dissociar los dos conceptos tiempo y espacio, a una “realidad temporal que se organiza según la dimensión que el hablante quiere darle: es el “mundo” o “universo” de los predicadores españoles y también el cielo temporal que le corresponde. Expresa al mismo tiempo el momento y el lugar preciso en que acontece algo.” (Taylor 1987 (31-330. 1999: XXVIII-XXIX). Itier nota que ningún término quechua o aymara expresa la noción de un tiempo homogéneo y abstracto, trascendente a momentos particulares. Estos no son, tampoco, separados del mundo físico sino pensados a partir del espacio (Itier 2008:107).

La facultad de establecer relaciones simbólicas, metonímicas, entre el todo y las partes, que permite idear un universo andino totalmente integrado me pareció expresarse en las imágenes sagradas prehispánicas que en los estilos cupisnique y chavín representan, a partir del inicio del primer milenio a.C., mitos y ritos. En la iconografía de estilo mochica de la costa norte entre 200 y 400 d.C., quizás el estilo andino más “realista”, estos actos sagrados figuran celebrados por entidades de diferentes naturalezas. Son seres antropomorfos que denominé “ancestros míticos” cuyos atributos, los colmillos y las serpientes, son símbolos, metonimias, del poder de los felinos y de la inmortalidad de los ofidios. Estos “ancestros míticos” son de dos categorías distintas, cuatro son personajes, tres masculinos y uno femenino, quienes reciben los sacrificios y se asemejarían a unas *huacas*. Dos otros son “mellizos” masculinos que actúan como hombres y que se parecerían a unos *mallquis*. Es de notar que en una de las representaciones mochicas un mellizo se une con una mujer y de esta unión brota un árbol cardado de frutos (Fig.1). Esta imagen pareciera ilustrar el inicio del capítulo 24 que relata: “Algunos cuentan hoy que, según la tradición, existe en la región de Pariacaca de Arriba un árbol llamado **quiñua**. Hasta hoy lleva el mismo nombre de **quiñua**. Los hombres habrían tenido su origen en los frutos de este árbol.” (Taylor 2001, cap.24: 109).

Los frutos del “árbol”, que los mochicólogos denominan “ulluchos”, que hasta ahora no han sido identificados con certeza, serían la descendencia del *mallqui* (Hocquenghem 1987: 77 y fig.26).



Figura 1 (Donnan y McClellang 1999:4-95)

Otros personajes de la iconografía mochica son esqueletos animados, que conservan sus fuerzas, se relacionarían con descendientes muertos del *mallqui*, que denomino antepasados. Finalmente son hombres, descendientes vivos del *mallqui*, los miembros de una elite de las teocrática mochica (Hocquenghem 1983, 1987, 1996, 1997).

Sería esta facultad de establecer relaciones simbólicas metonímicas, atestiguada por los mitos y ritos, la religión andina prehispánica milenaria, que hubiera facilitado la concepción de un mundo integrado donde no se divorciaban ideas y realidades, Hocquenghem y Sandor 1981, 1987, Hocquenghem y Aguilar 1985, 1987).

QUILLCASCAXO ¿UNA REJA DE BRONCE?

Volviendo al *quillcascaxo*, fue descrito como una vara por el redactor del Manuscrito, como una punta de lanza de cobre por Avila y como una lanza muy vistosa por Arriaga. Supongo que podría haber sido una punta de metal con diseños insertada en un palo, una vara, de madera. Esto me hace pensar en las puntas o rejas de bronce, producidas a partir de 900 d.C en los Andes centrales, que conformaban la parte metálica de

herramientas agrícolas similares, entre otras, a las puntas de *tacllas* mencionadas por Arriaga. Es de notar que estas rejas, según las varas de madera a la cual se unían, podían formar parte de diferentes herramientas y no únicamente agrícolas (Shimada 1995, Vetter 1993, 1996, Vetter y otros 1997, Pino 2001, Hocquenghem 2004, Hocquenghem y Vetter 2005).



Figura 2 Staatliche Museen zu Berlin, Ethnologisches Museum Völkerkunde VA 40477

En las colecciones del Staatliche Museen zu Berlin, Ethnologisches Museum Völkerkunde se conserva una reja de bronce con su vara de madera, una taclla prehispánica (VA 40477, Fig. 2).

Si bien la mayoría de las rejas formaban parte de herramientas utilitarias para cumplir tareas relacionadas con la producción agrícola, minera o la construcción y el mantenimiento de los canales de riego, de los caminos, así como de las diversas estructuras de los centros administrativos y ceremoniales, se conocen rejas muy elaboradas que podrían haber tenido un uso ceremonial. En el Museo Brüning de

Lambayeque se conserva una reja de estilo sicán (MB-M-09259, Fig 3, a, b, c) decorada con figuras incisas que representan a un personaje que tiene en la mano izquierda una cabeza degollada y un *tumi*, y en la derecha un escudo. Esta reja me parece corresponder a la descripción de Avila de lo que era el *Qquellccascassu*.



Figura 3 a Museo Brüning de Lambayeque MB-M-09259



Figura 3 b. Museo Brüning de Lambayeque MB-M-09259 detalle de la Figura 2a

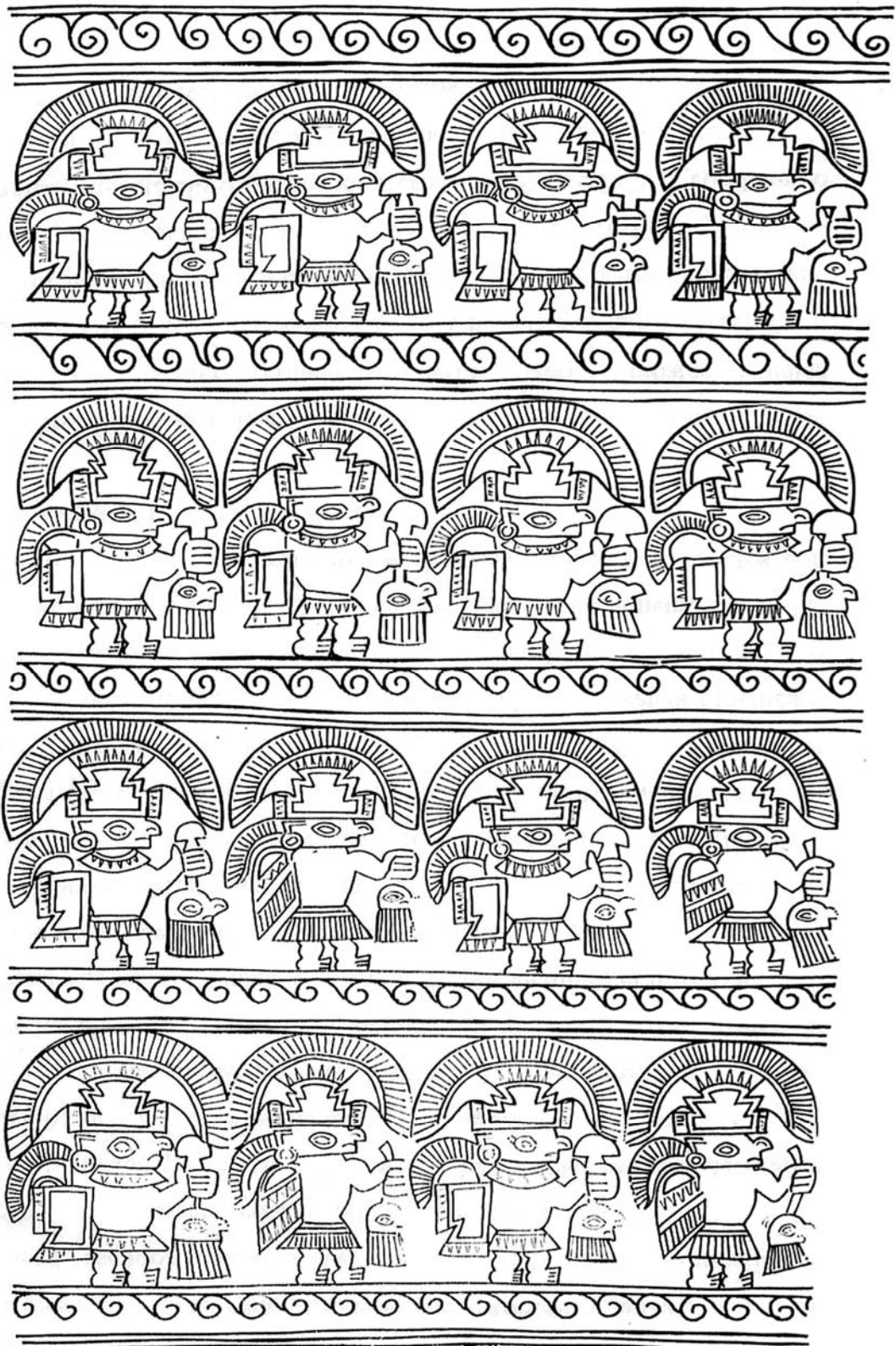


Figura 3 c Museo Brüning de Lambayeque MB-M-09259. Dibujo de los personajes incisos

LOS HUAYOS

En cuanto al enunciado 68, referente al recorte del rostro de Ñamsapa y su transformación en máscara, poco se puede añadir a los comentarios de Taylor e igualmente a los enunciados siguientes y a las notas del traductor que mencionan las mascararas hechas con los rostros de los valientes guerreros. Se entiende que estas mascararas eran representaciones simbólicas, y muy obviamente en este caso metonímicas, de la fuerza, o más bien como lo indica Taylor, de la valentía, *sinchi casca*, del antepasado así como de los más poderosos enemigos de los checas. Con estas mascararas, *huayos*, los checas bailaban el *masoma* y la *inacha*, cuando el “mayz esta de saçon” por el mes de mayo como lo indica la *Carta Annu*a de 1609.

Los que si se podría añadir es que en la iconografía mochica figura un baile con mascararas que podría ilustrar el *taqui* celebrado durante la fiesta de la *inacha* (Fig, 4, Hocquenghem 1987, 1996).



Figura 4 Baile con mascararas, iconografía mochica

Los ritos y las tradiciones de los checas serían entonces, en una región específica de la vertiente pacífica de los Andes centrales y en un momento preciso de su historia, la expresión de actos sagrados propios a este grupo étnico. A escala local no solamente los checas sino cada grupo étnico, advenedizos como autóctonos, rendiría el debido culto a

sus ancestros míticos y sus antepasados. Al recordar sus mitos y al reactualizarlos celebrando sus ritos, cada grupo étnico afirmaría, desde su propio punto de vista específico y sus perspectivas particulares, un origen y una historia singular. De esta manera integrarían en sus actos sagrados los rasgos característicos de su entorno natural y social, sus costumbres y los términos de su lengua. A escala mayor todos estos grupos participarían de una misma cosmovisión, religión y civilización prehispánica andina con más de tres milenios de antigüedad.

Con esto se entiende la dificultad para el lector del Manuscrito de Huarochirí de orientarse entre los diferentes relatos y personajes que pertenecían a uno u otro de los grupos étnicos sean autóctonos o advenedizos. Los actores tenían diferentes nombres, pero sus trayectorias se parecían y sus acciones eran similares lo que deja pensar al lector que los actores podrían haberse disfrazados unos en otros. Para ubicarse y tratar de entender las entreveradas narraciones el lector necesitaría de hecho distanciarse y, a escala mayor, tratar de percibir cual de las sagradas entidades que animaban el mundo andino desde más de dos milenios se escondía tras una multitud de avatares locales. Para percibir también la lógica de las relaciones simbólicas, metonímicas, que se establecían, mantenían y a veces transformaban, entre estas entidades y los seres que animaban.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco a Gerald Taylor y Cesar Itier quienes han tenido la paciencia de leer, corregir y enriquecer con sus valiosos comentarios este texto, a Manuela Fisher del Staatliche Museen zu Berlin, Ethnologisches Museum Völkerkunde y a Carlos Wester del Museo Brüning por las facilidades que prestaron para que pueda, junto con Luisa Vetter, estudiar y fotografiar los instrumentos que forman parte de las colecciones de sus instituciones.

BIBLIOGRAFÍA

ARRIAGA, Pablo José
1968 [1621 **Extirpación de la idolatría del Piru**. t. 209: 191-277. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid.
AVENDAÑO, Fernando de
1649 **Sermones de los misterios de nvestra santa fe catholica, en lengva castellana, y la general del Inca**. Lima: Jorge López de Herrera.
AVILA, Dr. Francisco de
1608 TRATADO / y relacion de los errores, falsos Dio=/ses, y otras supersticiones, y ritos dia/bolicos en q(ue) viuieron antiguamente los / y(ndio)s de las Prouincias de Huara/cheri. Mama, y chacla y oy / tambien

- viuen engañados con / gran perdicion de sus al=mas. Ms 3169, ff.115r -130r, Biblioteca Nacional de Madrid.
- AVILA, Dr. Francisco de
[s.f.] *Relacion que Yo El D(oc)tor Fran(cis)co de Auila Presbyt(er)o Cura y benef(icia)do / de la ciudad de Guanuco hize Por m(anda)do del s(eñ)or Arçobispo de Los / Reyes açerca de los Pueblos de Yndios de este Arçobisp(a)do...*, Archivo General de Indias - Lima 301 (Sevilla)
- AVILA, Dr. Francisco de
1918 *Relacion (sic) al libro de los sermones, o homilias en lengua castellana, y la indica general Quechua*. T.XI:57-98. Lima. **Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú**.
- AVILA, Dr. Francisco de
1646 *Prefacion al libro de los sermones, o homilias en lengua castellana, y la indica general Quechuaa*. **Tratado de los evangelios que nuestra madre la iglesia propone en todo el año...** Lima.
- BELLIER, Irène y HOCQUENGHEM, Anne Marie
1991 *De los Andes a la Amazonía. Una representación evolutiva del « Otro »*. **Bulletin de l'institut Français d'Études Andines**. T. 20, N 1: 41-59. Lima.
- DONNAN Christopher B. y Donna McCLELLAND
1999 **Moche FINELINE PAINTING. ITS EVOLUTION AND ITS ARTISTS**. Los Angeles. 319p. UCLA Fowler Museum of Cultural History. University of California Press
- DUVIOLS, Pierre
1967 *Un inédit de Cristobal de Albornoz: La Instrucción para descubrir Todas las Guacas del Pirú y sus camayos y haciendas*. **Journal de la Société des Américanistes** t. LXIII :7-40. Paris.
- DUVIOLS, Pierre
2003 **Procesos y Visitas de Idolatrías. Cajatambo, siglo XVII**. Lima. Pontificia Universidad Católica del Perú – Instituto Francés de Estudios Andinos.
- GONZÁLEZ HOLGUÍN, Diego
[1608] ,1952 **Vocabulario de la lengua general de todo el Peru llamada Qquichua o del Inca**. Lima. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- HOCQUENGHEM, Anne Marie
1980-81 *L'iconographie mochica et les représentations de supplices*. **Journal de la Société des Américanistes**. T. LXVII: 249-260. Paris.
- HOCQUENGHEM, Anne Marie
1983 *Les crocs et les serpents : l'autorité absolue des ancêtres mythiques*", **Visible Religion, Annual for Religious Iconography** vol. II: 58-74. Brill. Leiden.
- HOCQUENGHEM, Anne Marie
1987 **Iconografía mochica**. Lima. PUCP. 280 p. 214 figs.
- HOCQUENGHEM, Anne Marie
1996 *Relación entre mito, rito, canto y baile e imagen: Afirmación de la identidad, legitimación del poder y perpetuación del orden*. **Actas del simposio interdisciplinario e internacional "Cosmología y música en los Andes"**: 137-173. Max Peter Baumann ed. Vervuert Iberoamericana. Frankfurt-Madrid
- HOCQUENGHEM, Anne Marie
1997 *Como una imagen del otro lado del espejo: Una memoria para el futuro, una visión del orden del mundo andino*. **Pensar América. Cosmovisión mesoamericana y andina**: 215-247. Compilador A. Garrido Aranda. Coedición Obra social y cultural Cajasur, Ayuntamiento de Montilla. Córdoba
- HOCQUENGHEM, Anne Marie
2004 *Una edad del bronce en los Andes Centrales: Contribución a la elaboración de una historia ambiental*. **Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines** 33(2): 271-329, Lima.
- HOCQUENGHEM Anne Marie y Andras SANDOR
1981 *Metonymy over metaphor: interpretation of Moche humming birds*, **Andine Archäologie-Arqueología andina**: 353-370. FU- Berlin.
- HOCQUENGHEM Anne Marie y Hernán AGUILAR
1985 *Le piment et l'iconographie mochica*. **Indiana Festschrift Kutscher** N.7: 383-400. Berlin.
- HOCQUENGHEM, Anne Marie y Luisa VETTER PARODI
2005 *Las puntas y rejas prehispánicas y su continuidad hasta el presente*. **Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines** 34 (2) p. 141-159, Lima.
- HUERTAS VALLEJO, Lorenzo
1981 **La religión en una sociedad rural andina**. Ayacucho. Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.
- ITIER, César
2008 **Les Incas**. Paris. Guide Belles Lettres Des Civilisations. 214p. Editions Les Belles Lettres.
- PINO ZEMBRANO, Vidal

- 2001 **Herramientas y Sistemas Agrícolas en el Qosqo**. Cusco. 304 p. Asociación Iniciativa Comunal de los Andes, INCA.
- POLIA MECONI, Mario
- 1999 **La Cosmovisión Religiosa Andina en los documentos inéditos del Archivo Romano de la Compañía de Jesús 1581-1752**, Lima. PUCP 539p
- SHIMADA, Izumi,
- 1995 **Cultura Sicán. Dios, riqueza y poder en la costa norte del Perú**, 219 p.; Lima: Fundación del Banco Continental para el Fomento de la Educación y la Cultura, EDUBANCO
- TAYLOR, Gerald
- 1974-76 *Camay, Camac et Camasca dans le manuscrit quechua de Huarochirí*. **Journal de la Société des Américanistes** t. LXIII. Paris
- TAYLOR, Gerald
- 1980 *supay Amerindia* 5. Paris
- TAYLOR, Gerald
- 1987 **Ritos y tradiciones de Huarochirí. Manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII. Estudio biográfico sobre Francisco de Ávila por A. Acosta**, Lima. Travaux de l'Institut Français d'Études Andines, tomo 35, 618p. Institut Français d'Études Andines/Instituto de Estudios Peruanos
- TAYLOR, Gerald
- 1987 a *Cultos y fiestas de la comunidad de san Damián (Huarochirí) según la Carta anua de 1609*. **Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines**. T.16, N.2-4:85-96. Lima.
- TAYLOR, Gerald
- 1999 **Ritos y tradiciones de Huarochirí**. Segunda Edición Revisada. Lima. Instituto Francés de Estudios andinos, Banco Central de Reserva del Perú, Universidad Particular Ricardo Palma. 502 p.
- TAYLOR, Gerald
- 2000 **Camac, camay y camasca... y otros ensayos sobre Huarochirí y Yauyos**. Lima. Instituto francés de estudios Andinos – Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- Taylor, Gerald
- 2001 **Huarochirí: Ritos y tradiciones (Versión popular monolingüe castellana del manuscrito quechua de San Damián)**. Lima. Tome 12: Biblioteca Andina de Bolsillo. I.F.E.A Lluvia Editores, 189 p.
- VETTER PARODI, Luisa
- 1993 *Análisis de las Puntas de Aleación de Cobre de la Tumba de un Señor de la Elite Sicán, Batán Grande, Lambayeque, Perú. Tesis para optar el grado académico de Bachiller*. Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima. 230 p.
- VETTER PARODI, Luisa
- 1996 *El uso del Cobre Arsenical en las Culturas Prehispánicas del Norte del Perú*. 49 Congreso Internacional de Americanistas, Quito, 1997. **Boletín Museo del Oro** No. 41, Julio-Diciembre, pp. 63-81. Bogotá.
- VETTER PARODI, Luisa; Paloma CARCEDO; Sócrates CUTIDA y Eduardo MONTROYA
- 1997 *Estudio descriptivo, metalográfico y químico de las puntas de aleación de cobre de la tumba de un Señor de la élite Sicán, Lambayeque-Perú, empleando técnicas de microscopía óptica y análisis por activación neutrónica*. **Revista Española de Antropología Americana**, 27: 23-28. Servicio de publicaciones. Universidad Complutense. Madrid.