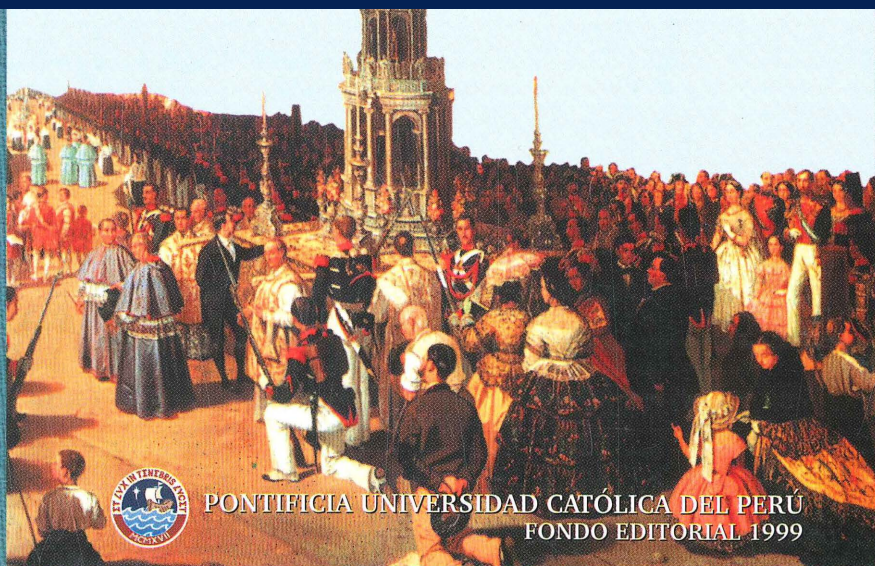


Celebrando el **Cuerpo** de **Dios**

Antoinette Molinié
editora

Capítulo 8



PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ
FONDO EDITORIAL 1999

Primera edición, julio de 1999

Supervisión de la edición: Juan M. Ossio

Asistente en la supervisión: Gerardo Castillo

Diseño de cubierta: AVA Diseños

Celebrando el Cuerpo de Dios

Copyright © 1999 por Fondo Editorial de la Pontificia
Universidad Católica del Perú.

Av. Universitaria, cuadra 18, San Miguel. Lima-Perú

Telf.: 460-0872 - 460-2291 - 460-2872 anexos 220 y 356

Derechos reservados

ISBN: 9972-42-158-9

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

Impreso en el Perú - Printed in Peru

LA FIESTA DEL INCA

por Tom Zuidema

En el año 1585, con ocasión del Tercer Concilio Limense, se publicó un texto sobre la religión prehispánica andina sacado, como se dice, del «Tratado y Averiguación» del licenciado Juan Polo de Ondegardo (Polo de Ondegardo, 1981 pp. 457-478). Polo escribió su original más detallado por el año 1559, es decir 26 años después de la entrada de los Españoles en el Cuzco (1534) (POLO DE ONDEGARDO, 1990 pp. 20-1). El texto publicado contiene una descripción de meses supuestamente incaicos, pero con una organización probablemente adaptada ya al calendario Católico siguiendo la reforma gregoriana de 1584. El último mes descrito corresponde a noviembre e incluye una fiesta llamada Itu. Fuera de su celebración ordinaria esta fiesta tenía, sin embargo, la peculiaridad que podía repetirse también en ocasiones extraordinarias y en formas algo distintas. Las razones para estas otras ocasiones podían incluir tiempos de demasiada lluvia o de falta de lluvia, de mucha enfermedad, o cuando el Inca quería irse a la guerra. Como ejemplo de una celebración extraordinaria, Polo describe una segunda versión de la fiesta, celebrada en su época durante el Corpus Christi, y dice:

«Y aunque el sacrificar reses y otras cosas, que no pue-

den esconder de los Españoles las an dexado, a lo menos en lo público; pero conservan todavía muchas ceremonias que tienen origen destas fiestas y superstición antigua. Por esso es necessario advertir en ellas, especialmente que esta fiesta del Ytu la hazen dissimuladamente oy en dia en las danças del Corpus Christi, haziendo las danças de *llamallama*, y de *huacón*, y otras conforme a su ceremonia antigua, en lo qual se debe mirar mucho».

Sólo BERNABÉ COBO [1653] (COBO, 1956 pp. 220-222) habla también de las dos versiones, en noviembre y durante El Corpus. Su descripción del Itu regular se basa probablemente en la descripción original de Polo y es más elaborada que la publicada por éste. Pero él menciona la fiesta al tiempo de el Corpus en dos otros contextos, primero donde explica cómo cada nación tenía sus propios cantares y bailes (Cobo p. 270-1):

«Tenían los indios del Cuzco para todas sus obras y faenas sus cantares y bailes propios, y cada provincia de las de todo el imperio de los Incas tenía su manera de bailar, los cuales nunca trocaban; aunque ahora cualquiera nación, en las fiestas de la Iglesia, imita y contrahace los bailes de las otras provincias; y así es muy de ver las muchas y diversas danzas que sacan en la procesión del Santísimo Sacramento y en otras fiestas grandes».

Ilustrando lo dicho, recuerda cómo ya en el siglo XVII:

«Hallándome yo una vez en un pueblo de la provincia del Collao a la procesión del Corpus Christi, conté en ella cuarenta danzas destas, diferentes unas de otras, que imitaban en el traje, cantar y modo de bailar, las naciones de indios cuyas eran propias».

Resulta, pues, que los dos autores en realidad no se con-

centran en una versión regular y otra irregular de la fiesta sino en dos versiones regulares, la de noviembre y la del Corpus. Como vamos a ver, las dos cayeron en su forma original medio año aparte, una de otra, y tenían funciones complementarias.

A Cobo no le hizo falta repetir lo que para Polo fueron bailes «conforme a su ceremonia antigua, en lo qual se debe mirar mucho». Ya no vio nada malo y «pagano» en estos bailes que tenían importancia especial en la procesión del Corpus Christi. Aparentemente representaban a las diferentes naciones no más. Pero, ¿a que fiesta prehispánica correspondían estas costumbres del tiempo del Corpus? Buscando una respuesta a esta pregunta, podremos entender la opinión muy distinta de José de Acosta [1590] quien, a base del mismo original de Polo, vio en ritos de aquella fiesta una «manera de comunión diabólica» imitando al Corpus Christi. Su crítica me conduce a estudiar otros textos, algunos anteriores y otros posteriores a Polo, que mencionan costumbres indígenas de comunión que iban a combinarse con el Corpus.

Polo dice que ya se habían dejado estas costumbres y Cobo no las menciona en los textos citados, aunque sí cuando discute el calendario Inca (donde no hace la comparación con el Corpus). No obstante, a la luz del Corpus se iba a reinterpretar el recuerdo de las formas antiguas de sacrificar y de comunión que en el Cuzco se celebraron en una fiesta de federación con el Inca al terminar la cosecha. El testimonio del cronista indígena Felipe Guamán Poma de Ayala [1615] será determinante para entender estas reinterpretaciones y me concentraré en un tema sobre el cual él reflexiona en dos oportunidades: una vez en relación a la fiesta Inca asociada al Corpus y la otra vez no. Es una forma de sacrificio humano, tanto como rito de comunión con el Inca, como castigo por falta de comunión con él.

Para entender el camino que le llevó a Guaman Poma a formular su opinión, tendré que recapitular primero un argumento (parte I), ya ofrecido en otras ocasiones, sobre la práctica colonial temprana de combinar ciertas fiestas andinas y españolas (ZUIDEMA, 1991c, ZUIDEMA, 1992, ZUIDEMA, 1993). Después (parte II), analizaré algunas descripciones de mitos y ritos tempranos, referentes a fiestas prehispánicas en varias partes del Perú, cuyos rezagos iban a combinarse con el Corpus Christi. Finalmente (parte III), podremos estudiar los dos ejemplos de Guaman Poma, que ya no describen en sí la celebración del Corpus con sus contribuciones indígenas, sino dos eventos históricos cercanos a la conquista. Él los interpreta bajo la influencia ideológica del Corpus y reinterpreta efectivamente la realidad prehispánica.

El Corpus Christi y la fiesta andina de la cosecha y del nuevo año agrícola

El Corpus es una fiesta móvil, celebrada dos meses (60 días) después de la Pascua de Resurrección. Cae un jueves después de luna llena y entre el 21 de mayo y el 24 de junio (en el calendario Juliano (CJ) del siglo XVI, antes de la adopción del calendario Gregoriano (CG) [1584], esta fecha fué entre el 11 de mayo y el 14 de junio). A veces, cuando el Corpus cae tarde, puede coincidir con el solsticio de junio (21 de junio), o el día de San Juan (24 Junio) que dentro del calendario católico celebra este solsticio. Así Polo refleja sobre la idea popular de que la antigua fiesta Inca de Intiraymi o «fiesta del Sol «cae quasi al mismo tiempo que los Christianos hazemos la solemnidad de Corpus Christi, y que en algunas cosas tienen alguna apariencia de semejança (como es en las danças, representaciones, o cantares) y que por esta causa a avido y ay oy dia entre los Indios que parecen celebrar nuestra fiesta de Corpus Christi, mucha superstición de celebrar la suya antigua del Intiraymi».

Pero Inti raymi no fue otra versión del Itu y los bailes etc. a que Polo se refiere no cayeron en el mes del Inti raymi sino en los dos meses anteriores (meses incaicos que, tal como los meses españoles, tenían posición fija dentro del año). Los siguientes testimonios muestran que en la opinión indígena, el Corpus reemplazó el conjunto de ceremonias que terminaron la cosecha después de una observación solar en abril y que anunciaban el nuevo año agrícola cuando el Inca se reunió con todos los grandes de su imperio.

En el mes de abril del año 1535, o sea un año después de la entrada española en el Cuzco, un sacerdote católico observó y anotó cómo los Incas celebraban la gran fiesta final de la cosecha, seguida por el rito imperial en que el rey —en este caso Manco Inca, el nuevo rey instalado por los Españoles— y la alta nobleza iban a labrar la tierra iniciando el nuevo año agrícola (Segovia, 1968). Hicieron este segundo acto en un campo fuera del Cuzco, llamado Sausero, dedicado a la ancestral Mama Huaco que les había dado el primer maíz. Más impresionante todavía fue otro rito al mismo tiempo en que toda la nobleza cuzqueña, viva y ancestral (en forma de sus momias), tomaba posición a los dos lados de una avenida al este del Cuzco que conmemoraba la mítica entrada triunfal de Mama Huaco en la ciudad; un camino de conquista que era seguido también por cada rey al momento de su coronación (ZUIDEMA, 1993a). Visto desde el Cuzco, este camino apuntaba hacia el punto del horizonte donde salía el sol en el día de su pase por el cenit. Pero en ocasión de la cosecha el camino fue utilizado en dirección opuesta, hacia el punto del horizonte donde en esos días el sol se ponía. Sabemos por esta razón el día exacto, 16 de Abril CJ (26 de Abril CG), que se conmemoró.

En aquellos años, los Españoles no estaban aún en posición de prohibir la fiesta inca, lo que explica en parte la excelente descripción. La misma fiesta fue descrita para el pueblo de Lampa (al norte del lago Titicaca) al tiempo de la luna llena en el mes de Mayo del año 1547, o sea el 3 de

Mayo de aquel año (CIEZA DE LEON, 1984, cap. 117). Ya poco después se combinó con el Corpus, celebrándose un mes más tarde, es decir después de la siguiente luna llena. Tenemos un testimonio de este traslado al Corpus en la descripción que Bertonio nos da en 1611 de la misma fiesta en Juli también en la región del lago Titicaca (BERTONIO, 1984: bajo la palabra *sucullu*). Garcilaso de la Vega [1609] da nuestro primer testimonio del Corpus Christi en el Cuzco para los años 1551 o 1552 y 1555, recordando como él, de joven, participó en las celebraciones. No se hicieron ya los enormes sacrificios de llamas. Pero el mayor cambio fue el traslado de la fiesta inca del campo al centro de la ciudad, enfrente de la catedral. Tanto los dignatarios españoles como los descendientes reales incas recibieron aquí a sus súbditos de todas partes del reino, cada grupo ejecutando sus propios bailes imitando animales salvajes. En el recuerdo utópico de Garcilaso la fiesta mantuvo todas sus cualidades indígenas. Aprovechó sus experiencias personales para describir fiestas prehispánicas, aunque él, en 1609, ya no sabía mucho de éstas. Reconstruyó, o mejor dicho se imaginó, dos otras fiestas: una al tiempo del equinoccio de Marzo, o sea una fiesta que nunca existió, y otra al tiempo del solsticio de Junio, o sea una fiesta Inca que había tenido ritos muy distintos. La fiesta que se combinó con el Corpus cayó entre las dos observaciones. Su fecha dentro del calendario propio Inca reclama ahora nuestra atención para entender cómo en otras partes de los Andes fiestas prehispánicas también se combinaron con el Corpus.

Según mi reconstrucción del calendario Inca, los grandes ritos vistos en 1535 empezaron en la segunda mitad del mes cuzqueño de la cosecha, *Hatun cuzqui*, y duraban unos ocho o diez días. Les siguió inmediatamente el rito del labrado ceremonial por el rey con que él solía abrir el mes de *Aymuray*, dedicado a recoger la cosecha y a asuntos del gobierno imperial, cuando ya no habían trabajos agrícolas por hacer. El término *cuzqui* sirvió como sinónimo de *chirao* para

indicar el comienzo del «verano, tiempo de secas». Esta ecuación nos ayudará a explicar la razón por qué Polo dió tanta importancia a la versión colonial del Itu celebrada al tiempo del Corpus y del almacenamiento de la cosecha.

Polo discute específicamente dos observaciones importantes del sistema astronómico Inca. La primera fue una salida del sol (*pucuy sucanca*) en el día cuando pasa por el cenit (20 de octubre CJ; 30 de octubre CG) al comienzo del mes *Ayarmaca*. Anunció el tiempo de lluvias, *Pucuy*, empezando con la celebración del Itu. La segunda observación, de una puesta del sol (*chirao sucanca*), fue la inversa de la primera y se hizo a mediados del mes de *Hatun Cuzqui* (16 de abril CJ; 26 de abril CG) anunciando el tiempo de secas, *chirao*. Entonces, al final del mes, se celebraba la fiesta de la cosecha.

La misma oposición fundamental entre dos medios-años la encontramos también en otras partes del Perú y Bolivia. Aunque tenemos que distinguir dos variantes, la segunda con un retraso de un mes de la primera, en tiempos coloniales uno de los medios-años normalmente iba a empezar con el Corpus Christi. Pasaré aquí rápidamente mis conclusiones (ZUIDEMA, 1992) en cuanto a algunos pueblos serranos de la antigua provincia de Cajatambo (DUVIOLS, 1986; HUERTAS VALLEJOS, 1981), al norte de Lima, y al pueblo de San Damián de la provincia de Huarochirí, al este de la ciudad (Taylor, 1987 caps. 9, 10). Además incluiré dos ejemplos modernos, uno de la región Macha en el sur de Bolivia y el otro de Qoyllurit'i cerca de Cuzco.

En la división más general, la fiesta iniciando el medio-año de lluvias se llamaba Pocoy mita («el turno de *pocoy*»), y la otra fiesta iniciando el medio-año de secas, Carhua mita («el turno de *carhua*»), cuando los hojas de maíz están amarillas (*carhua*). Carhua mita siempre es celebrado en conjunción con el Corpus y Pocoy mita más bien con Todos los Santos (1 de noviembre).¹ Esta última fecha coincide con la

1. En dos casos el otro día coincidió con San Francisco (4 de Octubre).

del pase del sol por el cenit marcado por la observación del *Pucuy sucanca* en el Cuzco (30 de octubre). Parece probable, por eso, que la fecha original para Carhua mita también coincidiese con la fecha cuzqueña indicada por la observación de *Chirao sucanca* (26 de abril). Efectivamente veremos que varios ritos de Carhua mita corresponden a los ritos cuzqueños de este tiempo del año. Fue la fiesta que, según Polo, iba a combinarse con el Corpus.

La otra división del año, con un mes de retraso de la primera, se basaba en observaciones de la constelación de las Pléyades. Los ritos y los mitos de Huarochirí nos dejan desentrañar como allí las dos divisiones se combinaban. La primera observación, cuando las Pléyades desaparecen del cielo, marca la fiesta en honor al dios *Pariacaca*, y ocurrió cerca de la fecha de Carhua mita. La segunda observación, 40 días más tarde, se llama Oncoy mita «el turno de las Pléyades» y marcó su reaparición a principios de junio. Se celebró en honor a Chaupiñamca, la hermana de Pariacaca, e iba a combinarse también con el Corpus. La tercera fiesta ya no coincide con Todos los Santos sino se celebró cerca a San Andrés (30 noviembre). Aunque no se llama Pucuy mita, sí fue una fiesta de lluvias. Probablemente marcó el día en que las Pléyades empiezan a ponerse antes de la salida del sol, terminando así el período de unos 20 días de su observación durante toda la noche. No obstante que no se menciona una fiesta prehispánica para una fecha cercana a Todos los Santos (quizás marcando el principio del período de 20 días en oposición a la primera fiesta de las Pléyades), podemos concluir que en San Damián se tomó en cuenta la combinación de las dos divisiones medio-anales. Especialmente la segunda fiesta, ya celebrada en conjunción con el Corpus, será de mucho interés.

De esta reseña rápida podemos sacar algunas conclusio-

El hecho que en uno de ellos el pueblo fue dedicado a este Santo explica la desviación de la fecha del 1 de Noviembre.

nes. Además de las dos divisiones mencionadas, encontré un caso en Cajatambo en que se celebra la fiesta del solsticio de junio (en oposición a otra fiesta del solsticio de diciembre). No obstante, dentro de cada división, e independientemente de la oposición escogida por los interesados, una de las dos fiestas siempre llega a ser combinada con el Corpus. El carácter movable del Corpus hace factible esta posibilidad aunque cambia en diferentes maneras el sentido original de la fiesta indígena (sea en abril, mayo o junio) con fecha fija en el calendario andino. En el Cuzco colonial, el Corpus no reemplaza los antiguos ritos de Inti raymi (del solsticio de junio) sino más bien los que siguen la cosecha (Hatun cuzqui) en el mes de Aymuray (\pm Mayo). Los casos modernos del sur del Perú confirmarán esta conclusión.²

En el primer ejemplo moderno, el Corpus ha conservado toda su oposición a otra fiesta medio-año aparte. Tristan Platt nos da un excelente análisis de la fiesta que él observó en San Marcos de Macha, Bolivia, en 1971. Además hace la comparación con una descripción del mismo pueblo en el año 1779, incluyendo los festejos para el Corpus observados entonces (PLATT 1987). Los datos sobre la división dual en

2. Hubo, sin embargo, confusión en la opinión española. Esto se nota, por ejemplo, en las discrepancias que existen entre las dos ediciones de la crónica de Murúa (1590, 1613) donde él vacila entre Inti raymi, el mes inca del solsticio, y el mes anterior, como mes correspondiente a Corpus. Según mi reconstrucción del calendario Inca cuzqueño, eran doce los meses reconocidos en el sistema de ceques, y un decimotercer mes, aymuray, sin representación allí (ZUIDEMA MS, «The Inca Calendar»). Antoinette MOLINIÉ, 1993 (pp 307-9) observa la similitud entre el uso de este último período y aquello que, en el pueblo moderno de Yucay, va desde el momento (3 de Mayo, fiesta de la Cruz), cuando se bajan las cruces de los alrededores al pueblo, hasta Pentecostés, cuando se les sube otra vez. Pentecostés cae diez días (entre el 11 de Mayo y el 14 de Junio) antes de Corpus; o sea en las mismas fechas que Corpus ocupó antes de la introducción del calendario gregoriano en 1584. Corpus en cierto modo no reemplazó simplemente una fiesta Inca al final del mes de Hatun cuzqui y principio de Aymuray, sino también a todo el último mes. Así lo reconoció también MURÚA (1946, libro 3 cap. 21 pp.215-6).

la organización social actual (pp. 147, 154, 155) nos permiten sacar ya una primera conclusión en cuanto al calendario. El pueblo se divide en dos mitades de cinco ayllus cada una, (una división cuya existencia ya se comprobó en el siglo XVI). Cada mitad está dirigida por un *ayllu* al que pertenece el jefe de la mitad; el segundo *ayllu* de cada mitad deriva la segunda parte de su nombre de la falda larga que antiguamente vestían las señoras nobles.³ Los dos *ayllus* dirigentes, digamos masculinos, alternan en la celebración anual del Corpus. Los dos *ayllus*, digamos femeninos, celebran las fiestas de Santa Barbara, el 4 de diciembre, y la Virgen de la Concepción, el 8 de diciembre, dos fechas muy cercanas una a otra (y cerca también a San Andrés, la fecha antiguamente escogida en San Damián). Aceptando una influencia indígena en la selección original de las fiestas de las Santas, parece probable que el Corpus reemplazó una fiesta de la reaparición de las Pléiades, medio-año aparte.

El segundo ejemplo moderno al cual, obligadamente, tendré que referir, es la fiesta de Qoyllurit'i, la peregrinación a un glaciar del nevado Ausangate en el sur de Perú, al este de Cuzco. Ocurre dos días antes del Corpus de Cuzco (véase el artículo de Antoinette Molinié en este volumen). Me limito a una observación. La fiesta de Aymuray y las celebraciones del Corpus que Garcilaso observó, se dirigieron principalmente a la gente de fuera del Cuzco, tanto a los que contribuyeron con su cosecha como a los señores de más lejos que hicieron los honores a las autoridades en la ciudad, todos con sus propios bailes. El Qoyllurit'i es el ejemplo moderno más impresionante de una fiesta que subraya su relación con el exterior. Aquí los pueblos del Sur del Perú acuden con sus bailes para dar culto al nevado como fuente

3. Estos dos ayllus se llaman Alapicha y Majapicha. BERTONIO [1608] registra en su diccionario de la lengua Aymara el verbo pichatha «Varrer el suelo con la saya o manta arrastrándola como hacen las Tallas, o Maycos y Señoras».

última de las aguas fertilizantes no dominadas aún. Los foráneos no se someten al Cuzco y no les importa la celebración oficial del Corpus. Se reúnen fuera de la ciudad para su propia fiesta de unos días antes.

Los datos etnohistóricos y etnográficos permiten un estudio serio de las contribuciones indígenas al Corpus colonial. El Corpus europeo cayó en los meses de siembra. Los ritos imperiales andinos se ejecutaron casi al mismo tiempo aunque fueron una consecuencia de las fiestas de la cosecha y su almacenaje. Tanto españoles como descendientes inca exploraron posibles similitudes entre las dos celebraciones que podrían facilitar su combinación. Conceptos teológicos del Corpus Christi y costumbres asociadas a ello (marginalias como las define Platt) cambiaron la perspectiva colonial de los antiguos ritos incas en los meses de Hatun cuzqui y Aymuray. En otras publicaciones sobre las procesiones españolas del Corpus Christi he documentado como la participación de la tarasca (una figura femenina que representaba la religión pagana dominada por la Fe) y de los «gigantes» (representando las cuatro partes del mundo) cambiaron las ideas coloniales sobre las fiestas prehispánicas correspondientes (ZUIDEMA 1993). Resumiré ahora los temas por tratar aquí.

Quizás el rito más importante del mes de Aymuray fue la reunión del Inca con los grandes de los cuatro *suyus* (las provincias del imperio) con quienes había arado ceremonialmente en Sausero (Anónimo 1970), además con la gente de todos rangos y clases. Bebía y comía con ellos, en público y en común, teniendo la plaza central del Cuzco como escena (Anónimo 1968, Jesuita anónimo, 1968, Zuidema, 1990).⁴ La gratitud general por la cosecha recibida se tradu-

4. Esta parte de la fiesta se tradujo en términos míticos en una capacidad del rey de beber y comer mucho. Figuras populares le reemplazaron y representaron en su capacidad de gula (ZUIDEMA, 1989: cap. 11 (1980), ZUIDEMA, 1993).

jo además por el privilegio del Inca de beber solo con el Sol su padre en representación de todos sus súbditos, implicando la prohibición so pena de muerte a cualquier otra persona de reemplazarle en este acto. Numerosos sacrificios, no solamente de llamas sino también de niños —la *capac hucha* u «obligación al rey»—, acompañaban los festejos. El propósito general se tradujo también en un rito comunal en honor a la ancestra que había donado a los Incas el primer maíz. Estos ritos ofrecieron varias posibilidades de comparación, tanto a los Incas como Españoles, con los elementos eucarísticos de la Santa Cena,⁵ el ajusticiamiento de Cristo, la transubstanciación del pan y del vino en el cuerpo y la sangre de Cristo, y su consumo en la misa. Los Españoles pronto prohibieron los ritos «paganos». No obstante, quedaron sus recuerdos y son éstos los que utiliza Guamán Poma.

Los ritos de comunión en el Cuzco

Entenderemos mejor los ritos de comunión cuzqueños celebrados al final de la cosecha, introduciéndolos con un resumen de los que Molina (MOLINA, 1989 pp. 79-80) y Cobo (Cobo, 1956 pp. 218) describen para la fiesta de la siembra.⁶ Central en los ritos fue el uso de *sanco* «una mazamorra mal molida» y el sacrificio de muchas llamas. Al comienzo del mes tomaban *sanco* para ponerlo en sus personas, sus casas y otros objetos «diciendo que no estuviesen enfermos y no entrasen las enfermedades» (MOLINA op.cit.). Además:

5. Gillian Feeley-Harnik, 1981, en su libro «The Lord's Table. Eucharist and Passover in Early Christianity», estudió el posible origen de la Santa Cena en la comida de la Pascua Hebrea. PLATT (1987 pp. 153, 158, 160-1) todavía observa la importancia del «banquete» en la celebración de Corpus entre los Machas de Bolivia.

6. La fiesta lunar de la siembra, la Situa, empezó con la primera luna nueva en el mes (no lunar) de Coya raymi (la fiesta de la Reina) cerca al mes español de Septiembre (ZUIDEMA, 1990).

«Davan en aquel día gracias al Hacedor por los aver dejado llegar a aquella fiesta y que los llegase a otro año sin enfermedades y lo mesmo al Sol y Trueno. Bevía el Ynca con ellos; ... Los sacerdotes dellos (después) vevían unos con otros y los cuerpos embalsamados los de Anancuzco con los de Hurincuzco y así consumían y gastavan aquel día en lo susodicho».

Otro día se sacrificaba cuatro llamas, separadas de la gran cantidad de llamas traídas de todo el imperio, para mezclar su sangre con el *sanco*. El sacerdote mayor metía en turno un poco de este *yahuar sancu* «sancu de sangre» en la boca de cada participante, incluyendo a los bebés, y también se guardaba para los ausentes y se enviaba a los enfermos. Antes de tomar se hacía «un solemne juramento» de no decir o pensar mal de los dioses, del Hacedor, Sol y Trueno (Molina) y «en señal de confederación con el Inca» de no ser traidor contra él pues, en caso contrario, el Sol los castigaría (Cobo). Se dividía la carne cruda de los cuatro animales en muy pequeñas partes para ser comidas por todos los participantes. Finalmente se hinchaba sus bofes, es decir se soplaba los pulmones, para adivinar «de ciertas señales que en ellos avían, según decían, si avían de ser prósperas todas las cosas en aquel año o no». Se repetía los mismos ritos con los extranjeros y gente con defectos físicos cuando más tarde, probablemente alrededor de luna llena, estos podían reingresar a la ciudad. Del hecho que Cobo menciona el rito de las cuatro llamas en esta segunda oportunidad, podríamos sacar la conclusión que la intención de comunión y confederación fue dirigida especialmente a los extranjeros.

Cobo describe ritos similares al final del tiempo de llevar la cosecha al Cuzco y de la apertura del nuevo año mediante el arado ceremonial. Constituyeron una introducción a los testimonios de federación de los grandes del imperio con el Inca. Ahora los ritos no se llevaban a cabo en la plaza sino fuera en el campo. Dice COBO (pp. 214-5):

«Sacrificaban al sol gran suma de carneros (llamas), de los cuales algunos se quemaban y otros se repartían entre toda la gente de la ciudad, y comían su carne cruda con maíz tostado, y no quedaba ninguno, chico ni grande, que no comiese. Un día deste mes se repartían treinta carneros (llamas) para todas las *guacas* (lugares sagrados), y se quemaba en cada una un poco, como les cabía conforme a su calidad, dando a las grandes mucho y a las chicas poco, lo cual estaba ya tasado y conocido. A los quince días deste mes (de *Hatun cuzqui*) sacaban en procesión con gran solemnidad cinco *aporucos*, y los mataban y repartían y comían su carne cruda, cada uno una poca».

Todos los participantes recibieron un poco de la carne, tanto de «la gran suma» de llamas, ahora con maíz tostado en lugar de *yahuar sanco*, como de los cinco *aporucos*, llamas viejos y capados que habían servido de carga (Zuidema, 1993), aunque no se repite el propósito de que esto fuese «en señal de federación con el Inca». No obstante, nos daremos cuenta más tarde que este aspecto no faltaba sino que nos está comunicado en otra manera. Además hay dos otros actos de confederación que, como las dos caras de uno mismo, expresan mejor la intención de las ceremonias finales de la cosecha y, en acto seguido, del primer arado.

Cobo sigue su descripción diciendo del primer acto:

«Después desto las mismas estatuas del sol sacrificaban seis corderos (llamas corderos), cada uno con diferentes ceremonias; los cuales en nombre del sol ofrecía el principal sacerdote por respeto del maíz del año venidero. Los que se habían armado caballeros salían a cierta chacara llamada Sausero, que está camino de San Sebastián, a traer el maíz que en ella se había cogido, y los demás días acudía a lo mismo toda la gente del Cuzco.

MOLINA (pp. 118-9) dice del mismo primer acto:

«Y los que se habían armado cavalleros salían a la chacara de Sausiro a traer el maíz que en ella se había cojido ... ado? dicen Mamaguaco ... sembró el primer maíz, la cual chacara veneficia-

ban cada año para el cuerpo de la dicha Mamaguaco, haciendo dél la chicha que hera necessaria para el (ser)vicio del dicho cuerpo, y así lo trayan y lo entregavan a las personas que del dicho cuerpo tenían cargo, que estava embalsamado, y luego por su horden, trayan el maíz de las chácaras del Hacedor, Sol, Luna y Trueno e Ynga y Guanacauri, y de todos los señores muertos. ... Quemavan los sacerdotes llamados *tarpuntaes*, un cordero en sacrificio, rogando al Hacedor diese siempre buenos años;»

Molina concluye que la chicha se producía para beber en el culto, o sea en honor, de la momia de Mama Huaco, tal como el rey había bebido con el Sol su padre y como las momias de sus antepasados lo habían hecho entre sí. Como Cobo añade que los sacrificios de los seis corderos fueron dirigidos al maíz del año venidero, su descripción al final del capítulo nos lleva a concluir que la chicha también fuese dirigida al maíz venidero. Cada familia tomaba de su chacra las mejores semillas del maíz y las guardaba en un pequeño troj vestido de mujer llamado *mamazara*, «madre maíz». Con esta semilla se iba a sembrar en Sausero en Agosto del nuevo año agrícola libando la chacra con mucha chicha; quizás chicha hecha del maíz de la misma chacra. Fue la *mamazara* que bebía aunque la gente bebía también chicha hecha de la misma «madre maíz». Podemos sugerir que Mama Huaco era su personificación.

El segundo acto se realizaba al final del arado ceremonial en Sausero. «Los dichos caballeros noveles» trayendo el maíz de Sausero estaban «galanamente vestidos», y Cobo los yuxtapone a la otra gente que al volver de arar iban «vestidos de las camisetas que habían ganado en la guerra». Llegados a la plaza mayor:

«... soltaban cuatro carneros enanos, y arremetían tras ellos todos los mancebos (o sea, los caballeros noveles); y el que alcanzaba alguno, era tenido en mucho, y aquel lo repartía por gran honra entre los otros, y venían a cortar dél con sus cuchillos, y

era de mucha estima a el que le alcanzaba parte; porque este era el sacrificio que se hacía por las victorias».

Bertonio describe para la región del lago Titicaca un rito similar en ocasión del Corpus. Aquí los jóvenes iban a cazar vicuñas, trayendo la sangre en la panza del propio animal y dando de comer la carne cruda a todas las madres recientes del año pasado (ZUIDEMA, 1989b).⁷ Los noveles en el Cuzco se iniciaban en la guerra, en la cual no habían participado aún. Su participación en la cosecha era ya un acto de victoria. Sospecho que comían la carne cruda del animal que recién habían cazado. Mientras que en la Situa se había dado *yahuar sancó* con sangre de las cuatro llamas mayores a todos los participantes incluyendo extranjeros, hinchando los bofes para adivinar, en *Hatun cuzqui* y *Aymuray* habían ritos similares pero las cuatro llamas grandes eran trocadas por otras tantas enanas (posiblemente vicuñas) y comidas sólo por todos los noveles.

Nos encontramos con tres maneras de expresar la comunión. Una fue de comer el *sancó* y el *yahuar sancó* como si fuesen una hostia. Cobo no menciona el *sancó* para la cosecha pero es posible que aquí el maíz tostado en parte exprese una finalidad similar.⁸ En segundo lugar, el Inca bebía con el Sol, mientras que los sacerdotes bebían entre sí, posiblemente en representación de las momias que también bebían. En tercer lugar se comía la carne cruda y se soplaban los bofes. Este acto es mencionado para las dos fiestas (cuatro llamas grandes en la siembra, cuatro llamas chicas en la cosecha). El mito de Mama Huaco acentúa y explica su importancia.

7. Cuando asistí al Qoylluriti me fue contada una costumbre similar actual. Un hombre joven busca en la puna una vicuña preñada que esté a punto de dar a luz, manteniéndose a una distancia segura para no asustar al animal. Corre tras la vicuña recién nacida tratando de capturarla y matarla. Parece que el animal tiene buena chance de escapar al joven.

8. Sin embargo, otro cronista sí menciona el *sancó* para la cosecha, como leeremos en seguida.

Cuando el valle del Cuzco todavía gozaba de un clima tropical, Mama Huaco descubre la fertilidad de su tierra por medio de dos varas de oro, e introduce el cultivo de maíz; un acto que irrevocablemente iba a implicar la existencia de dos temporadas. Se comportó en la conquista de los habitantes autóctonos como un verdadero caníbal. Al matar a casi todos ellos, arrancó y sopló los «bofes» (pulmones) de algunos. Podemos sospechar que los noveles caballeros soplaban los bofes y comían la carne cruda de las cuatro llamas enanas en imitación a ella. Estos actos fueron una práctica de adivinación (tal como durante la siembra). Pero habrían sido también, junto con beber la chicha de Mama Sara («Madre Maíz»), un acto de comunión con Mama Huaco.⁹

Dos opiniones jesuitas sobre la comunión en el Cuzco

Aunque Polo se refiere en breves palabras a una fiesta Inca celebrada al tiempo del Corpus, y aunque podemos concluir que Molina y Cobo en sus textos citados discuten la misma fiesta Inca, ellos no hacen una conexión simbólica con el Corpus. Aquí la opinión de dos cronistas Jesuitas,

9. Costumbres similares al último acto todavía forman parte de la celebración de Corpus que PLATT (p. 159) observó en San Marcos de Macha. Antes de empezar con el sacrificio de varios otros animales, el primer responsable de la celebración actual mató a un cabrito anunciando los nombres de los responsables de la fiesta del año venidero. Después el animal fue cortado en pedacitos por todos los hombres presentes. Ellos actuaron como los noveles recién iniciados en Cuzco. Los otros animales fueron matados por los mestizos del pueblo. Durante el Corpus en el siglo XVI, los protestantes trataban a los católicos de caníbales al comer la hostia en misa pensando en la transubstanciación. PLATT (pp. 164-5, 171) menciona cómo en la batalla ritual (tinku) al final de la celebración del Corpus en San Marcos de Macha, los participantes no solamente pintan sus caras con la sangre de heridos oponentes, como se hace con la sangre de los animales sacrificados, pero también lo lamen como acto canibalístico. Él lo ve como una interpretación andina del sacramento eucarístico (pp. 169, 171).

José de Acosta [1590] y un Anónimo [\pm 1590], es de interés. Interpretan el consumo de *yahuar sanco* como un rito de comunión y hacen una comparación entre las fiestas cuzqueñas en las que existía esta costumbre y el Corpus Christi. Sus textos nos ayudan a entender cómo esta comparación entró en la conciencia española.

Acosta dedica dos capítulos seguidos de su *Historia Natural y Moral de las Indias* [1590] al tema de cómo el demonio, en el Cuzco, procuró «remedar los sacramentos de la Santa Iglesia», específicamente de la Comunión, y a «la fiesta de Corpus Christi y Comunión» en la ciudad de México (ACOSTA, 1954 libro 5, caps. 23, 24 pp. 166-7). En el primer capítulo dice que sigue la relación de Polo de Ondegardo, escrita en 1559, que fue la base para el tratado publicado en 1585 donde Polo menciona parte de los ritos antiguos celebrados al tiempo del Corpus (Polo, 1981). Acosta menciona como rito de comunión que al final de la fiesta de Rayme en diciembre (o sea, el Capac raymi) toda la gente, incluidos «los forasteros de todas las provincias» que entonces regresaban a la ciudad, recibían el *yahuar sanco* (sin mencionar este nombre) «para que estuviesen confederados y unidos con el Inga ... porque aquel bocado sería testigo de su intención.

Esta «manera de comunión diabólica» se daba también en Septiembre, en la fiesta de la Situa ya mencionada, pero entonces:

«enviaban también de los dichos bollos a todas las guacas o santuarios, o idolos forasteros de todo el reino, y estaban al mismo tiempo personas de todas partes para recibirlos; y les decían que el sol les enviaba aquello en señal que quería que todos lo venerasen y horasen;»

Acosta insiste aquí, más que en el caso del Capac raymi, en el hecho que todo el imperio participaba a la comunión. No dice que el mismo rito se hiciese también al tiempo de

cosechar, aunque Polo sí había declarado que se acostumbraba «hazer la dicha fiesta llamada raymi (o sea, Capac raymi) al tiempo de sembrar y también por Corpus Christi», o sea al tiempo de cosechar. En cuanto a México, Acosta ve la correspondencia con la principal fiesta del dios Huitzilopochtli que, según él, se celebraba en mayo. Quizás por esta razón menciona el Corpus, además del sacramento de la comunión. Hay muchas similitudes entre los ritos del Cuzco y de México, tal como se leen en Acosta. La principal sería entre el *sanco* peruano y los «trozos de masa de maíz tostado y bledos» que se usaban en México. De mayor interés en el caso del rito mexicano es que de la masa de maíz se sacaba unos trozos «hechos a manera de huesos grandes» llamados «los huesos y carne de Vitzilipuchtli». Al final de la fiesta:

«tomaban el ídolo de masa, ... , los hacían muchos pedazos, ... , y dábanlos a modo de comunión a todo el pueblo, ... , diciendo que comían la carne y huesos de Dios, ... ; todos los que comulgaban quedaban obligados a dar diezmo de aquella semilla de que se hacía el ídolo».

Para la interpretación de los datos peruanos es importante tomar en cuenta esta comparación de Acosta entre el Perú y México.

Como el Jesuita anónimo escribió probablemente por los mismos años que Acosta, quizás las similitudes entre ellos se deben al hecho que se conocieron. No es un autor de mucha confianza aunque tenga algunas descripciones de interés como la del «sumptuosísimo banquete en el Cuzco» que el rey y la reina daban «cada año, después de la siega», en que «renovaban el homenaje y juramento que tenían hecho de obedecer primeramente a los dioses y a sus ministros, y luego al inga y a sus ministros» (pp. 173-5). Al final:

«sacaban una porción pequeña de pan a manera de hostia redonda pero gruesa, y daban cada porción a cada uno; y el recibir este pan y comer del o todo o parte, reverenciar a los ídolos, era como acto de religión y idolatría. ... llamabanle *illai tanta*, pan divino, pan sagrado».

El autor no conocía el nombre de *sanco* y no asocia la fiesta con el Corpus. Pero es de interés que ve una continuidad entre el banquete y la comunión y que coloca la fiesta al final de la cosecha, o sea a fines de abril y principio de mayo, y no al tiempo del solsticio de junio. Describe efectivamente la fiesta que fue reemplazada por el Corpus.¹⁰

Podemos concluir de las informaciones de Polo, Molina, Cobo y de los dos autores Jesuitas que las ceremonias de comunión con el Inca tuvieron lugar tres veces al año: durante la siembra, antes del solsticio de diciembre, y al final de la cosecha. Claramente las tres ceremonias tenían importancia en cuanto a la división administrativa del año en tres períodos de cuatro meses cada uno, del que nos hablan especialmente los primeros conquistadores y cronistas (Rowe, 1967). Del testimonio del virrey Francisco de Toledo (en LEVILLIER, 1940 vol. 2 pp. 128, 137, 145, 154-5, 163) podemos concluir cuan centrales en estas tres ceremonias fueron los sacrificios de *acllas* («niñas escogidas»); Pero cada ceremonia debe haber tenido también sus rasgos propios. Los de la ceremonia que se iba a combinar con el Corpus consistieron en el consumo de la chicha hecha de la *mamazara* «madre maíz», la caza de las cuatro llamas enanas y la división de su carne. Fueron actos de comunión de los noveles que se prepararon para la guerra con Mama Huaco.

10. En el Corpus de San Marcos de Macha (Platt pp. 160-1), el banquete en sus tres fases de rikuchiku («entrega de comida»), qurpa («banquete») y kunwidu («convite») todavía forma la parte central de su celebración.

El sacrificio humano como rito de comunión en el Perú Central

Acosta vio una similitud entre la fiesta durante la cual se comía el «cuerpo» de Huitzilopochtli y el Corpus, ocurriendo estos dos ritos al mismo tiempo del año. Ahora bien, algunos de los primeros cronistas del Perú describieron un rito de sacrificio humano, que no era tan común como el de niños: el de un hombre mayor, que era corriente en el Perú central. Su finalidad era de hacer comulgar la población con su primer ancestro, en época de cosecha. Rezagos coloniales de esta costumbre iban a ser combinados con el Corpus.

Como introducción al tema voy a utilizar primero la descripción de un mito registrado en un documento de extirpación de idolatrías [1656] en el pueblo de Otuco, provincia de Cajatambo en el año 1656 (DUVIOLS, 1986 pp. 52-4). Relata una conquista de tierras fértiles similares a las de Mama Huaco. Los antepasados de los tres *ayllus* de Otuco, «todos conquistadores *llacuazes*», fueron mandados por su padre, quien había caído «del cielo a modo de Rayo», a conquistar tierras para vivir. Él les había dado un poco de tierra para que se quedasen allí donde encontrasen tierras semejantes. Primero, la gente del pueblo de *Mangas* no los quiso recibir. Entonces se quedaron un año en el pueblo de Guancos pero la tierra no era la indicada. Finalmente pasaron al pueblo de Otuco, donde vivía gente Huari:

«y estando arriba del enbiaron a un muchacho con una llama a los yndios que actualmente bibian en este dho pueblo en sus chacaras ... los cuales (*llachuaces*) le enbiaron (al muchacho) a pedir alguna *milcapa* y comida y los dichos yndios (*huari*) mataron al dicho muchacho (...) y la llama viva le quitaron el pellejo (y) desta manera se la bolvieron a despachar a los susodhos(...) los cuales viéndolo se bajaron donde estaban los del *aillo* dicho y hallandolos baylando el *guari Libiac* con tambores y *pingollos* (flautas) inbiaron a un yndio primero convertido en un pajarillo que llaman *chiuchu* el qual venía cantando *chiuchu* y los del *aillo*

Guari Guachicho dixieron que quién era aquellos *llaquazes* que tenían muy pocas *tulmas* (*turmas*, ¿papas?) pues enbiaban aquel *chiucho* (a pedir, ¿a robar?) y los susodhos (*llachuaces*) como corridos armaron una tempestad de neblinas espessas negras y gran graniço como *guegos* (= huevos) grandes y enbistieron con *rives* (bolas) de oro y de plata *chaupis guaraz* y con *suintas* que son *rives* grandes mataron a todos los yndios que abia en dichos *aillos* dueños de dicho pueblo con que los conquistaron y quitaron cassas chacaras y haçienda y comidas y solo dejaron un bibo porque se les humilló»

Este mito tiene gran similitud con el mito de Mama Huaco. Mientras que Mama Huaco va a probar tres veces tierras locales (en Matagua, Collcapampa y Cuzco) con sus varas de oro, los *llachuaces* de Otuzco llevan un poco de tierra para compararla tres veces (en Mangas, Guancos y Otuco) con tierras locales. Tanto Mama Huaco como los *llachuaces* matan a casi toda la población autóctona que en el primer caso había gozado de un clima tropical y en el segundo adoraba al dios subterráneo Huari. La similitud entre los dos mitos nos permite comparar también el rito horripilante de Mama Huaco soplando los bofes de los vencidos con el insulto premeditado Huari de devolver a los *llachua* el pellejo sacado de la llama viva. En el mito de Otuco los Huari inician la violencia, aunque dan a los *llachua* buena excusa para matarlos a todos excepto uno. La descripción indica que cada uno de los tres *ayllus* estaba a cargo de una de tres fiestas, a la cual invitaba a los otros dos. La primera fiesta de Pucuy mita fue por Todos los Santos, la segunda en Febrero y la tercera de Chirao mita por el Corpus. La última estuvo a cargo de los *llachuaces* como conquistadores. Además, el texto dice que:

«... por Corpus ... empiezan a choclar los maizes y por modo de primicias los cogian y los muchachos que tenian señalados haçian el *coco azua* chicha y con esta hacian ofrendas a los dhos *malquis* los mismos muchachos ... y quando haçian las dhas

ofrendas ... ayunaban (...) no comían sal ni agi ni dormían con sus mugeres y hasta (a) los muy muchachos les hasían ayunar.

Igual que en el Cuzco, la fiesta que en Otuco se combinó con el Corpus tenía una importancia especial para la gente de fuera (los *llachuaces*) y para los muchachos, o sea los que en el Cuzco acababan de ser iniciados. Entonces, se conmemoraban dos actos violentos: la matanza del muchacho *llachua* y el desollamiento de la llama. No se dice a qué tipo de rito el acto de desollamiento correspondería, pero en los *Mitos y Ritos de Huarochirí* encontramos un mito con su rito correspondiente que trata de este tema como un rito de sacrificio humano. Aparentemente, el rito fue bien conocido en todo el Perú central pues dos de nuestros primeros cronistas registran su realización. Además, transformaciones coloniales de ello fueron combinadas con el Corpus. Empezaré con los testimonios tempranos.

El primero se encuentra en la primera edición [1555] de la crónica de Zárate sobre el descubrimiento y la conquista del Perú (ZÁRATE 1968 libro 1, cap. 11 pp. 51-2). Bataillon (1960 pp. 1-25; 1963-64 pp. 11-28) comprobó que los tres capítulos a los que pertenece esta descripción fueron sacados íntegramente de la crónica perdida de Rodrigo Lozano, vecino de Trujillo, quién los escribió en los años 1544-8.¹¹ Lo más probable es que obtuvo su información en la sierra central. Escribe Lozano (en Zárate) (BATAILLON pp. 26-7):

«Y al tiempo que cogían los maizales cada año hazían los Indios de la sierra una fiesta, que ponían en medio de las plaças dos altos mástiles hincados, y en las cimas dellos unas figuras de hombres en medio de unos *coros* (Quechua: «ollas sin ansa») llenos de flores, y allí vienen por su orden esquadrones, tocando sus

11. En la reedición de Zárate en Sevilla [1577] estos capítulos y algunos datos sueltos fueron expurgados por orden de la Inquisición (DUVIOLS, 1964).

atambores, y con gran grita arremeten y tiran cada escuadrón a las figuras sus varas o tiraderas, y después que todos han tirado, traen los sacerdotes un ídolo que ponen al pie de aquellos mastiles, ante el qual sacrifican un Indio, o una oveja, y con la sangre untan al ídolo: y después que en el coraçon y en los livianos le catan las señales, lo dizen a la gente, y conforme a aquellas señales le hazen la fiesta triste o alegre, que todo aquel día se les passa en dançar y beber, y en hazer otros juegos y personajes con sus armas en las manos, hachas, porras, y otros géneros de armas.”

El segundo testimonio se encuentra en la Relación de los Agustinos de Huamachuco [1560] (AGUSTINOS, 1992 p. 11) quienes estuvieron allí ya por el año 1551. Hablan de un rito en honor al dios Ataguju, definido como «creador» y «falsísima trinidad» por haber criado dos otras personas iguales a sí. No dicen los Agustinos en qué tiempo del año se realizaba el rito pero podemos suponer que fue también al final de la cosecha. Dicen ellos:

«Para adorar a esta falsa trinidad y mocharla, tenyan grandes corrales y estos tenyan por una parte la pared muy alta y tenyan dentro unos hoyos donde hincaban unos palos para hazer las fiestas, y en medio ponyan un palo y revolbíanle con paja y atábanle, y el que avía de sacrificar subía encima del palo, vestido de unas vestiduras blancas, y mataban un coy y ofrecía la sangre a Ataguju y él comíase la carne que della no avría de sobrar nada ny de allí avían de sacar nada para las sobras; ... los palos al pie de los quales echavan el mayor sazerdote gran fuerza de *azua* o chicha *çaco / çaco* es una poca de harina de maíz rebuelta en agua caliente y destó hazen una comida general para todas las *guacas*, y esto dizen que come Ataguju. Y en estos corrales hazían grandes fiestas en sus sacrificios que duravan cinco días y hazían grandes *taquis* (bailes) y cantos vestidos lo mejor que podían; ay grandes borracheras

No hablan los autores de sacrificio humano tal como lo hiciera Zárate. Aunque el dios comía la carne, los hombres

no dejaban sobrar nada. Reconocemos en la palabra «*çaco*» y su descripción el *sanco* del Cuzco; lo comieron Ataguju y todas las *huacas*. Las dos descripciones subrayan también las fiestas con sus bailes y vestidos vistosos.

Podemos considerar ahora los ritos y mitos de Huarochirí. Fueron descritos tanto en la relación de aquel lugar [+1609] (TAYLOR, 1987 pp. 367-393) como más brevemente en una 'Carta Annuá' jesuita del mismo año de 1609. Al tiempo de la cosecha del maíz se ejecutaba por dos años una ceremonia llamada Chutacara u Omapacha que pertenecía a los Yauyos (los advenedizos comparables a los *llachua* de Cajatambo) y se explica en un mito comparable al de Otucó y de Mama Huaco. Se alternaba con otra ceremonia por dos años siguientes, llamada Macua de los Yunga (los originarios comparables a los *huari* o *llacta* en Cajatambo).¹² Esta ceremonia fue la misma que Zárate ya había descrito en forma breve. Esto es lo que dice el texto de Ñamsapa:

Es él nuestro origen; fue él quien primero vino a estas tierras y se apropió de ellas. Por eso le recortaron el rostro (y, transformándolo en máscara, se lo colocaron encima de los suyos)¹³ y bailaron disfrazados así. Después, cuando capturaban (a alguien) en la guerra, le recortaban el rostro (y, transformándolo en máscara), bailaban llevándolo». Decían que de esto derivaba su valentía. Y los hombres mismos que habían sido capturados en la guerra, solían decir: «Hermano, ahora me matarás. Yo he sido un hombre animado con grandes poderes. Harás de mí un *huayo* y, cuando esté por salir a la pampa, me ofrendarás buenas cantidades de comida y bebida». ... Sabemos que transportaban a estos huayos (los por sacrificar RTZ) en literas por dos días. Al día siguiente (o sea, después del sacrificio RTZ), colgaban (¿en las literas?)¹⁴ maíz, papas y cualquier otro tipo de ofrenda. Se dice que

12. En realidad los dos grupos no son llamados así pero como tienen todas las características de los *llachua* y *huari*, uso al momento estos términos por razones comparativas.

13. Aclaración de Taylor a base de la Carta Annuá.

creían que (el sacrificado) iba a volver al lugar de su nacimiento, Omapacha (el país mítico de origen RTZ). ... Sabemos que, en su fiesta, celebraban un baile que duraba cinco días».¹⁵

Probablemente ningún español llegó a ver esta ceremonia, posible razón por la cual su reportaje adoptó una forma más bien legendaria.

Seré breve sobre la segunda ceremonia, la de Macua, que se combinó con el Corpus. Para esta ceremonia de origen *yunca* (o celebrada por gente con nombre *yunca*) se erigían dos palos o estatuas, llamados *chuta*, uno vestido y adornado de hombre y el otro de mujer. A éstos arrojaban *huichcos* (palos, como explica Zárate) y:

«Mientras arrojaban (el *huichco*) —cada *ayllo* lo hacía por turno— las mujeres, sin tambores, bailaban para ellos y recitaban (al palo masculino *yomca*): «¡Recibe esto de parte de tus pobres hijos!»; repetían las mismas palabras al *huasca* (el palo femenino): «¡Recibe esto de parte de tus pobres hijos!». Cuando los que arrojaban alcanzaban la cabellera del *chuta*, los hacían subir —quienes quiera que fuesen— al lugar más alto de la asamblea, encima de los demás *ayllos* (o sea, delante de la otra gente de su *ayllo*)».

14. La pregunta es aquí de Taylor. Podemos pensar que ahora es el hombre con la máscara de huayo y sentado en la litera que está colgado con maíz.

15. La Carta Annua describió el episodio de esta manera: Esta máscara suele ser de algún Indio muy noble, o valiente, o persona señalada, a este hacen fiesta quando el mays esta de saçon, y preparando dos dias la chicha y lo demas necesario. El tercero y quarto se traen en unas como andas unos hachos colgando mayz al cuello, y ponese uno la mascara y traenlo en andas. Y el sacrificio que ofrecen es echar las indias en el suelo unos pedacitos de sebo de llama. Esta fiesta dura diez dias.

Y Barraza lo interpretó así:

... y procuraban que fuese esta máscara de algún indio principal señalado, y al tiempo que habían de coger el maíz, se la ponía uno sobre su cara y con sólo esto cobraba tanta autoridad que le traían en andas como en procesión y le hacían ofrendas como a cosa divina. Estas supersticiones les enseñaba el demonio.

Con esto las mujeres rogaban al *huasca* que les diera hijas y toda clase de comidas y los hombres pedían al *yomca* hijos, cabuya (para hacer sogas) y llamas:

«Al acabar de arrojar (el *huichco* contra los dos *chutas*), los que habían alcanzado los ojos y el cabello ofrecían llamas al *yañca* (sacerdote) pidiéndole que intercediera ante Omapacha por ellos». ¹⁶

Tenemos aquí en más detalle la misma descripción que la de Lozano. Aunque este no habla de la otra ceremonia, sí dice que

«... tiran cada esquadron a las figuras sus varas o tiraderas, y después que todos han tirado, traen los sacerdotes un ídolo que ponen al pie de aquellos mástiles, ante el qual sacrifican un Indio, o una oveja, y con la sangre untan al ídolo.»

Parece que Lozano combinó las dos ceremonias en una. Además, termina diciendo que después

«en el corazón y en los livianos (¿solamente de la llama o también del hombre?) le catan las señales, lo dizen a la gente, y conforme a aquellas señales le hazen la fiesta triste o alegre, que todo aquel día se les passa en dançar y beber, y en hazer otros juegos y personajes con sus armas en las manos, hachas, porras, y otros géneros de armas.»

En lugar de los bofes hinchados de las cuatro llamas, mencionados por Molina y Cobo, nos encontramos con una práctica similar de divinar, en tiempos de cosecha. Probablemente terminaron la cosecha en el Cuzco y en San Damián también con los mismos tipos de bailes.

16. Omapacha («país de agua») posiblemente fue el país mítico de origen de los Yauyos (TAYLOR p. 375, nota 74). Como tal puede haber sido a la vez la región subterránea donde la gente esperaba volver al morir.

Finalmente, nos podemos preguntar si en San Damián de Checa, Huarochirí, no hubo algún interés en integrar por lo menos parte de estas ceremonias de los Yauyos y Yungas al Corpus Christi. En su relación de los ritos de Huarochirí el mismo Francisco de Ávila (DUVIOLS 1966 p. 258; también en MEDINA, 1904-7), describe en 1611 como la gente de varios pueblos habían hecho del Corpus una fiesta de sus ídolos en los cuales incluyen palos, cerros, pellejos de animales,

«y otros ídolos que fazen de barro piedra y palo». Después de hacer sacrificios en el campo «bienen a los vayles y borracheras a la plaça del pueblo, ... vestidos de plumas, ... pellejos de leones, de rapozas,alcones muertos en las cabeças, ... y las indias con muchos atamborçillos»

Y en el mismo pueblo de Huarochirí:

«se a averiguado haver los indios dél mandado hazer una imagen de nuestra Señora, y otra de un Ecce Homo para fingir que hazían fiestas a estas imágenes cada año y con este color hazer este día la fiesta del ídolo Chaupiñamoca que fingen ser hermana del Pariacaca referido, y la de otro ídolo llamado Huaysuay, y de manera que la imagen de nuestra Señora representava al ídolo muger, y el Ecce Homo al ídolo varon; y los tenían en el altar mayor de la iglesia de su pueblo, donde los adoravan, no como lo que representaban formalmente, sino como a los dichos ídolos. Y no ha que hizieron estas imágenes más de quatro annos».

Recordamos que en los *Ritos y Mitos de Huarochirí* ya se había mencionado la combinación de la fiesta de Chaupiñamca con el Corpus.¹⁷ Si Chaupiñamca fue reemplazada por la Virgen y Huaysuay por el Ecce Homo (Cristo en la Semana Santa), podemos sospechar también que Huaysuay representase a Pariacaca. Chaupiñamca y Pariacaca fueron

17. Se dijo, además, que la ocasión indígena para celebrar a Chaupiñamca fue cuando reaparecen las Pléyades, a principios de Junio, un tiempo apropiado para combinar con Corpus.

adorados como «Madre» y «Padre» de los hombres. Probablemente las dos imágenes católicas representaban tanto a estos dioses como al *Huasca* y al *Yomca*, «ídolos de palo» (¿imágenes de los dioses?) y progenitores igualmente.¹⁸

Parece, por eso, probable que el Corpus reemplazó las antiguas fiestas de Chutacara y Macua. Especialmente la intención de la primera habría sido similar a la fiesta cuzqueña en honor de Mama Huaco y a la fiesta en Otuco de los *llachua*, todas al final de la cosecha e integradas al Corpus.

La razón principal por la que introduje la comparación de las fiestas en el Cuzco, Otuco y San Damián, fue por la manera en que trataron, mitológica o ritualmente, el sacrificio humano al tiempo de la cosecha. En el Cuzco se usaba los bofes para fines de adivinación como en Huarochiri las entrañas. En Otuco se hacía referencia a la piel de la llama mientras en Huarochirí se empleaba la piel de la cara humana como máscara. Aunque Lozano no menciona este último rasgo, hay evidencia de que fue conocido ya antes de 1609, el año cuando se escribió sobre esto en Huarochirí.¹⁹ Ade-

18. Hay también una diferencia pequeña aunque curiosa entre las celebraciones de Macua en Huarochirí y de Corpus. Cuando en la primera los ayllus por turno arrojaban palos (o flechas) al *Huasca* y al *Yomca*, las mujeres fueron sin tambores, pero cuando en Corpus adoraban a la Virgen y al *Ecce Homo* tenían muchos. Sin embargo, en la descripción de Lozano la gente entraba a la plaza «tocando sus tambores».

19. André THEVET escribe en su *Cosmographie Universelle* [1575], a base de una pequeña información de Le Challeux, que cuando en 1565 el capitán francés Jean de Ribault fue matado en Florida por los Españoles bajo Pedro Menéndez de Ávila, estos:

«le sacaron la piel de la cara con la barba que tenía bien larga, los ojos, la nariz y las orejas y que mandaron la máscara tan desfigurada al Perú para hacer de esto (uno de) sus monstruos».

El mismo Le Challeux había mencionado sólo a la barba mandada a Sevilla. Thévet se imaginó el resto. No obstante, es de interés que él no hace una comparación con Mexico y la costumbre de desollar a un prisionero de guerra de toda la piel en los ritos dedicados al dios Xipe Totec, sino con la costumbre peruana de sacar la piel de la cara, usándola como máscara. Como no se encuentra este detalle en Zárate [1555], Thévet debe haberlo leído en otra parte, anterior a 1575. La costumbre puede haber sido muy antigua en

más, la costumbre de conservar toda la piel que podría ser de un antepasado o de un enemigo vencido, sea por vituperio o por honra, era conocido ya desde los primeros conquistadores y cronistas.^{20, 21}

el Perú pues Engel (en Burger, 1992 pp. 36-7) describe una tumba precerámica del valle de Asia, costa central del Perú, que contenía una cabeza humana a la que se había sacado la piel de la cara. Tierney (Tierney, 1989) describe el caso reciente de un asesinato ritual en la región del lago Titicaca en que se había sacado la piel de la cara de la víctima.

20. Los primeros conquistadores notaron en la costa del Ecuador la costumbre de conservar la piel de un antepasado llenada con paja. Dice Estete (pp. 359-60) del pueblo de Pasao:

«... pero lo más notable es que en las mezquitas donde sepultan los muertos usan de desollar el cuerpo y quemar la carne; y el cuerpo aderezado como badana, le embisten, la carnaza a fuera; y así aspado, los brazos en cruz, le cuelgan del techo de la mezquita, y así ponen gran muchedumbre de ellos, que entrando por la plaza, como vimos aquellos cueros estar colgados en cruz, pensamos esta gente tener alguna noticia de nuestro Señor Jesucristo y tener su imagen hasta que vimos y entendimos lo que era».

Es de anotar que Estete [1535] ya compara al hombre desollado con el Cristo crucificado. Zárate (1968 p. 120) trae una versión muy similar que debe haber obtenido de otro conquistador:

«... y en algunos templos, especialmente en los pueblos que llaman de Pasao, en todos los pilares dellos tenían hombres y niños, crucificados los cuerpos, y los cueros tan bien curados, que no olían mal, y clavadas muchas cabezas de indios, que con cierto cocimiento las consumen, hasta quedar como un puño».

Como Zárate hace una distinción entre cuerpos desollados y cabezas reducidas, podemos sugerir que los primeros fueron de antepasados propios y las segundas de cabezas trofeos de enemigos vencidos. Varios cronistas mencionan más tarde la piel, rellena con paja, de un enemigo vencido. Cieza (1967 cap. 46 p. 155) describe como Pachacuti Inca, después de la guerra con los Chancas:

«... y a los Chancas, mandó que se hiciese una casa larga a manera de tumba en la parte que se dió la batalla, adonde para memoria fuesen desollados todos los cuerpos de los muertos y que inchiesen los cueros de ceniza o de paja»

Cieza observa, además, que dos de los conquistadores del Cuzco entraron en esta casa. Como ninguna de estas citas está dada en un contexto calendárico, no las utilizaré al momento. Merecen un estudio aparte junto con varias otras referentes al desollamiento.

21. En Otuco, los Llacta o Huari sacaron la piel de la llama y la mandaron

Podemos comparar ahora los diferentes tratamientos de víctimas humanas en tiempos de cosecha. En el Cuzco, fueron originarias del valle. En Otuco el muchacho matado por los originarios fue en cierto modo sacrificado por los advenedizos mismos al ser mandado a los primeros. En Huarochirí el prisionero de guerra tuvo que personificar al antepasado de los advenedizos por medio de la piel de su cara que uno de éstos iba a llevar como máscara. Pero los mismos advenedizos, antiguos conquistadores, habían sido vencidos a su vez por los Incas, quienes se llevaron la máscara como

a los Llachua. En la celebración de Corpus en Huarochirí la gente había combinado el culto de «ídolos» hechos «de barro, piedra y palo» con bailes con «pellejos de animales». Probablemente se conocieron los mismos tipos de bailes en Otuco y Huarochirí prehispánicos. ¿Podemos postular por eso que hubo una relación entre las dos referencias a pieles: la mítica en Otuco y la ritual en Huarochirí? No tenemos materiales aún para contestar a esta pregunta. Sí podemos afirmar que bailes con pieles de animales salvajes fueron comunes en las celebraciones tempranas de Corpus en Cuzco y Huarochirí. Garcilaso los describe extensamente para el Corpus de Cuzco en el año 1551 o 1552.

PLATT (p. 159) observó una costumbre en San Marcos de Macha que deriva probablemente de la misma ideología. Después del sacrificio del cabrito ya mencionado viene el uywa ñak'aku («matanza de animales domésticos») por los mestizos (mosus = «mozos») del pueblo. Primero se mata a un toro que había sido adornado con los mismos elementos de vestido que el primer responsable de la fiesta. Todos los participantes untan sus mejillas con sangre del animal; una costumbre de origen prehispánico. El diafragma es extendido sobre la cabeza del primer responsable. Después se toma la piel y la gente baila con ella como si fuese un animal vivo. Otros animales, llamas, ovejas y cabras, son sacrificados también pero sus representaciones son mencionadas solamente en el rito posterior de los jañachus. Aquí algunos hombres representan a llamas de carga y otros se ponen la piel de una oveja o cabra en la espalda. Mientras que los animales sacrificados son domésticos, los sacrificadores, o sea los mestizos o «mozos», personifican a pumas y zorros como animales carniceros. Quiero recordar que en el Corpus observado por Bertonio, muchachos iban a cazar vicuñas. Como estas son animales salvajes podemos sugerir que los cazadores («mozos») adoptasen un rol similar al del puma rapaz. Claramente hay una continuidad entre ritos prehispánicos y actuales al tiempo de la cosecha y del Corpus en cuanto a una oposición entre lo local y lo doméstico, por una parte, y lo foráneo y salvaje, por otra.

botín de guerra, y el mismo proceso se repitió con los españoles como vencedores de los Incas, llevándose otra vez una máscara de Huarochirí.²² Guaman Poma aprovechó de modo especial de estos dos últimos desarrollos del tema, uno relativo al tiempo incaico y otro al primer año del contacto inca-español. Transforma la idea fundamental en Huarochirí que un antepasado fue sacrificado por sus propios descendientes por medio de un prisionero que personificaba las cualidades guerreras de aquél.

La huellas de Corpus Christi en Guaman Poma de Ayala

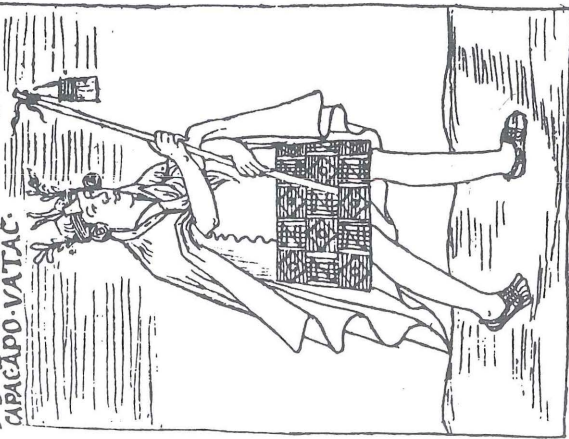
En 1615 Guaman Poma terminó de escribir su crónica como «carta al rey de España». Demuestra sus grandes conocimientos etnográficos del Perú de entonces y de tiempos anteriores. Mucho había cambiado la opinión colonial sobre los Incas, especialmente después del gobierno del virrey Francisco de Toledo (1569-81) y cuando Acosta trabajó en el Perú (MACCORMACK, 1991, cap. 7). Guaman Poma reflexionó sobre el significado de estos cambios y es nuestro mejor testimonio sobre nuevas interpretaciones de mitos y ritos prehispánicos. Explica el valor moral de las costumbres andinas, confrontando su propia confusión y ambigüedad en cuanto al gobierno español colonial, para lanzar su crítica a la persona de Toledo (ZUIDEMA, 1991c). La forma en que lo hace es muy retórica, en texto y dibujo, y a continuación exploraré su método de tomar un rito de sacrificio y de castigo en la antigua fiesta de Aymuray para darle un valor eucarístico derivado de los conceptos del Corpus, fiesta colonial, sea dicho de paso, que nunca menciona.

22. Podríamos pensar en el mito de Incarri como una versión colonial de la misma idea de llevarse, sea la máscara, o toda la piel, o todo el cuerpo, ahora por los españoles, del Inca mismo.

Guaman Poma tenía mucho interés en el antiguo calendario Inca y contribuyó nuevos materiales sobre ritos y prácticas agrícolas. No obstante, acepta el modelo de Polo conforme a la lista de meses europeos e introduce un segundo cambio radical en el orden y los nombres de los meses alrededor de la cosecha. Como nota preliminar tendré que indicar algunos de estos cambios y mencionar las repercusiones que tuvieron en su presentación de la cultura e historia Inca. Originalmente había dos meses de la cosecha, Ayrihua y Hatun cuzqui, durante los cuales se redistribuyeron también las tierras para cultivo tomando en cuenta las necesidades de los recién casados. Los grandes ritos de la cosecha terminaron en el segundo mes. Aymuray fue el mes para almacenar la cosecha y para registrar los tributos al estado de todo el imperio (CASTRO, 1936 pp. 240-6; Guaman Poma pp. 244-5 [246-7]; Anónimo pp. 157-8). En el primer día el Inca se fue a labrar a Sausero. Habían llegado de todas partes los curacas sujetos a él con sus presentes y tributos, dando cuenta de sus gobiernos. El Inca consideró las reorganizaciones políticas necesarias y descubrió cuáles curacas, con intención de rebelarse, no querían seguir una política «en federación con él», permitiéndole tomar sus medidas punitivas. En un primer intento de ajustar meses incaicos y españoles, Polo había juntado en uno solo los meses de Hatun cuzqui y Aymuray con sus ritos de cosecha y almacenaje. Guaman Poma introduce más confusión todavía. Por razones que ignoramos, asigna ciertas costumbres imperiales pertenecientes a Aymuray a un nuevo mes anterior a Ayrihua, Inca raymi «fiesta del Inca (y del imperio Inca)», desconocido de todos los demás cronistas. Le corregiré sobre este punto.²³ Betanzos, de Castro y Ortega Morejón, Sarmiento y Santacruz Pachacuti Yamqui ya se habían aprovechado de la descripción de la coronación de Huayna Capac

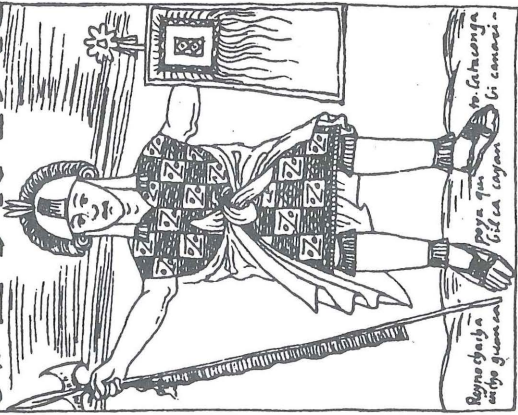
23. Discuto la confusión introducido por Guaman Poma con su mes de Intiraymi más a fondo en mi libro sobre el calendario Inca (MS).

CONSEJO AL CALDE DE CORTE
HAMAMCSOINGA
 CAPACAO VATAAC



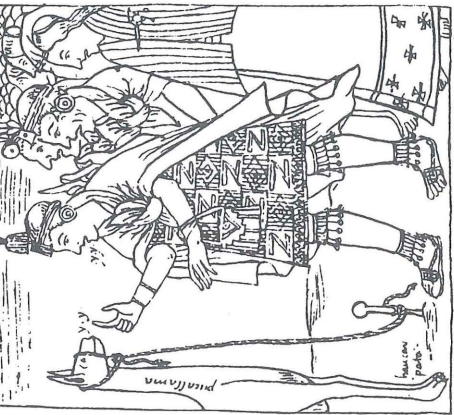
alcalde de corte
 capac

EL OMBELOINGA
GWAMACAPAC



Reyno de la
 parte de
 Guayna
 para que
 la lengua
 de la
 Guayna

Fiesta de los Incas
MARICARAVI DEL
 INGACANTACO SVPYCA LLAMIA



fué la
 uayna

Fig. 13: Un mismo motivo adorna el vestido: (de izquierda a derecha) del «alcalde de corte» que metió a Cullic Chaua en la cárcel, del Inca Huayna Capac y del soberano en la «fiesta de los Incas» (Guaman Poma 1987 (1574) pp. 342, 112, 318).

(último rey que murió antes de la conquista) durante la fiesta de Aymuray para describir la organización imperial (ZUIDEMA, 1990). Además, Sarmiento y Santacruz Pachacuti habían expresado la idea de que Huayna Capac para su coronación siguió el camino de Mama Huaco en su conquista del valle de Cuzco.²⁴ Guaman Poma ya no asocia el mes «imperial» solamente con la coronación de Huayna Capac sino con su persona entera (ZUIDEMA, 1991b).

Reflexionando sobre el valor moral de los ritos de Aymuray, Guaman Poma expresa sus ideas sobre la necesidad de castigar a los reyes y caciques que no querían reunirse en federación con el Inca. Así menciona la historia edificante de:

«... un señor grande de ser muy gordo no se ajuntaba. Y pedía licencia al Ynga y se le daua cienpre al capac apo («gran señor») Cullic Chaua. Dizen queste comía en una comida de todo manjar y pan y carne, especias, fruta, media hanega y ueuía con el sol. Para el sol echaua en una tinaja grandícimo, ueuía un mate y otro el sol con la tinaxa. Y Cullic Chaua como señorió tanto, se alsó con la corona rreal del Ynga.... Y le hicieron tanbor que con su mano tocava la barriga como a tanbor. A estos les llamó runa tinya («tambor de piel humana»). Y ancí an de estar sugetos a la corona rreal de su Magestad rrey don Phelipe »²⁵

24. Mientras que Mama Huaco, hermana del primer rey inca, había sido una conquistadora, Guaman Poma la cambia en mujer autóctona del Cuzco, descendiente de una raza de dragones y serpientes, y le hace casar con Manco Capac, éste siendo, en este caso, su hijo. En otra parte documenté el rol de la tarasca en esta transformación: el dragón que, junto con otras figuras de la procesión española de Corpus Cristi, simbolizaba las fuerzas paganas vencidas por la Fe Cristiana (ZUIDEMA, 1993).

25. Parece que Guaman Poma se refiere a la misma persona que Santacruz Pachacuti no obstante del hecho que sacan conclusiones bastante distintas (Santacruz Pachacuti p. 291; ZUIDEMA 1989a p. 433). Santacruz Pachacuti menciona los nombres de dos oficiales que iban en representación del Inca a otras partes: uno por su capacidad de beber mucho, llamado Collac Chahua, y otro como medidor de tierras. Describe, como Guaman Poma, actividades pertenecientes a los meses de Hatun cuzqui y Aymuray.

Ante todo, hay que reconfirmar la conclusión que este tema en Guaman Poma alude al mes de Aymuray. El emisario que aprisiona a Cullic Chahua muestra su autorización en texto y dibujo. Lleva una parte de la corona real y enseña en la mitad inferior de su túnica el mismo patrón que la túnica del rey en general y de Huayna Capac en particular, asociado con el mes de Aymuray (véase fig. 13 p 224 y ZUIDEMA 1991a).²⁶ El tema central del texto es el castigo por desollamiento. Guaman Poma lo introduce por medio de la gula de Cullic Chahua. En lugar de acudir al Cuzco, donde el Inca iba a beber con el Sol su padre en nombre de todos sus súbditos, Cullic chahua se independiza bebiendo él mismo con el Sol (ZUIDEMA, 1990b). El tema es muy afín al del castigo y sacrificio en el rito y mito de Huarochirí, aunque contiene similitud también con el mito antiguo de Mama Huaco y el de Otuco. Guaman Poma lo puede haber escuchado en las provincias de Huarochirí o Cajatambo pues dice (p. 345) que Cullic Chahua fue «del pueblo de Caxatambo del *ayllo* Chiccay». Aunque no lo dice explícitamente, al retomar el rito dentro de un contexto Inca imperial, se refiere claramente a los antiguos ritos del mes de Aymuray.²⁷

El tema del glotón probablemente deriva de una tradición indígena. No obstante, la manera en que Guaman Poma lo expresa recuerda las figuras de la Tarasca, dragón y también mujer dragón, y de la Gomia, gigante glotón que participaba

26. Cristobal DE CASTRO y Diego DE ORTEGA MOREJÓN traen muchos detalles en su Relacion y declaracion de valle de Chicha[1558] sobre estos funcionarios y las circunstancias en que actuaban de parte del Inca. Se puede pensar en la posibilidad que el contenido de su relación en alguna manera llegó al conocimiento de Guaman Poma.

27. No obstante el hecho de que la costumbre de confeccionar un tambor con la piel del enemigo como gran insulto tenga su nombre en Quechua, estoy ahora menos seguro que antes que se trate de una costumbre prehispánica. No me extrañaría si se descubriera alguna influencia europea.

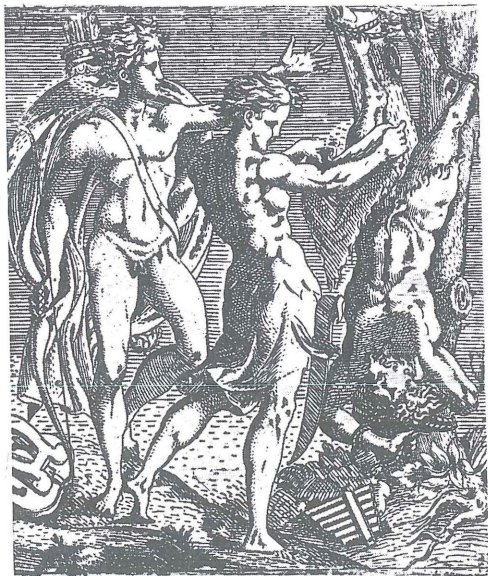
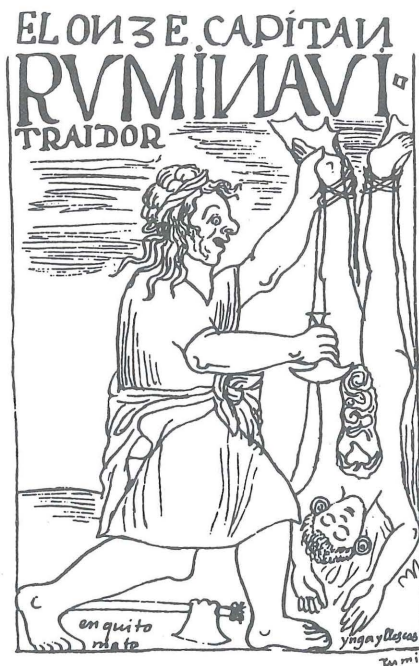


Fig. 14: El tema del desollamiento de Marsias por Apolo representado por Antonio Fantuzzi (en Wilson Chevalier 1985, p 213) y su influencia sobre el martirio de Inca Illescas dibujado por Guaman Poma (1987 (1574) p. 163).



a la procesión española del Corpus.^{28, 29} Bajo influencia de la celebración del Corpus, Guaman Poma combina un motivo europeo con otro incaico. Aprovecha el tema del desollamiento también en otra oportunidad y las dos veces lanza una crítica al gobierno español comparándolo con el gobierno inca. La primera oportunidad es calendárica y aquí Guaman Poma se refiere directamente a Cullic Chahua. La segunda discute un evento histórico y deja la conexión obvia calendárica. Pero la manera en que lo hace es tal como en Europa del siglo XVI se concibió la forma pre-cristiana del sacrificio eucarístico.

En el primer texto, Guaman Poma (p. 953 - 967)) alude a lo que él realmente piensa del virrey don Francisco de Toledo (1569-1580) y su gobierno. Toledo no dejó al rey de España el papel que le correspondía como monarca. Por su soberbia se rebeló. Si Cullic Chahua murió por comer demasiado, Toledo en cambio murió de no comer nada. Guaman Poma compara y opone Toledo y Culic Chahua porque este había faltado a la comunión con su «Inca» en la fiesta de Aymoray. Toledo mereció ser desollado, destino

28. La palabra «gomia» deriva del Latin, gumia «glotón», pero no he encontrado todavía muchos datos sobre el personaje folclórico mismo. Tampoco sé si la lista de todo lo que Cullic chahua podía comer deriva de una descripción de la gomia. Sí puedo afirmar que tales listas actualmente forman parte en Holanda de la descripción de Holle Bolle Gijs, un dragón que originalmente perteneció al país de Cocagne (Países Bajos, Francia, Italia), Schlaraffenland (Alemania) y Chacona o Cucaña (España) (Very, 1962 p. 87). Es posible que el «país de Jauja» derive de la misma tradición con referencia al Perú y que en esta tradición se encuentre el tema del glotón.

29. Feeley-Harnik (p. 67) recuerda que, según los antiguos autores cristianos, Jesús fue para el mundo durante la Santa Cena un borracho y un glotón. Platt describe el banquete como parte integrante de la celebración de Corpus en San Marcos de Macha. Como introducción al banquete da una lista de todas las contribuciones, hechas en comida y en efectivo, al sacerdote antes de que diga la misa. Pensando en las dos listas de Guaman Poma y Platt, ¿podríamos pensar en alguna similitud entre la gula real de Cullic chahua y la gula simbólica del sacerdote católico suponiendo que la costumbre registrada por Platt ya existiese en el tiempo de Guaman Poma?

que deseamos a veces a nuestros enemigos. La muerte de Cullic Chahua, como la de Toledo, fueron ejemplos de *capac hucha*, el sacrificio real.

El segundo ejemplo de Guaman Poma es como una inversión del primero, y revela más que ningún otro la influencia ideológica europea de Guaman Poma. Se trata del legendario episodio de la catástrofe inca en Cajamarca que acabó con la ejecución de Atahualpa en 1533. Atahualpa había sido enterrado con pompa cristiana. Sin embargo, Zárate (1968, libro 2, cap. 8) transmite la tradición de que unos capitanes de Atahualpa habían llevado el cuerpo del Inca a Quito, donde Rumi Ñahui, un general de tiempos de Huayna Capac, «se apoderó de la tierra, haciéndose obedecer por señor della». Rumi Ñahui los «rescibió muy honrada y amorosamente, e hizo enterrar el cuerpo con gran solemnidad, según la costumbre de la tierra, y después mandó hacer una borrachera; en la cual, estando borrachos los capitanes que habían traído el cuerpo, los mató a todos, y entre ellos aquel Illescas, hermano de Atabaliba, al cual hizo desollar vivo, y del cuero hizo un atambor, quedando la cabeza colgada en el mismo tambor».

Guaman Poma (pp. 163-4(165-6)) da de este desenlace un dibujo y una descripción sumamente curiosos (Fig. 14 p 227). Cuelga a Inca Illescas por los pies al tronco de un árbol muerto bifurcado. Dice que:

«Fue este capitán (Rumi Ñahui) muy valeroso, hijo de yndio particular y pechero (= tributario) yndio Chinchay suyo. ... Dizen que fue por trayción a matar al ynfante Yllescas Ynga. Del pellexo hizo tanbor y de la cauesa hizo mate de ueuer chicha y de los guesos antara (flauta de Pan) y de los dientes y muelas quiro gualca (collar de dientes). ... Y se murió este dicho traydor en la ciudad de Quito por las manos de los yndios, porque auía hecho otra ues otros muchos daños y males en las prouincias adonde andaua. ... Y acá se acabó su uida el pobre capitán».

El dibujo se inspira de un modelo europeo desarrollado

primero en la pintura italiana del siglo XVI. Inca Illescas está colgado por los pies como una res descarnado por un carnicero (europeo, no andino). Guaman Poma revela su fuente de inspiración mencionando la flauta de Pan. Un tema de la mitología clásica griega, popular en la pintura italiana, proporcionó a Guaman Poma la manera de representar lo ocurrido a Inca Illescas. Allí el dios Apollo desuella al sátiro Marsias cuando este pierde una apuesta musical tocando la flauta de Pan.³⁰ Giulio Romano en 1527 introdujo en Italia la manera de representar a Marsias colgado de los pies (Romano, 1989 pp. 161, 453; Fehl, 1968).³¹ Encontré varios otros ejemplos de este motivo, siendo el más valioso para mi argumento un dibujo de Parmigianino (POPHAM, 1971 plate 128, 102 verso). Fue grabado por Fantuzzi en Fontainebleau alrededor de los años 1550 (véase fig. 14 p. 227). Es posible que un ejemplar de este grabado, o de un grabado similar, haya llegado al Perú y haya servido de inspiración a Guaman Poma.³²

30. La flauta de Pan es, y fue, bien conocida en el Perú. Pero nunca fabricada con huesos humanos, hecho desde luego materialmente imposible. Lo que revela la inspiración europea de Guaman Poma es la conexión con la persona colgante desollada. Aunque en el siglo XVI se suele representar a Marsias con una flauta de Pan, el instrumento que le corresponde es la flauta doble, inventada por la diosa Atena a partir de dos huesos de un venado (GRAVES, 1955 cap. 21, par. e).

31. Ticiano dió su versión del tema en una pintura de + 1574 (FEHL 1968). Lo hizo en base al ejemplo de Romano quién presentó dos versiones similares en un dibujo y un fresco.

32. Temas afines al de Marsias también fueron populares en Europa. En la hagiografía cristiana conocemos el desollamiento de San Bartolomé y la crucifixión de cabeza abajo de San Pedro. Hojas impresas con series de dibujos ilustrando el «Mundo al revés», tema popular desde el siglo XVI, incluyen el dibujo de la res que mata al hombre colgado de los pies (van de Guchte, 1992). Aunque no puede haber sido ejemplo directo para Guaman Poma, pues siempre se usa una armadura rectangular y no un árbol, sí hay cierta afinidad con el tema de Marsias. Éste tenía piernas de cabra y fue matado como un animal. Finalmente, tenemos al «Juicio de Cambises», el emperador Persa que hizo desollar a un mal juez obligando luego al hijo a sentarse sobre la piel como sucesor de su padre. Merece la pena mencionar

Guaman Poma alude de varias maneras al tema del «mundo al revés», popular en Europa del siglo XVI (KUNZLE, 1978). Pizarro, un soldado de estirpe humilde, mata a Atahualpa, el rey Inca, y es criticado por su rey, Carlos V, tal como Guaman Poma cuenta la crítica de Felipe II a Toledo por haber matado a Túpac Amaru. Pero Guaman Poma no se interesa tanto a lo que pasó a los mismos reyes Inca sino en dos parábolas Inca. Mientras que Cullic Chahua había merecido ser ajusticiado por servir mal a su señor, Rumi Ñahui, traidor y de estirpe baja, mata a su señor inocente, tal como Pizarro y Toledo lo habían hecho (en las palabras de GUAMAN POMA). Guaman Poma representa a Inca Illescas colgado de los pies y alude en doble sentido al mundo al revés. Quizás la versión de Zárate de lo ocurrido se inspiró en el recuerdo legendario y épico de un informante indígena. Antiguamente, un nuevo Inca era instalado después de los funerales del rey anterior, en el mes de Aymuray, cuando todos los señores del imperio se reunían con él en su banquete. Para Rumi Ñahui el banquete había sido la ocasión para sacrificar a su nuevo rey.

Tenemos que preguntarnos si Guaman Poma, al seguir un ejemplo italiano, adoptó también algo del sentido y de la interpretación que el suplicio de Marsias obtuvo allí, especial-

estos temas poque los artistas que representaban uno de ellos, solían aludir a los demás o tomarlos como ejemplo (BERNSTOCK, 1987 pp. 165, 170). Un dibujo de Johan Boeckhorst de Amberes (1604-1668) (antes atribuido a van Dijk) es de interés para ilustrar este tipo de influencia (STAMPFLE, 1991, N° 262, pp. 117). Representa el martirio de San Bartolomé quien está echado en un banco contra un árbol. Entre las personas que observan el martirio está presente una estatua de Apolo. La misma escena de desollamiento sobre un banco se ve en una pintura de Gerard David del año 1498 donde el mal juez es la figura central, con un pequeño medallón a un lado representando el suplicio de Marsias a manos de Apolo (JANSSENS DE BISTHOVEN, 1983 pp. 102 129, planchas 87-111). El dibujo de Boeckhorst es más tardío que el de Guaman Poma. Tienen en común una hacha de exactamente el mismo tipo sobre el suelo en primer plano. Como es un detalle completamente novedoso en los dos ejemplos, es posible que exista un ejemplo europeo anterior a los dos.

mente en los años posteriores al Concilio de Trento. Al imaginar las semejanzas cristianas implicadas en el desollamiento de Marsias, el espectador devoto sería instigado a arrepentirse, y a contemplar el sacrificio de Cristo y su redención (BERNSTOCK 1987 p. 169). El desollamiento fue para Marsias una liberación de las cosas mundanas, incluyendo la música que produjo con su flauta de Pan. Volviendo a Guaman Poma, cuando él confronta la cara diabólica de Rumi Ñahui con la cara serena de Inca Illescas bien puede haber pensado en la pasión de Cristo como tema eucarístico. El motivo de Apollo y Marsias fue considerado como una prefiguración clásica de la crucifixión de Cristo. Si Guaman Poma captó algo de estas relaciones, bien pudo haber considerado el tema de Inca Illescas, junto con el de Cullic Chahua como una *capac hucha* (sacrificio humano ofrecido al Inca) al revés y la suerte de Inca Illescas como una versión andina del suplicio de Cristo.

Guaman Poma, Garcilaso de la Vega y la imaginación colonial

Cuando Guaman Poma escribe en el Perú, Garcilaso de la Vega termina en España sus *«Comentarios Reales de los Incas»*[1609]. Él nos da otro ejemplo del último desenlace del tema andino, en el Cuzco expresado por el mito de Mama Huaco. Dice que los hombres anteriores a los Incas habían hecho sacrificios humanos (libro 1 cap. 11):

«luego en los mismos pulmones y corazón miraban sus agüeros para ver si el sacrificio había sido aceptado o no. Y, que lo hubiese sido o no, quemaban en ofrenda para el ídolo el corazón y los pulmones hasta consumirlos. Y comían al indio sacrificado, con grandísimo gusto y sabor y no menos fiesta y regocijo, aunque fuese su propio hijo».

Además de conocer la versión original del mito de Mama Huaco, aunque no la quisiera presentar más tarde, y de haber leído a Zárate, Garcilaso debe haberse inspirado de muchas otras fuentes.³³ Según él, los hechos que cuenta aquí ya no tenían nada que ver con los Incas o pueblos actuales andinos, ni con el calendario. En este sentido, el argumento de Guaman Poma está más cerca a la realidad andina. Este autor no niega el carácter calendárico y sacrificial del juicio de Cullic Chahua pero lo toma como una parábola, la primera vez en un contexto administrativo y la segunda como una historia moral. Conociendo sus fuentes andinas, e imbuido de la importancia que la fiesta del Corpus Christi tuvo

33. Garcilaso cita en este capítulo también a Blas Valera quien con ejemplos del piedemonte andino, de Colombia, Panamá y México exagera aún más. Dice:

«Si cautivan alguno en la guerra ... sabiendo que es hombre plebeyo y bajo le hacen cuartos Pero si es hombre noble se juntan los más principales con sus mujeres e hijos y, como ministros del diablo, le desnudan. Y, vivo, le atan a un palo Y con cuchillos y navajas de pederal le cortan a pedazos, no desmembrándole sino quitándole la carne de las partes donde hay más cantidad de ella.

Si al tiempo que atormentaban al triste hizo alguna señal de sentimiento ... con mucho menosprecio los echan en el campo o en el río. ... Pero si en los tormentos se mostró fuerte ... secan los huesos con sus nervios al sol y los ponen en lo alto de los cerros y los tienen y adoran por dioses y los ofrecen sacrificios».

Una edición francesa de Garcilaso del año 1737 (Garcilaso DE LA VEGA, 1737 libro 1, cap. 11) acompaña esta descripción con un grabado detallado y fiel por B. Picart «le Romain» (Figura 15 p. 235). Se ve a la víctima con las manos en alto, atadas al palo. En el suelo se ve una porra Tupinambá, mientras que un arco y unas flechas cuelgan del tronco de un árbol verde y que en el fondo se distingue una casa abierta (un techo sobre cuatro palos) con un cuerpo humano que parece colgar del techo. Quizás los Tupinambá no fueron la única fuente de inspiración sino también pueblos de Colombia. De más interés, sin embargo, es que la representación de la víctima parece inspirarse del suplicio de Marsias. Un hombre presente parece tocar la flauta de Pan, aunque en realidad come carne de la víctima. Según el texto no se usa el árbol para atar al prisionero; no obstante está muy presente en el dibujo. Las armas están allí en lugar de la flauta de Pan y la lira de Apolo cuelga de las ramas.

en la sociedad colonial, Guaman Poma se muestra un maestro en el «doble lenguaje y la equivocación» tal como lo fue, por ejemplo, Espinoza, descendiente de ex-conversos (YOVEL, 1989, p. 29-30; STRAUSS, 1988).

Presenté el material sobre la combinación de la fiesta cuzqueña —la reunión del Inca con sus súbditos— con la Española —Corpus Christi— dándole una dimensión histórica. Mientras al principio las dos fiestas eran celebradas una y otra, en las ciudades el Corpus ya pronto iba a dominar, forzando una reconsideración del sentido moral de la fiesta prehispánica. Garcilaso le dió a la primera un carácter diabólico. No así Guaman Poma. Quizá se inspiró todavía en costumbres y mitos que se habían mantenido vigentes fuera de los centros urbanos.

Conclusión

En el siglo XVI, el Corpus Christi fue la fiesta pública y civil más importante de España, igual que lo fue en el Cuzco prehispánico la fiesta de la cosecha y del nuevo año agrícola. En los dos casos tenemos una buena documentación de los festejos, aunque solamente un análisis detenido de toda la información pueda resolver el problema de como la combinación de ritos andinos y españoles fue realizada. Para Acosta, el elemento más importante de convergencia entre las dos fiestas fue lo de la comunión. Cristo fue ajusticiado como criminal, pero en el rito eucarístico los fieles comen el cuerpo y beben la sangre de Él. En el Cuzco podemos considerar como ritos de comunión: comer el *sanco*, comer la carne de cuatro llamas, soplar sus bofes en imitación del acto caníbal que Mama Huaco perpetró con los hombres originarios del valle del Cuzco, y beber la chicha producida con la Mama Sara «madre maíz» en honor de Mama Huaco como madre del maíz. Los cronistas del Cuzco no nos informan sobre un rito similar al de la Chutacara en Huarochirí



Fig. 15: El tormento de un preso (B. Picart, en Garcilasso 1737 p. 25).

donde sacrificaban a un prisionero que personificaba al primer antepasado de los antiguos conquistadores. En cierto modo, la suerte de Cullic Chahua lo reemplazó como tal. Beber con el Sol fue por su parte un acto de rebelión y el Inca le ajustició en forma ritual y calendárica: en forma de *capac hucha*, expresando *hucha* tanto la idea de «falta» como la de «obligación». Podemos considerar también bajo el punto de vista de la *capac hucha*, la opinión de Guaman Poma sobre la ejecución de Tupa Amaru por Toledo, y la de Inca Illescas por Rumi Ñahui. Toledo faltó a la comunión con su rey, sea Tupa Amaru sea Felipe II; Rumi Ñahui faltó a la comunión con su rey, sea Inca Illescas sea Atahuallpa. Fueron mundos al revés. La convergencia de la fiesta de Aymuray con la de Corpus Christi consistía en que, en una misma fecha, ponían el mundo de pie.

Obras citadas

- ACOSTA, José de. 1954. *Historia Natural y Moral de las Indias* (1590). Biblioteca de Autores Españoles, vol 73, Obras del Padre José de Acosta. Ed. P. Francisco de Mateos. Madrid: Atlas.
- Anónimo (1968) (1590). «Discurso de la sucesión y gobierno de los Yngas». En *Juicio de Límites entre el Perú y Bolivia*. Vol. 8 *Chunchos*. Lima
- Anónimo 1970 (s.d.), En Rostworowski, «Mercaderes del Valle de Chincha en la Epoca prehispánica: Un documento y unos comentarios», *Revista Española de Antropología Americana*. Vol. 5: 135-178.
- AGUSTINOS. 1992. *Relación de los Agustinos de Huamachuco*. Ed. Lucila Castro de Trelles, LXIII, 75. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. Fondo Editorial.
- BATAILLON, Marcel. 1960. «Un Chroniqueur Peruvien retrouvé: Rodrigo Lozano». *Cahiers de l'Institut des Hautes Etudes de l'Amérique Latine*, 1-25.
- 1963-64. Zarate ou Lozano? *Caravelle. Cahiers du Monde Hispanique et Luso-Brazilien* 1-3:11-28.
- BERNSTOCK, Judith E. 1987. «Guercino's Et In Arcadia Ego and Apollo Flaying Marsyas», *Studies in Iconography* 11:137-183.
- BERTONIO, Ludovico. 1984. *Vocabulario de la Lengua Aymara* (1609). Ed. Albo, Xavier; Layme, Felix. Cochabamba: CERES.
- BURGER, Richard L. 1992. *Chavin and the Origins of Andean Civilization*. London: Thames and Hudson.

- CASTRO, Cristobal de, y Diego DE ORTEGA MOREJÓN. 1936. «Relación y declaración del valle de Chíncha (1558)». *Quellen zur Kulturgeschichte des präkolumbischen Amerika*. Stuttgart: Strecker und Schröder Verlag. 217-262.
- CIEZA DE LEON, Pedro de, 1967. *El Señorío de los Incas* (2a parte de la Crónica del Perú) (1554). Introducción de Carlos Aranibar. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- COBO, Bernabe. 1956. *Historia del Nuevo Mundo* (1653). Madrid: Atlas. Biblioteca de Autores Espanoles, vol. 92.
- DUVIOLS, Pierre. 1964. «La Historia del Descubrimiento y de la Conquista del Perú». *Annales De La Faculte Des Lettres D'Aix*, 151-155.
- 1966. Estudio biobibliográfico. En *Dioses y Hombres de Huarochirí. Narración Quechua recogida por Francisco de Avila*. Lima.
 - 1966. «La Visite Des Idôlatries De Concepción De Chupas (Perou, 1614)». *Journal de la Société des Americanistes* (París) 2:497-510.
 - 1973. «Huari y Llacuaz. Agricultores y Pastores. Un Dualismo prehispánico de Oposición y Complementaridad». *Revista del Museo Nacional* 39: 153-191.
 - 1986. *Cultura Andina y Represión. Procesos y Visitas de Idolatrías y Hechicerías, Cajatambo, siglo XVII*. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos «Bartolome de las Casas».
- ESTETE, Miguel de. 1968. *Noticia del Peru* (± 1535). En Biblioteca Peruana, Primera Serie, Tomo I. Lima: Editores Técnicos Asociados S.A.
- FEELEY-HARNIK, Gillian. 1981. *The Lord's Table. Eucharist and Passover in early Christianity*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- FEHL, Philipp. 1968. Realism and Classicism in the Representation of a Painful Scene: Titian's «Flaying of Marsyas» in the Archiepiscopal Palace at Kromeriz. In *Czechoslovakia Past and Present. Essays on the Arts and*

- Sciences*. Vol. II, ed. Miloslav REHCIG Jr., 1387-1415. The Hague, París: Mouton.
- GARCILASO DE LA VEGA, Inca. 1991. *Comentarios Reales de los Incas* (1609) 2 vols. Ed. Carlos Aranibar. Lima: Fondo de Cultura Económica.
- GARCILASSO DE LA VEGA, l'Ynca. 1737. *Histoire des Yncas Rois du Perou*. Amsterdam: Jean Frédéric Bernard.
- GONZÁLEZ HOLGUÍN, Diego. 1989. *Vocabulario de la Lengua General de todo el Perú llamada Lengua Qquechua o del Inca* (1608). Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- GRAVES, Robert. 1955. *The Greek Myths*. Baltimore, Maryland: Penguin Books.
- GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe. 1987. *Nueva Crónica y Buen Gobierno* (1574). Eds. John V. Murra, Rolena Adorno y Jorge L. Urioste. Madrid: Historia 16.
- HUERTAS VALLEJOS, Lorenzo. 1981. *La religión en una sociedad rural andina* (siglo XVII). Ayacucho: Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.
- JANSSENS DE BISTHOVEN, Aquilin. 1983. *Musee Communal des Beaux-Arts (Musee Groeninge) Bruges*. Brussels: Centre National de Recherches 'Primitifs flamands' A.C.L.
- Jesuita Anónimo. 1968. «Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Pirú». En *Crónicas Peruanas de Interés Indígena*. Ed. Francisco ESTEVE BARBA. 151-190. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid: Atlas.
- KUNZLE, David. 1978. World Upside Down: The Iconography of a European Broadsheet Type. In *The Reversible World. Symbolic Inversion in Art and Society.*, ed. Barbara A. BABCOCK, 39-94. Ithaca and London: Cornell University Press.
- LEVILLIER, Roberto. 1940. *Don Francisco de Toledo, Supremo organizador del Perú, 1515-1582*. Vol.2. *Sus informaciones sobre los Incas* (1570-1572). Buenos Aires.

- MEDINA, José Toribio. 1904-7. *La Imprenta en Lima, 1584-1824*. Santiago de Chile.
- MACCORMACK, Sabine. 1991. *Religion in the Andes. Vision and Imagination in Early Colonial Peru*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- MOLINA, Cristobal de. 1989. *Fábulas y Mitos de los Incas (1574)*. Ed. Henrique Urbano. 47-134. Madrid: Historia 16.
- MOLINIÉ, Antoinette. 1993. «Une mémoire crucifié». En *Mémoire de la Tradition*. Aurore BECQUELIN, Antoinette MOLINIÉ, eds. Nanterre: Société d'Ethnologie.
- MURÚA, Martín de. 1946. *Historia del Origen y Genealogía Real de los Reyes Incas del Perú (1590)*. Ed. C. Bayle. Madrid: CSIC, Instituto Santo Toribio de Mogrovejo.
- 1964. *Historia General del Perú (1613)*. Ed. M. Ballesteros Gaibrois. Madrid.
- PLATT, Tristan. 1987. «The Andean Soldiers of Christ, Confraternity Organization, the Mass of the Sun and regenerative Warfare in rural Potosi (18th-20th centuries)». *Journal de la Société des Americanistes*. 73:139-191.
- POLO DE ONDEGARDO, Juan. 1981. Los Errores y Supersticiones de los Indios sacadas del Tratado y Averiguación que hizo el Licenciado Polo. En *Juan GUILLERMO DURAN: El Catecismo del III Concilio Provincial del Lima y sus Complementos Pastorales (1584-1585)*. 457-478. Buenos Aires: Editorial «El Derecho».
- 1990. «Notables Daños de no Guardar a los Indios sus Fueros [1571]». En *El Mundo de los Incas*, ed. Introducción: Laura Gonzalez y Alicia Alonso, 173. Madrid: Historia 16. (publicado anteriormente por H. H. Urteaga y C. A. Romero, 1916).
- POPHAM, A. E. 1971. *Catalogue of the Drawings of Parmigianino. In three volumes completely illustrated*. New York and New Haven and London: The Pierpont Morgan Library and Yale University Press.

- RANDALL, Robert. 1982. «Qoyllur Rit'i, an Inca Fiesta of the Pleiades». *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines*. (Lima, Perú) 11 (1-2):37-81.
- ROMANO, Giulio. 19896. *Giulio Romano* (Catálogo). Ensayos de Ernst H. Gombrich, Manfredo Tafuri, Sylvia Ferino Pagden, Christoph L. Frommel, Konrad Oberhuber, Amedeo Belluzzi y Kurt W. Forster, Howard Burns. Sergio Plano, redacción. Milano: Electa.
- ROWE, John Howland. 1967. «What Kind of Settlement was Inca Cuzco?» *Ñawpa Pacha*. 5:59-76.
- SEGOVIA, Bartolomé de. 1968. *Relación de muchas cosas acaescidas en el Perú*. (en esta edición atribuida a Cristóbal de Molina, el Almagrista). En Biblioteca de Autores Españoles, vol. 209. Crónicas Peruanas de Interés Indígena. Edición y estudio preliminar de Francisco Esteve Barba. 56-96. Madrid: Atlas.
- STAMPFLE, Felice. 1991. *Netherlandish Drawings of the fifteenth and sixteenth centuries and Flemish Drawings of the seventeenth and eighteenth Centuries in the Pierpont Morgan Library*. New York and Princeton, New Jersey: The Pierpont Morgan Library and Princeton University Press.
- STRAUSS, Leo. 1988 (1952). *Persecution and the Art of Writing*. Chicago: The University of Chicago Press.
- TAYLOR, Gerald. 1987. *Ritos y Tradiciones de Huarochirí. Manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII*. Ed. Versión paleográfica, interpretación fonológica y traducción al castellano por Gerald Taylor. Estudio biográfico sobre Francisco de Ávila de Antonio Acosta. Lima: Instituto de Estudios Peruanos. Instituto Francés de Estudios Andinos.
- TIERNEY, Patrick. 1989. *The Highest Altar: Unveiling the Mystery of Human Sacrifice*. New York: Penguin.
- TOLEDO, Don Francisco de. Ver: LEVILLIER.
- VAN DE GUCHTE, Maarten. 1992. «Invention and Assimilation. European engravings as models for the drawings

of Felipe Guaman Poma de Ayala». En *Guaman Poma de Ayala. The Colonial Art of an Andean Author*. This publication accompanies an exhibition organized by the Americas Society and curated by Mercedes Lopez-Baralt, 92-109. New York: Americas Society.

VERY, Francis George. 1962. *The Spanish Corpus Christi Procession: a literary and folcloric study*. Valencia.

WILSON CHEVALIER, Kathleen. 1985. «Introduction et texte du catalogue». En *Fontainebleau et l'estampe en France au XVIe siecle. Iconographie et contradictions*. Nemours: Le Cahateau-Musee Ville de Nemours.

YOVEL, Yirmiyahu. 1989. *Spinoza and other Heretics. The Marrano of Reason*. Princeton: Princeton University Press.

ZÁRATE, Agustín de. 1968. *Historia del Descubrimiento y Conquista del Perú (1555)*. Biblioteca Peruana, Primera Serie. Tomo II. Lima: Editores Técnicos Asociados S.A.

– 1968. *The Discovery and Conquest of Peru (1555)*. Ed. J. M. Cohen. Baltimore: Penguin.

ZUIDEMA, R. Tom. 1973. «Kinship and ancestorcult in three Peruvian communities: Hernandez Principe's account of 1622 (republicado en Zuidema 1989 pp. 117-143)». *Bulletin de l'Institut Français des Etudes Andines*. (Lima) 2 (1):16-33.

– 1989a. *Reyes y Guerreros. Ensayos de Cultura Andina*. Lima: Fomciencias.

– 1989b. «The Moieties of Cuzco». En *The Attraction of Opposites. Thought and Society in the Dualistic Mode*, ed. Maybury Lewis, David y Uri Almagor. 255-275. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

– 1990. «At the Kings Table. Inca Concepts of Sacred Kingship in Cuzco». En *Kingship and the Kings*. Ed. Jean-Claude Galey. London: Harwood Academic Publishers. pp. 253-78.

– 1991a. «Guaman Poma and the Art of Empire: Toward an Iconography of Inca Royal Dress». In *Transatlantic*

Encounters. Europeans and Andeans in the Sixteenth Century., ed. ANDRIEN, Kenneth J. and ROLENA Adorno, 151-202. Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press.

- 1991b. «Batallas Rituales en el Cuzco Colonial». En *Cultures et Sociétés, Andes et Meso-Amerique. Mélanges en hommage a Pierre Duviols*. 2 volumes., ed. Raquel Thiercelin, vol. II, 811-834. Aix-en-Provence: Publications de l'Université de Provence.
- 1992. «El Encuentro de los Calendario Andino y Español». En *Los Conquistados. 1492 y la Poblacion Indígena de las Americas*, ed. Heraclio BONILLA, 297-316. Quito, Ecuador: Tercer Mundo editores, FLACSO.
- 1993. «De la Tarasca a Mama Huaco. La Historia de un Mito y Rito Cuzqueño». En *Religions des Andes et Langues Indigènes Équateur - Pérou - Bolivie avant et après la Conquête Espagnole*. Actes du Colloque III d'Études Andines. Ed. Pierre DUVIOLS. Aix-en-Provence: Publications de l'Université de Provence.
- MS. *The Inca Calendar*.