



ACTAS DEL IV CONGRESO INTERNACIONAL

# ETNOHISTORIA

TOMO II

AS

## Capítulo 35

FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS



PONTIFICIA  
UNIVERSIDAD  
CATÓLICA DEL PERÚ  
FONDO EDITORIAL 1998

*Actas del IV Congreso Internacional de Etnohistoria. Tomo II*

Copyright © por Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Av. Universitaria, Cuadra 18 s/n., San Miguel. Lima, Perú. Tlfs. 460-0872 y 460-2291 - 460-2870 Anexos 220 y 356.

*Derechos reservados*

ISBN - 9972-42-133-3

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

Impreso en el Perú - Printed in Perú.

## Relaciones costa sierra a través de la memoria oral andina

Liliana Regalado de Hurtado  
Pontificia Universidad Católica del Perú

En el presente trabajo pretendemos mostrar como, en la tradición oral andina que recogieron los españoles en los siglos XVI y XVII, subyace la representación de una conflictiva relación entre las regiones costa-sierra cuyo punto de partida parece ser una noción de diferenciación. Esta última tendría que ver no sólo con distinciones geográficas, sino también con las variadas formas de configuración de los espacios socialmente organizados, tradiciones culturales disímiles (significadas en la existencia de economías con matices importantes de diferenciación) y la existencia de divinidades particulares de carácter regional o local cuyo accionar -según la mitología andina- estableció en tiempo de los orígenes las especificidades de cada uno de los ámbitos mencionados.

De otro lado, en la documentación colonial se suele distinguir permanentemente entre las culturas y poblaciones serranas y las de los llanos y, sólo cuando se hace referencia al Tawantinsuyu (que los españoles entendieron a su manera, como una organización política de corte imperial) se llega a establecer una identidad entre ambas, vale decir que los españoles se refieren ellas como una sola realidad. Veamos algunos ejemplos:

*"Esta tierra del Perú, según lo que yo pude entender, procurando saberlo con diligencia porque, como entre ellos no se usaba letras, las cosas de su antigüedad es dificultoso saberlas, fue habitada por dos maneras de gente; la una que vivía en los llanos y adorava a uno que esta gente llamava Pachacama (...)y éstos*

*de los llanos vivieron debaxo de señores particulares antes que los sojuzgasen los predecesores de Guayna Cava. Y la otra gente serrana, que habitaba la sierra vivió ansi mesmo, antes que fuesen sojuzgados por los predecesores delo dicho Guayna Cava, debaxo de particulares caudillos, haciéndose unos a otros continua y gran guerra..."* (Gasca [1556] 1976: 46-49)

*"... no había ley ni se hallara en yungas ni serranos mas quel curaca que era de guaranga..."* (Castro y Ortega Morejón en Crespo 1974: 100)

¿Debiéramos considerar entonces que la distinción costasierra a la que nos referimos obedeció, en principio, a un punto de vista hispano formulado apenas iniciada la conquista y colonización de los Andes, tal como lo demuestra la apreciación de don Pedro de la Gasca? En todo caso, ese juicio hecho por los recién llegados parte indudablemente de una elemental observación de la realidad y más tarde dicha opinión se consolida apareciendo en diferentes documentos, sobre la base de antiguos modelos de origen medieval que formaban parte del bagaje cultural de los españoles como a su experiencia en otras partes de América; de tal suerte que se llega a estimar que los hombres de las tierras bajas y calientes serían menos "civilizados" que los de las zonas altas. Detrás de todo ésto se encuentra una noción de alteridad que básicamente configura al "otro" (las sociedades andinas en este caso) a partir de referentes culturales (occidentales). Trátase así de una experiencia de comunicación entre europeos y americanos signada por una relación de conquista y dominación<sup>1</sup>.

A pesar de ello, la propia historiografía colonial no llegó a substraerse a la penetración en sus páginas de criterios y paradigmas andinos; para el caso específico que estamos estudiando, también desde la literatura se ha llamado permanentemente la atención sobre este aspecto, indicándose que en los escritos coloniales se

---

1 Nos referimos fundamentalmente a los planteamientos de Todorov 1987

*"...retoma la idea de una discontinuidad geográfico-cultural entre la Sierra y la Montaña, dominio de los indomables Antis, pero la absolutiza y la extiende a otras áreas culturales, siguiendo una lógica tal vez más generalizada en el mundo andino de asociación de "jungas" y "antis". (Poupeney Hart 1994: 4-5)*

En efecto, hay que tomar en cuenta que en los escritos coloniales al tocar los temas que se referían a la realidad andina no siempre obró de manera absoluta el punto de vista occidental y, por lo general, aunque con dificultad, es posible distinguir en mayor o menor grado entre los criterios occidentales y los propiamente andinos. Así pues, buscaremos la manera de indagar acerca de los elementos andinos de esta disyunción sierra-llanos o yungas-serranos a la que aluden constantemente los documentos del siglo XVI.

Como punto de partida vamos a considerar el efectivo y ancestral predominio de las organizaciones políticas serranas durante los períodos de unificación panandina, situación esta última que se estaba repitiendo al momento del arribo de los españoles a los Andes, debido al predominio inca cuyo núcleo era el Cuzco, centro a partir del cual se alcanzaba a ejercer control hasta las zonas bajas en el litoral del Pacífico.

De todas formas hay que tener presente que Cuzco y la región del Titicaca eran zonas económicamente independientes (Alcina, 1993: 11), y que la expansión de su poder, sobre zonas geográfica y culturalmente diferentes con niveles importantes de autosuficiencia, puede haber derivado en el énfasis de una oposición, característica, además, del pensamiento andino. En las siguientes líneas analizaremos más estos planteamientos.

## **1. Las bases ideológicas y religiosas**

La preponderancia que acabamos de mencionar aparece significada básicamente de dos maneras: Primero, en la memoria oral que señalaba, en términos ideológicos, la disposición

de un cosmos establecido por divinidades panandinas que tuvieron origen y actuaron en las tierras altas de los Andes para, a partir de allí, organizar las regiones costeras. Segundo, en documentos coloniales de clara inspiración andina, como por ejemplo la *Instrucción* del Inca Titu Cusi Yupanqui. Este escrito de 1570, que en buena medida refleja una opinión cuzqueña, constituye un testimonio valioso para escudriñar la ideología incaica, debido a que, entre otras razones, fue confeccionado para mostrar el punto de vista de la élite de los incas sobre diversos asuntos relacionados con la época de instalación de los españoles en los Andes. El texto, sin embargo, contiene información importante sobre algunas cuestiones relativas al mundo andino de aquel entonces.

Centrando en primer lugar nuestro análisis en el estudio de este documento, podemos decir que en la llamada *Instrucción de Titu Cusi* es muy fácil advertir una idea negativa acerca de los hombres de la costa, a través de términos y conceptos despectivos. En efecto, para el Inca Titu Cusi los hombres de la costa, específicamente la población tallán, a la cual se menciona bajo la genérica denominación de "yunga", no sólo es *distinta* sino *despreciable*, adjudicándosele por ello graves vicios y defectos.

Es cierto que tal desprecio -conforme lo consignan algunos escritos del siglo XVI- debiera asociarse en primera instancia a situaciones concretas ligadas a hechos derivados de la conquista española como sería por ejemplo el primer contacto de Pizarro y su gente con los habitantes de las tierras calientes aledañas al mar y la desinformación que por parte de ellos padeció el Inca Atahualpa. En efecto, Titu Cusi se refiere despectivamente a los tallanes cuando cuenta que fueron ellos quienes con sus equivocadas informaciones lo indujeron al error:

*"[Manco Inca] tubo nueva por çiertos mensajeros que vinieron de allá [Cajamarca] de un hermano suyo, mayor aunque bastardo, llamado Atauallpa, y por unos yndios yungas tallanas que residen en la orilla del Mar del Sur, quinze o beynte leguas del dicho Caxamallca, los quales dezian que abian bisto llegar a*

su tierra ciertas personas muy diferentes de nuestro avito y traje que parecían viracochas..." (Titu Cusi Yupanqui [1570] 1992: 5 y 8)

Esta versión siguió circulando en el siglo XVII y es así como fray Diego de Molina narra lo siguiente:

*"...estando los pescadores del Inca tendiendo sus redes, vieron venir una nao de españoles, admirándose de ver la máquina yendo a dar noticias al Inca del prodigio le dixeron: poderoso señor, has de saber que hemos visto una gente extraordinaria, blancos, rubios y barbados, y que a modo de nuestros carneros traen otros animales grandes; también traen otros con cuernos[...] Comunicó el inca con los de su consejo la embajada de los pescadores y les dixo: Verdaderamente, según lo que estos dicen, esa gente que viene es grandiosa y digna de ser servida, porque por las señas son diferentes de nosotros, y sin duda son hijos de nuestro gran Viracocha..."* (Molina, fray Diego de [1649] 1928: 63)

De otro lado, pareciera que desde un punto de vista andino y particularmente cuzqueño, ser distinto equivalía a "extraño", vale decir, ajeno a la propia cultura, aún cuando la disyunción no excluya la complementariedad. En el texto que se atribuye a la inspiración de Titu Cusi advertimos una sutil distinción entre los "yungas tallanes" y los "mensajeros" que vienen de parte de Atahualpa. Para referirse a los primeros se acude a una doble diferenciación de localización y de etnia: es decir, yungas o "habitantes de las tierras calientes" y tallanes o gente de "otra cultura y organización"; en cambio, a los otros pobladores del Ande que aparecen mencionados en la cita se los caracteriza simplemente como "mensajeros de Atahualpa", vale decir, que en ese caso no se consideran cuestiones culturales o de ubicación geográfica sino de otra índole (función y adscripción política en relación con un miembro de la élite incaica), situación que, aunque delicada, sin embargo no los colocaría en la condición de extraños sino todo lo contrario, como miembros allegados a la élite.

Apuntando a los aspectos ideológicos del problema, es conveniente indicar que, para entender las razones que llevaron a plasmar en los documentos un antagonismo tan abierto entre los hombres que vivían al pie del mar y los habitantes de altura, debe considerarse que los españoles recogieron de manera fundamental una tradición oral predominantemente cuzqueña que planteaba la presencia inca como ordenadora de un cosmos y que, por lo tanto, llevó a los hispanos a entender que la civilización andina tuvo su nacimiento en la organización cuzqueña cuyos núcleo se ubicaba precisamente en la zona alta de los Andes, imponiendo una organización compleja de exclusivo origen serrano sobre las anteriores y, permanentemente desarticuladas, sociedades costeñas que los cronistas solían calificar como simples "behetrías".

Sin embargo, en varios de esos documentos se advierte una oposición dual: arriba/abajo característica del pensamiento andino. Poupenny Hart ha indicado que en *Los Comentarios Reales* del Inca Garcilaso se plasma una oposición que privilegia a los pueblos de la sierra (los de arriba) con respecto a los de la costa y la montaña (los de abajo), cuestión que ya se perfilaba en la *Instrucción* de Titu Cusi, quien manifestó su desprecio hacia pueblos de abajo, con sus yungas tontos y de poco fiar como sus antis antropófagos (Poupenny Hart 1994: 5-7).

A diferencia del sentido que los españoles confirieron a la alteridad, en el pensamiento andino la idea de complementariedad se constituyó, junto con la noción de oposición, en un principio fundamental de su cosmovisión, siendo necesarios el uno al otro en la búsqueda del ideal de equilibrio o armonía del cosmos y ordenación, que determinan una particular comprensión de la realidad. Estos criterios básicos servirán para configurar la manera en que se llega a entender al otro desde la óptica andina.

*"Sin embargo, el corte entre los mundos no era radical: los yungas son consultados como fuente de información juzgada como digna de consideración por el Inca, los Antis actúan como fieles aliados, y sobre todo, la ida del Inca hacia el Antisuyu se*

*puede leer como movimiento hacia una alteridad reconocida como tal, subrayada (señalada por la antropofagia), irreductible pero aceptada, y aun, tal vez, deseada como fuente de esperanza, como retorno vivificante, en un esquema que nos aleja por cierto del tratamiento occidental de la alteridad cultural".* (Poupeney Hart 1994: 7).

La diferenciación resulta necesaria cuando se trata de hacer identificaciones y establecer identidades. Debe tomarse en consideración que la existencia del Tawantinsuyu supone una sacralización del espacio ordenado por la divinidad y conservado por las autoridades, en particular debido a sus funciones religiosas. El espacio andino (con todo lo que contiene) debe ser entonces entendido como una "geografía sagrada" en la que destacan los opuestos-complementarios constituidos por los suyus.

En cuanto al aspecto religioso, la situación no es menos compleja; debe considerarse una primera y clara diferenciación en relación a la existencia de dos grandes divinidades Wiracocha y Pachacámac:

*"Son divinidades similares, a la vez que claramente diferenciables; ambas están en el cielo, o "fuera de este mundo", Wiracocha es el dios que está "...en los fines del mundo..." como señala el conocido Cristóbal de Molina, autor de una Relación de las fábulas y ritos de los Incas, escrita hacia 1575. Pachacámac se hunde en el mar (¿también un "fin del mundo"?) como relata el agustino fray Antonio de la Calancha. De alguna manera, es claro que Wiracocha es un dios de los fenómenos meteorológicos, pues hace llorar fuego del cielo, mientras Pachacámac es una divinidad ctónica, del subsuelo, productora de los terremotos" (Pease, 1982: 14)*

El carácter opuesto de estos dioses los hace a su vez complementarios y, a pesar de la expresa diferenciación, se observa con claridad -como lo apunta Pease- su similitud, pues ambas divinidades ordenan el mundo para ubicarse luego en sus confines; Wiracocha se relaciona con los fenómenos meteorológi-

cos y Pachacámac con los del subsuelo. Al respecto, no hay que olvidar que en la cosmovisión andina las oposiciones no están reñidas con la complementariedad y por lo tanto tampoco eliminan ciertas similitudes.

El espacio en el que se mueve el dios Pachacámac es el que está directamente asociado con el mar, y los héroes (hombres y mujeres) a los cuales la tradición oral confiere tareas ordenadoras (o "civilizadoras") tienen por lo general en el mar el término de sus afanes. Tales los casos de Tumbé y Guayanay, quienes en la tradición referida por el cronista Anello Oliva aparecen actuando en un espacio directamente vinculado al mar y el extremo de la costa norte. Tenemos asimismo a Cavillaca en la costa central, en la versión recogida por Ávila o la que se refiere a Nailamp en la misma costa norteña conforme a la tradición que recogiera Cabello de Balboa, por citar algunos ejemplos.

La oposición entre las poblaciones de la costa y la sierra parece representarse en el antagonismo de los dioses. Así por ejemplo, en la versión sobre las cuatro edades contenida en la tradición de Huarochirí se mencionan huacas como Yana[na]mca Tutañamca y Huallallo, que aparecen vinculadas a la población yunga que habita en el territorio de la costa central, espacio que, sin embargo, está directamente asociado a la sierra, representada en este caso por el dios Pariacaca, quien resulta finalmente vencedor.

Los dioses de la costa, según su propia tradición oral, tienen una actuación que se inscribe en la configuración de cosmos anteriores a la aparición de divinidades panandinas de origen serrano, quienes a su vez realizan ordenaciones posteriores a partir de su desenvolvimiento en escenarios de altura conforme a la mitología que predominaba en vísperas de la presencia hispana en los Andes. Es el caso de la tradición oral recogida por Ávila en Huarochirí.

Sin embargo, otras versiones se mantuvieron evidentemente en vigor en la costa pese al predominio inca en la región

y, debido a la citada persistencia, pudieron ser recogidas por los cronistas. Dichas tradiciones orales nos remiten a dioses y héroes de neto origen costeño, tal es el caso de Naylamp, héroe convertido en dios cuya mitología toma como referentes diferentes elementos culturales propios de sociedades distintas a las serranas que más bien pudieron haber servido de modelo a las organizaciones de altura.

Por ejemplo, en la versión que recogió Cabello de Balboa y que da cuenta del origen de Chimú, se proyecta la imagen de una estructura política dispuesta en torno a un gobernante mayor. Las funciones parecen bastante bien establecidas y la riqueza y el poder de Naylamp se expresan de varias maneras destacando las siguientes:

- 1) Origen (costa norte)
- 2) Dominio fluvial y marítimo (gran flota de balsas),
- 3) Numerosas mujeres en calidad de "concubinas" además de una "mujer principal". Si consideramos, en líneas generales el importante rol de las mujeres en la estructuración del parentesco andino debemos tener en cuenta el hecho de que la relación del gobernante con numerosas mujeres indican los alcances de su poder en términos de numerosas relaciones sociales. Criterio que queda demostrado a lo largo del relato,

"Quedo con el Ymperio y mando de el muerto Naylamp, su hijo mayor Cium el qual casó con una moza llamada Zolzolñi; y en esta y en otras concubinas tubo doce hijos varones que cada uno fue padre de una copiosa familia..."  
(Cabello Balboa [ ] 1951: 329,

- 4) Enorme séquito (en calidad de seguidores) y miembros de una importante "corte" cuyos integrantes tenían funciones específicas que son presentadas por el cronista como servicios recibidos por el soberano: andero, cocinero, trompetero, etc. tratándose en todo caso de actividades de carácter ritual.

“...Pita Zofi que era su trompetero ó Tañedor de unos grandes caracoles, que entre los Yndios estiman en mucho, otro Ñinacola que era el que tenía cuidado de sus andas y Silla, y otro Ñinagintue a cuio cargo estaua la vevida de aquel Señor a manera de Botiller, otro llamado Fongasigde que tenía cargo de derramar polvo de conchas marinas en la tierra que su Señor auia de Pisar, otro Occhocalo era su Cocinero, otro tenía cuidado de las uncciones, y color con que el Señor adornava su rostro, a este llamauan Xam muchec tenía cargo de bañar al Señor Ollopcopoc, labrava camiseta y ropa de plumas, otro principal muy estimado de su Príncipe llamado Llapchiluli...” (Cabello Balboa Op. cit.: 327).

Debe destacarse que la actuación de dioses y héroes quedan asociadas a espacios diferenciados y opuestos, los mismos que deben ser entendidos, como se ha dicho, en términos de “geografías sagradas” y asimismo que el predominio incaico que adquiere un carácter panandino, sin eliminar las distinciones ni abolir las tradiciones del ámbito costeño, tiende a lograr un interconexión p síntesis tal que lleva a la unificación de dicha memoria oral.

De esta forma encontramos que en unas y otras se plantea la idea de un espacio vinculado en una unidad mayor como la que se desprende de la noción de Tawantinsuyu (el mundo conocido) o el espacio ceremonial y social correspondiente a la época de la hegemonía inca en los Andes (el “cosmos” organizado por los gobernantes cusqueños). Así, junto con la preponderancia inca encontramos que divinidades como Wiracocha aparecen ordenando el mundo desde el altiplano hasta la costa pero es la divinidad solar, correspondiente a la etapa del desarrollo o expansión inca quien alcanza al espacio del litoral del Pacífico, “venciendo” a las divinidades de la costa, situación que se observa por ejemplo en la mitología de la costa en la pugna entre Pachacámac y el Sol, según información recogida por Calancha (Calancha, [1638] Lib. II, cap. XIX: 412-414).

Estamos considerando de esta forma a la dualidad como

categoría esencial para entender la realidad por los hombres andinos. Desde la perspectiva de los gobernantes del Cuzco, que podríamos considerar un punto de vista "serrano", la costa y sus habitantes significan un extremo opuesto que marca en la diferenciación la existencia de la propia identidad. Estando en situación privilegiada o de dominio, las sociedades de altura se ubican así como *hanan* respecto a las de las zonas bajas quienes a su vez serían *hurin*.

*"En general las connotaciones que se otorgaba a los grupos étnicos selváticos fueran Chunchos, Antis u otros, se refieren a una marginalidad, una asocialidad. Serían los seres por antonomasia opuestos a la cultura, a lo social. Lo que aquí se remarcaría más aún por qué en este caso, van desnudos (con todo lo que ello implicaría además en cuanto a elementos en juego de los textiles), no pertenecen siquiera a una "nación" identificable por su ropaje". (Martínez 1994, VI: 168-169).*

La trayectoria de Wiracocha y sus ayudantes marcará asimismo las diferencias y la oposición entre costa y sierra; otro tanto sucederá con Pariacaca. Según la versión que recogiera Sarmiento de Gamboa, Wiracocha se desenvuelve por las zonas altas, particularmente del sur andino: Collao y Cuzco (lugares que se constituirán en una zona "intermedia") para finalmente perderse en el mar. En cambio, sus colaboradores se mueven hacia el este y el oeste respectivamente, en espacios que toman como referentes la selva o montaña y la costa del Pacífico:

*"Y los dichos criados suyos, obedeciendo el mandamiento de Viracocha, dispusiéronse al camino y obra, el uno fue por la sierra o cordillera que llaman de las cabezadas de los llanos, sobre el Mar del Sur, y el otro por la sierra que cae sobre las espantables montañas que decimos de los Andes, situada al levante del dicho mar. Por estas sierras iban caminando y a voces altas diciendo: "¡Oh vosotros, gentes y naciones, oid y obedeced el mandato del Ticci Viracocha Pachaya[chá]chic, el cual os manda salir, multiplicar y hinchar la tierra!". Y el mismo Viracocha iba haciendo lo mismo por las tierras intermedias de sus dos criados..." (Sarmiento de Gamboa [1572] 1947: 109).*

Según la versión anterior, las vertientes oriental y occidental de los Andes se conformarán como espacios opuestos entre sí pero *secundarios* respecto al centro, ordenado directamente por el dios Wiracocha.

Existen además otros elementos de diferenciación. En la tradición oral de Huarochirí por ejemplo, la pugna entre Cuniraya y Cavillaca marca la separación de dos espacios señoreando en el mar las diosas femeninas y en tierra (alturas) el dios masculino Cuniraya Wiracocha.

En tal sentido la "costa", sus poblaciones, dioses y gobernantes serán concebidos desde el punto de vista "serrano" como antagonistas, constituyéndose como un mundo u ordenamiento anterior y distinto; por lo mismo, se entiende como una virtualidad que amenaza a la nueva disposición del mundo (y las sociedades) establecida por los incas.

Este criterio se aplicaba también a la inversa, lo que a nuestro juicio queda demostrado en la versión que en el siglo XVII recogió Anello Oliva (Oliva [1630] 1895, Capítulo II del Libro Primero: 46-50) en la cual la tradición que captaron inicialmente los españoles en el siglo anterior se muestra modificada, de tal suerte que el origen del predominio incaico y la existencia del llamado Tawantinsuyu se asocian a la presencia de héroes y gobernantes procedentes de los extremos de la costa norte en el relato que en otra oportunidad llamamos el mito de los hijos de Atau (Regalado, 1983).

## 2. Los fundamentos políticos y económicos

Es perfectamente comprensible que las distinciones y las pugnas se establecieran también sobre la base de la existencia de economías diferentes, en regiones que poseían sus propias particularidades geográficas, de clima y medio ambiente. No debemos olvidar al respecto que con el mismo término "yunga" se denominaban a las "tierras calientes", no sólo las del litoral marino sino también a las que se hallaban a mayor

altura. Por extensión el término fue aplicado a sus pobladores. Tal es el caso de las tierras que se ubicaban en la actual Santa Cruz de la Sierra (Bolivia). En esos lugares las condiciones del clima determinaban la facilidad de desarrollar cultivos que, como la coca, resultaban excedentes de enorme valor para la economía andina en general y en particular para los incas.

La pugna por el control del espacio y la hegemonía política (sobre todo por la presión de los pueblos serranos sobre la costa) y aún de "identidades culturales" disímiles es otro criterio a considerar para entender los conflictos y las diferenciaciones entre costa y sierra; aún así, debemos admitir que es posible hablar, en líneas generales, de un sólo universo cultural que hacía indispensable la oposición de ambos mundos según los moldes de la cosmovisión andina.

Fueron abundantes las diferencias culturales, aunque muchas veces éstas parecen mínimas ante nuestros ojos puesto que se trata de distinciones de matiz de un mismo patrón cultural. Por citar un ejemplo mencionado por Gareis al referirse a los hechiceros, notamos que los de la sierra actuaban individualmente y los *cauchu* de los llanos no sólo se reunían en juntas nocturnas sino que formaban organizaciones fijas de estructura jerárquica signada por una disciplina militar (Gareis 1993: 602-603)

Volviendo a las distinciones económicas y de organización, hay que hacer notar que la articulación de las organizaciones serranas se produjo sobre la base de un esquema vertical, mientras que en las zonas del litoral ésta se estructuró valle a valle, de manera horizontal. La oposición de ambos universos culturales y la pugna entre ellos se tornan, según parece evidente, en una actitud despectiva de los cuzqueños frente a las poblaciones costeñas, que por lo demás se presentan como poderosas en su medio y con una economía ordenada de manera distinta. Será nuevamente Titu Cusi quien exprese esta opinión:

*"Peores sois [los españoles] que los yungas, los cuales por un*

*poquito de plata mataran a su padre y a su madre y negaran todo lo del mundo". (Titu Cusi Yupanqui Op. cit.: 34)*

En líneas generales, podríamos considerar que las sociedades de la costa, amén de ser altamente jerarquizadas, situación en la que no diferían de las serranas, parecieron basar sus relaciones sociales y económicas en criterios apoyados menos fuertemente en el parentesco<sup>2</sup> y mucho más en un "pragmatismo" vinculado a las relaciones valle a valle, fundadas a su vez en la producción artesanal, en la construcción y en el uso de canales de irrigación, caminos y establecimientos. Con una economía que complementaba muy bien la agricultura con actividades extractivas y manuales especializadas, pueden haber sido entendidas demasiado distintas por los hombres que se afincaban en las zonas altas que dependían más señaladamente de la actividad agrícola y para quienes la búsqueda de espacio vertical para cultivar era de especial importancia.

Si por lo demás, el orden inca plasmaba una "oposición" real e ideológica respecto al orden Wari, su inmediato antecesor, y los de Chimú o Chincha, sus contemporáneos, debemos entender la existencia de un conflicto que se explica por sí sólo en términos económicos cuando advertimos que Wari, Chimú y Chincha tienen algo en común: el peso otorgado en dichas organizaciones al intercambio de manufacturas.

A pesar de todo, en las informaciones ofrecidas por los españoles que tuvieron oportunidad de ver el funcionamiento de las sociedades andinas en la fase inicial del encuentro, existen testimonios que parecen contradecir en parte lo que estamos postulando; vale decir, que los datos ofrecidos sobre todo por los cronistas soldados indican la singular relación entre el inca y los gobernantes de la costa, como aquel que llaman "señor de

---

2 Probablemente las reglas de parentesco y las obligaciones sociales derivadas del mismo fueran diferentes a las de las poblaciones de altura lo que en el caso de los pueblos de las zonas bajas daría la apariencia de un ordenamiento social menos anclado en el parentesco. Este es un asunto puntual que merece un estudio más detenido.

Chincha". Más adelante, el mismo Inca Titu Cusi Yupanqui nos da cuenta de la estrecha e importante relación de su padre Manco con los habitantes del Antisuyu, espacio escogido por ese inca para establecerse tras el fracaso del cerco del Cuzco.

Deberemos colegir entonces que detrás del desprecio manifestado por los incas ("serranos") hacia los "yungas tallanes" (costeños) pudo existir algo más que la oposición dual, jerarquía de los espacios en la geografía sagrada o las diferencias culturales.

Podría tratarse de una "marginalidad" en cuya caracterización habría intervenido algún otro factor que no estamos tomando en cuenta o por lo menos no hemos enfatizado suficientemente. Vamos entonces a recapitular algunos conceptos para arribar a una nueva conclusión que ayude a resolver el problema planteado:

Durante los siglos XVI y XVII las crónicas indígenas y españolas refieren una oposición antagónico-complementaria entre las sociedades y poblaciones de altura ("sierra") y de las zonas bajas y ("costa" y "montaña"). Ésta se expresa en la documentación colonial y en particular en la tradición oral que refiere la ordenación y la organización del espacio andino y las sociedades contenidas en él, a cargo de dioses y héroes. Parte de esa mitología incorpora la presencia incaica dominando finalmente en los Andes.

El fundamento de la oposición-diferenciación se constituye en el marco de una cosmovisión andina donde juegan con claridad las nociones de disyunción y complementariedad y la existencia de mundos ordenados por diferentes divinidades.

Asimismo, existen variados referentes culturales que marcan esa diferenciación que, durante la época del predominio incaico y desde el primer momento de la conquista española, devienen estereotipos que marcan la visión despectiva (proclamada más de una vez) por los habitantes de altura respecto a los pobladores de la costa. En el origen y sostenimiento de tal

actitud deben contemplarse pugnas derivadas de organizaciones diferentes que se opusieron constantemente antes y durante la conquista hispana de los Andes.

Vistas así las cosas, intentaremos avanzar en la comprensión de este fenómeno de distinción que operó constantemente en la conformación de las relaciones entre los pueblos del área andina. Advirtamos que los españoles parecen haber observado con más o menos cierta claridad el hecho de que, en esta porción del continente y formando parte de lo que ellos creyeron entender era "un Imperio Incaico", existían diferentes "naciones" o grupos étnicos relacionados de diferente manera con el Cuzco.

Dichas sociedades gozaban a la sazón de un prestigio también diferenciado y las relaciones entre sí (incluyendo el vínculo con el propio Cuzco) parecen haber estado jerarquizadas en función de un esquema dual bajo criterios de orden religioso no ajenos a consideraciones económicas y de equilibrio político. Por esta causa, cuando se plantea la idea de una "marginalidad" nos vamos a topar con situaciones disímiles y variadas. Tenemos el caso de los urus, antiguos habitantes de la región del Titicaca, confinados en el lago pero que aparentemente gozaban de un gran prestigio religioso, aunque que por lo menos hacia la época de la llegada de los españoles tenían escaso contacto con los incas y el resto de pueblos andinos. También se puede mencionar a los antis, con quienes los incas tuvieron un limitado contacto y a quienes consideraban distintos, hecho que no fue impedimento para que los incas que actuaron durante los primeros cuarenta años de la colonización española se vincularan estrechamente a ellos habitando en su espacio. Es más, la región del Antisuyo es entendida en aquel momento como un dimensión a partir de la cual el inca podría recomponer el orden perdido (Regalado, 1987 y 1993)

Cuando se trata entonces de la relación de los incas con los habitantes de las zonas bajas y calientes, tenemos pues que el panorama no resulta uniforme y, según las informaciones recogidas en el XVI, si bien obraba una disyunción respecto de

las poblaciones de altura, el carácter despectivo que parece expresar la oposición sólo se aplicaba al caso conocido de los "yungas tallanes", quienes a criterio de un inca como Titu Cusi resultaban poco confiables y mezquinos.

Esto último nos lleva a señalar que si bien existieron varios criterios de diferenciación u oposición, el menosprecio manifestado por el inca respecto a los tallanes no tiene por qué extenderse en su exacta connotación a todos los habitantes de las zonas bajas o calientes. Si bien mayormente la disyunción se da para la generalidad de estas poblaciones, el desdén se aplica en el caso mencionado a los tallanes en particular, obediendo seguramente a razones de orden político.

Ello debió responder a la ambigua conducta de los curacas tallanes respecto al Cuzco y a los españoles al momento de iniciarse la invasión hispana y por la situación de conflicto abierto con el Cuzco que al parecer era un fenómeno que se venía dando cuando arribó Pizarro a esa parte de la costa. Esta situación puede explicarse mejor aún si consideramos que la coyuntura está constituida por una "crisis sucesoria" incaica que significaba, por definición, una reconfiguración del Tawantinsuyu, "*el mundo ordenado por los incas*" (Regalado, 1993).

## BIBLIOGRAFÍA

Alcina Franch, José

1993 "Los orígenes del estado Inca". En *Revista de Indias*, Vol. LIII, N° 197 pp. 9-22

Cabello Balboa, Miguel

[ ] 1957 *Miscelánea Antártica*, Estudio preliminar de Luis E. Valcárcel. U.N.M.S.M., Lima.

Calancha, Fray Antonio de la

[1638] *Crónica Moralizada del Orden de San Agustín en el Perú, con sucesos ejemplares en esta Monarquía*. Pedro Lacavallería, Barcelona.

Gareis, Iris

1993 "Brujos y brujas en el antiguo Perú: apariencia y realidad en las fuentes históricas. En *Revista de Indias* Vol. LIII, N° 198 pp. 583-612

Gasca, Pedro de la

[1553] 1976 "Descripción del Perú" Transcripción de Juan Freile G. En *Revista del Archivo Histórico de Guayas*, Guayaquil N° 9, Junio pp.46-49

Iinca Titu Cusi Yupanqui

[1570] 1992 *Instrucción al licenciado don Lope García de Castro*. Estudio preliminar y Edición de Liliana Regalado de Hurtado. Fondo editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

Martínez Cereceda, José Luis

1994 *Autoridades en los Andes, los atributos del Señor*. Fondo editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

Molina, Fray Diego de

[1649] 1928 *Sermones de la Quaresma en Lengua Quechua*. Por el

Pe.(...) de *El Orden de San Francisco, Cura de Guánuco, etc.* Editado por Carlos A. Romero ("Un libro interesante"). En *Revista Histórica*, IX pp. 62-69, Lima.

Oliva, Juan Anello

[1630] 1895 *Historia del Reyno y las provincias del Perú*, Lima.

Pease G.Y., Franklin

1982 *El pensamiento mítico*. Antología Biblioteca del pensamiento peruano. Selección, prólogo y bibliografía del autor. Mosca Azul Editores, Lima.

Poupeney Hart, Catherine

1994 "Entre alteridad y diferencia. Reapropiaciones autóctonas en crónicas del contacto (área andina)". En *Plural Revista de Estudios Culturales*, pp. 1-7. La Paz (En prensa).

Regalado de Hurtado, Liliana

1983 "Un contexto legendario para el origen de los mitmaquna y el alcance del prestigio norteño". En *Revista Histórica Pontificia Universidad Católica*, Departamento de Humanidades, Vol. VII, No. 2 pp. 255-286. Lima

1987 *La élite incaica frente a la crisis del Tawantinsuyu* (Tesis doctoral) Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Pontificia Universidad Católica del Perú.

1992 *Religión y evangelización en Vilcabamba (1572-1602)*. Fondo Editorial, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

1993 *Sucesión incaica. Aproximación al mando y poder entre los Incas a partir de la crónica de Betanzos*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima

Sarmiento de Gamboa, Pedro

[1572] 1947 *Segunda Parte de la Historia General llamada Índica*

Edición y prólogo de Angel Rosenblat, Emecé, Buenos Aires

Todorov, Tzvetan

1987 *La conquista de América. La cuestión del otro. Siglo XXI*, México.