



Este libro corresponde al tomo 161 de la colección Travaux de l'Institut Français d'Études Andines (ISSN 0768-424X)

© Por el Fondo Editorial de la  
Pontificia Universidad Católica del Perú  
Plaza Francia 1164, Lima-Perú  
Teléfonos: 330-74 10, 330-74 11  
Telefax: 330-7405  
Correo electrónico: feditor@pucp.edu.pe

*Derechos reservados*

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

ISBN: 9972-42-512-6 (rústica)  
No. de Depósito Legal: 1501052002-5220 (rústica)  
ISBN: 9972-42-513-4 (tela)  
No. de Depósito Legal: 1501052002-5221 (tela)

Impreso en el Perú - Printed in Peru  
Primera edición, diciembre de 2002

*Fotografía de solapa*

Franklin Pease García Yrigoyen en el decanato de la Facultad de Letras de la Pontificia Universidad Católica del Perú, en noviembre de 1998. Archivo Franklin y Mariana Pease.

*Fotografías de carátula*

Peruviae Auriferae Regionis Typus (1574), Diego Méndez. Biblioteca Nacional del Perú  
Don Felipe Túpac Amaru I (siglo XIX), Anónimo. Museo Nacional de Arqueología,  
Antropología e Historia del Perú

El Inicio de la Procesión (siglo XVII), Anónimo

La Procesión del Corpus Christi en el Cuzco. Arzobispado del Cuzco (Fotografía: Daniel Giannoni)

Chaco de vicuñas (detalle). *Trujillo del Perú (siglo XVIII)*, Baltasar Jaime Martínez Compañón (Fotografía: Daniel Giannoni)

Descensión de la virgen al lugar sagrado del Sunturhuasi, Anónimo. Iglesia del Triunfo, Catedral del Cuzco (Fotografía: Colección Privada)

FLORES ESPINOZA, Javier F., ed.  
El hombre y los Andes. Homenaje a Franklin Pease G.Y./  
Javier Flores Espinoza y Rafael Varón Gabai, eds.--  
Lima: PUCP, 2002.

/PEASE GARCÍA YRIGOYEN, FRANKLIN/BIOGRAFÍAS/BIBLIOGRAFÍAS/  
POBLACIÓN INDÍGENA/INDÍGENAS/ CONQUISTA/COLONIA/  
ETNOHISTORIA/HISTORIOGRAFÍA/ICONOGRAFÍA/ETNOGRAFÍA/  
ARQUEOLOGÍA/ANTROPOLOGÍA/HISTORIA/PERÚ/COSTA/SIERRA/  
HISTORIA DEL ARTE/HISTORIA ECONÓMICA/HISTORIA DEMOGRÁFICA/  
LINGÜÍSTICA/CRÓNICAS/

## Conceptos de tiempo en el antiguo Perú

---

LAS DESCRIPCIONES DEL PRIMER encuentro entre el último soberano independiente del Tahuantinsuyu y los líderes de los españoles, quienes lo capturaron y ejecutaron luego, hacen entrever que los autores del siglo XVI eran muy conscientes de la trascendencia de este evento. Un mundo distinto al Mediterráneo se estaba sometiendo brusca y definitivamente al dominio de este último, sin la menor posibilidad de mantener su identidad como alternativa. El famoso episodio de la deliberada confrontación de Atahualpa con un sistema de comunicación que le era desconocido, el libro, en este caso exaltado aún más por tratarse de las Sagradas Escrituras, podría, desde nuestra perspectiva, entenderse como un burdo engaño. Es, sin embargo, un símbolo material de la superioridad intelectual y política europea ante la manifiesta ignorancia de una sociedad ágrafa. En consecuencia, la escritura alfabética en unión con el idioma castellano, pronto se convirtió en el único canal de comunicación entre estos dos mundos. Este hecho llevó a la traducción de los valores indígenas, a su reinterpretación, ya sea por los europeos o por los propios indígenas. Además de ello se considera la ausencia de escritura como estigma de inferioridad, hasta tal punto que el analfabetismo equivale a un estado “pre-lógico”, ya que supuestamente impide el razonamiento formalizado (para interpretaciones modernas véase Goody 1977). Además, la dependencia de la oralidad supuestamente condena a una cierta “amnesia histórica”, o incluso a la ausencia de lo que podría definirse como “historia” o “historicidad”. Dentro de estas interpretaciones se descubren otras “fallas” como la inexistencia de, entre otras, el mercado y la tributación. La reacción de los indigenistas, en buena cuenta, se reduce a la defensa de estas supuestas fallas, frecuentemente convirtiéndolas en virtudes. Un ejemplo actual es el célebre ingenio creativo de los peruanos (pobres), que se convirtió en el principal (más bien ingenuo) argumento de las pasadas elecciones, ya que esta virtud milenaria nunca promovió una mejora general y sustancial de los afectados. El modelo del “hombre andino” como ideal opuesto al “hombre occidental”, de moda desde la década de 1970, parte de la convicción del principio de la “unicidad”, de la imposibilidad de toda comparación. Los valores intrínsecos son heredados cuasi-genéticamente a través de la “raza” y el idioma, pese a las adversidades centenarias del impacto nocivo del mundo de “afuera”. Es, en buena

cuenta, una especie de “culto a la alteridad” que exotiza a la población rural de los Andes centrales, y con ella a la que es su herencia cultural, los vestigios materiales del Perú antiguo. Esta actitud proviene básicamente de la antropología, también en su faceta de arqueología antropológica de factura norteamericana. Ella sostiene tradicionalmente que los pueblos “primitivos” constituyen una suerte de “fósiles vivientes” de estados culturales superados por los pueblos occidentales, con lo cual se les niega una conciencia histórica; el famoso antropólogo francés Claude Lévi-Strauss los clasifica como sociedades “frías”.

Con ello resulta difícil evaluar el carácter de las sociedades preeuropeas de los Andes, cuyos vestigios materiales sugieren una complejidad notablemente mayor que aquellas presentes desde el siglo XVI. ¿Cómo entender la celebrada eficiencia del aparato burocrático del estado inca sin sistemas de comunicación y contables a su altura? ¿Cómo entender la “amnesia histórica” de su elites, que supuestamente confundían la diacronía con la sincronía, y la “historia” con el mito? ¿Cómo comparar estos sistemas políticos, si supuestamente desafían toda comparación?

A continuación se enfocará la posibilidad de definir los conceptos de tiempo en el antiguo Perú, pese a las dificultades señaladas. El término *concepto de tiempo* evidentemente no equivale a historia en el sentido tradicional, pero sí está relacionado con lo que se entiende por conciencia histórica.

## Conceptos de tiempo incaicos

### *Formas de historia*

La definición del pasado depende de la capacidad de retención de la memoria y su conceptualización. En las primeras crónicas, en particular la segunda parte de la *Crónica del Perú* de Cieza de León (1967, 1985a) y la *Suma y narración de los Incas* de Betanzos (1987), ambas terminadas a inicios de la década de 1550, el término *memoria* merece una atención especial. Diferentes mecanismos como la elaboración y realización de cantares, discursos, oraciones o danzas rituales, la elaboración de figuras como un *alter ego* del Inca vivo y muerto, la construcción de edificios y ciudades y, en particular, su registro en quipus, *quellcas*, *tocapus*, pinturas y otros, frecuentemente transmitidos por medio de especialistas, servían para la formación de una memoria a partir del Inca muerto. Ya en vida y luego a cargo del soberano de turno, estos mecanismos permanentes mantenían los vínculos con los antepasados, cuyos “bultos” participaban en cada ceremonia, y aun en empresas como la guerra, la construcción de templos, edificios y ciudades, constituyéndose de este modo en una especie de historia visualizada.

En estas crónicas también se percibe una evaluación muy positiva de la eficacia de los quipus, la que posteriormente se reduce a la de sistemas puramente mnemotécnicos, dependientes de la lectura de aquellos que los elaboran. Conviene citar a Betanzos (1987: 96-97 [1551]):

“[E] luego los caciques mandaron traer allí los quipos memorias que ellos tienen y ansi mesmo por pinturas lo que ansí tenían e poseían y del arte y suerte que era la tierra e provincia de cada una dellos [los caciques]... lo cual visto por el Inga mandó llevar los

señores principales e caciques de los que así traían y tributaban e siendo allí mandó traer muchos cordeles de lana de diversos colores e tomando cada cacique por sí delante de aquellos señores del Cuzco e haciendo nudos en aquellos cordeles dio y señaló a cada uno de ellos memoria de lo que así había de traer e tributar a él y a la ciudad del Cuzco... que sin dejación y molestia alguna los pudiesen dar mandando hacer destos quipos e memorias dos uno que llevase el tal cacique e otro que quedase en poder de aquellos señores”.

Fuera de estos quipus contables, aparentemente también hubo aquellos para el cómputo del tiempo (Zuidema 1989a) y otros de contenido histórico (Rowe 1985; Pärssinen 1992), aunque tal separación entre quipus numéricos y no numéricos no parece corresponder al concepto incaico. En quechua *yu-ya-* (en el sentido de la capacidad de retener memoria) comparte la misma raíz que *yu-pa* (en el sentido de contar), lo cual interconecta semánticamente lo numérico con lo narrativo, tal como ocurre también con el verbo castellano *contar*. Con esto se vincula *yupa-y-cha*, que sería “conmemorar, celebrar los méritos de alguien”, lo cual lleva a *yupanqui*, “alguien honrado”, que es el nombre o título del Inca Pachacútec, quien, por ende, es tanto “beneficiario” como “productor de memoria” a través de los quipus. Queda así en claro que la memoria era un privilegio exclusivo de la elite, en particular la cuzqueña, agrupada en torno al *Sapa Inka* (Kaulicke 2000: 8-10).

Evidentemente este tipo de memoria se relaciona, como ya fue constatado, con los Incas difuntos. A partir del momento de la muerte física se iniciaba un complejo ciclo ritual que partía del entorno íntimo del occiso y terminaba en una ceremonia pública. Al año se celebraba la *purucaya*, la cual, según los cronistas tempranos, equivale a la canonización, es decir la transformación del muerto en un rol diferente gracias a la adquisición de la *illa*, una especie de energía o halo. Esta transformación lo convertía en un ancestro, en calidad de lo cual era capaz de predecir, es decir fungir de oráculo, así como de ofrecer su poder para el beneficio de la sociedad. Su presencia y existencia eran, por ende, literalmente vitales para su sociedad, y por extensión del mundo. En consecuencia, la eficacia de la mantenimiento de su memoria materializada, o el “culto de los ancestros”, no solamente legitimaba a la elite en retrospectiva, sino que la mantenía del mismo modo como ella mantiene a la sociedad en general. El olvido, en cambio, era la aniquilación deliberada de la memoria. Los enemigos no recibían el tratamiento mortuorio usual, por lo cual se convierten en “inexistentes”. Esta suerte también la sufría aquel ancestro que ya no cumplía con lo que se le exigía, aquel Inca que ya en vida mostraba que no merecía convertirse en ancestro (Kaulicke 1998, 1999, 2000).

Este énfasis en la necesidad de la memorización de personajes convertidos en ancestros está en abierta contradicción con una supuesta deficiencia en la retención de la memoria o de un sentido de conciencia histórica. Frecuentemente se descalifica esta producción de memoria como una propaganda política, lo cual en buena cuenta equivale, en la interpretación de los autores que lo sostienen, a una especie de falsificación consciente. La exaltación de personajes parece corresponder, en cambio, al papel asignado para su conversión en un ancestro poderoso.

Recientemente se han publicado tres libros en los cuales se discute la historicidad inca, aceptándola ampliamente (Niles 1999; Hiltunen 1999; Julien 2000). Niles, discípula de Rowe al igual que Julien, se concentra en la memoria material-

zada al sostener que Huayna Cápac se destacó como arquitecto al crear un estilo propio y distinguible, por lo tanto, de aquellos preferidos por sus predecesores. Según ella (Niles 1999: 297; traducción mía), “[u]na obra construida en un estilo inmediatamente reconocible es un elemento mnemónico de historia, algo análogo al nudo en un quipu que recuerda al historiador inca las hazañas de un soberano muerto”. La “obsesión” de levantar edificios se debe al afán de mostrar los logros del ancestro, gracias a su durabilidad y visibilidad (a este punto se volverá en seguida).

Julien propone una detenida lectura comparativa de las fuentes para detectar la lógica de la historia incaica. Ella termina enfáticamente su libro con la frase: “There is an Inca history” (Julien 2000: 302). Esta convicción proviene de un estudio del término calificativo de *capac*, compartido por los soberanos; Betanzos llama *capaccuna* al conjunto de los soberanos Incas. El afán de definir su afiliación al *capac*, aún en tiempos del virrey Toledo, es de por sí razón suficiente para conservar un registro preciso de la descendencia dinástica (Julien 2000: 47-49). La genealogía asimismo incorpora una secuencia histórica y sugiere la presencia de sistemas recordatorios, los cuales, en este caso, parecen haber consistido en tablas o paños pintados, que contenían información acerca de las doce generaciones (el soberano con su esposa principal), los nombres de las panacas y las hazañas principales de cada *capac*. Esta información concuerda con una serie de encuestas realizadas hasta tiempos del virrey Toledo, quien mandó pintar este tipo de tablas en 1572 (Julien 1999, 2000: cap. 3). Otro género histórico propio de los incas es, según ella y también según Niles, la biografía o historia narrativa de los *capaccuna* (*life history*). Julien sostiene que los quipus en posesión de las *panacas* podrían haber fungido de documentación básica; su dramatización en eventos importantes por medio de especialistas concuerda con lo que ya fue constatado.

Por último, Hiltunen (1999) se propone una meta aún más ambiciosa, la de evaluar críticamente el discutido, pero aún inédito, manuscrito de Fernando de Montesinos, *Ophir de España. Memorias antiguas historiales y políticas del Perú*, terminado en 1644. Como se sabe, Montesinos se distingue de la gran mayoría de los autores de los siglos XVI y XVII por sostener que hubo una lista genealógica que superaba largamente las doce generaciones, en forma de dinastías sucesivas que precedieron a la lista conocida. Sin ánimo de discutir los puntos expuestos en este libro, conviene resaltar el enfoque comparativo que excede, como no puede ser de otra manera, el ámbito andino al tratar de entender la lógica interna de la composición de genealogías largas y cortas, así como la relación entre el tiempo cíclico y el lineal. Uno de los puntos que quisiera resaltar es el concepto de historia, común en las elites de las sociedades arcaicas (Hiltunen 1999: 25-26; traducción mía):

“El estudio de las elites en las sociedades complejas es una orientación relativamente nueva en la antropología, aunque la investigación histórica normativa siempre ha favorecido este tema. Los antropólogos usualmente lo han enfocado desde puntos de vista sincrónicos, funcionales, estructurales e institucionales, que han prestado poca atención a los aspectos históricos. Además, el enfoque sociológico normativo de los estudios de estructuras de elites es ahistórico, sedimentario y sincrónico.

El enfoque teórico de las elites puede ser sociológico, antropológico, político-histórico, psichistórico, o un modelo que combine estas disciplinas...

1. [Desde la antropología:] una organización subcultural y una institución de parentesco que tiene un status hereditario y una autoridad legitimada por la tradición.
2. [Desde la sociología, las ciencias políticas y la psicología] como un grupo corporativo con poder político tanto *de jure* como *de facto*... que mantiene su status mediante la ideología político-religiosa y la propaganda dinástica.
3. [Desde la] historia se define como una estructura evolutiva e histórica (dinastía y aristocracia), que se autoidentifica a sí misma diacrónicamente, de modo cíclico-lineal.
4. [Desde la etnohistoria sería] una casta o grupo de castas étnicas no europeas y privilegiadas que guardan relaciones genealógicas y dinásticas de su pasado mediante una transmisión oral institucionalizada y ayudas mnemotécnicas”.

Su conclusión consiste en la convicción de que las elites andinas tenían un concepto cíclico-lineal, similar al de otras elites en el mundo, y por ende un sentido real de la historia. Dentro de esta lógica, Hiltunen le presta cierta credibilidad a los datos de Montesinos, lo cual abre las puertas a una suerte de historia preincaica.

### Conceptos de historia incaica

De la presentación anterior surge la impresión de que, salvo por el concepto de la ancestralidad, las formas de memoria y su conceptualización no eran dramáticamente diferentes de aquellas familiares para los españoles del siglo XVI. Conviene, por lo tanto, definir más claramente lo que podría entenderse como una solución cíclico-lineal en los conceptos propios a los incas. Para ello me baso principalmente en Betanzos. Si bien este cronista ofrece lo que Julien y Niles llaman una historia narrativa de vida, basada principalmente en Pachacútec, una lectura más atenta puede detectar una lógica que se concentra en diferentes tipos de ciclos y roles. La obra de Betanzos también difiere de la de muchos otros autores por no concentrarse básicamente en eventos bélicos y hazañas personales.

Su visión se acerca más bien a lo que el egiptólogo suizo Hornung llamó *Die Geschichte als Fest* [La Historia como Fiesta] (Hornung 1966), refiriéndose al concepto histórico del antiguo Egipto. Este concepto no solamente recuerda al de los incas, como se verá en seguida, sino que parece insertarse dentro de una lógica de lo que podría llamarse la historia arcaica. Como ya se vio en la presentación del reciente libro de Niles (1999), unos de los papeles principales del Inca fue el de constructor, lo cual concuerda con el del Faraón dentro de su rol principal, el de creador y renovador del mundo. En analogía con el sol, como hijo de Re, también adquiere el poder de este último, y en tanto sol “ilumina” los monumentos y los renueva. Es la iluminación del mundo y su preparación para lo festivo lo que domina el concepto histórico del antiguo Egipto. También le corresponde el papel de vencedor sobre sus enemigos, de nuevo relacionado con el de creador, ya que los enemigos son los poderes de las tinieblas que amenazan al sol. Otro es el de cazador, ya que los animales, como los enemigos, son amenazas que hacen necesario su aniquilamiento. Finalmente, es de fundamental importancia el papel del Faraón en la celebración de las fiestas del ciclo anual, lo cual justifica el título del citado libro de Hornung. Lo que fundamentaba el concepto de la historia era el principio de la renovación por medio de una constante recreación. Por ello este as-

pecto también se refleja en la arquitectura funeraria, cuya función es ayudar al rey a entrar en el ciclo cósmico de planetas y estrellas, visualizado como un viaje en el cual se da una transformación del dios, en conformidad con el viaje del sol, que muere en la noche y se renueva y regenera a la mañana siguiente. Esta conciencia histórica insiste en ciclos previsible y por ello controlables. Las genealogías, iniciándose con el tiempo de los dioses en la tierra, son ciclos interrumpidos por rebeliones y catástrofes, lo cual lleva a la construcción de ciclos de ciclos. La meta de la historia es la utopía del regreso al inicio perfecto, personificado en el Faraón (Hornung 1982, 1983, 1984).

El Inca también tenía roles prescritos como los de guerrero, cazador, constructor y renovador, todo ello enmarcado dentro de ciclos rituales en presencia de los bultos de los ancestros, culminando en fiestas públicas quizá dentro de un calendario ritual preestablecido (Kaulicke 1998, 1999, 2000). En todo ello se perciben estrechos paralelos con los roles adjudicados al Faraón del Antiguo Egipto.

El primero de los ciclos es el del ciclo vital del Inca, en el cual destacan tres eventos: el nacimiento, la toma de poder/matrimonio con la esposa principal y su enterramiento. Cada uno de ellos se inicia en un ambiente privado, normalmente sin luz y en presencia de los parientes más cercanos (aparentemente siempre de sexo femenino). En los casos de nacimiento y muerte, sigue un ciclo más complejo en presencia del público, el sol y los bultos de los ancestros en la plaza principal, que termina en una gran fiesta. En cada uno de estos rituales, el cápac recibe un nuevo nombre así como una nueva identidad, reflejada también en alteraciones corporales (el tocado, la perforación de los lóbulos, el tratamiento funerario).

Existe otro ciclo más amplio que se inicia con Viracocha, el padre de Inca Yupanqui o Pachacútec, y termina con Atahualpa, hijo de Huayna Cápac. Viracocha provoca el peligro por su pusilanimidad y su impotencia como guerrero, incumpliendo con uno de los principales papeles que definen al soberano. Este peligro exige una reorientación, una recreación del mundo por parte de su hijo, quien literalmente regresa a los inicios de la sociedad incaica ya que, al igual que los cuatro ancestros primordiales, él establece un grupo de cuatro (con sus tres "amigos") apoyado además por guerreros de piedra (uno de los ancestros se convierte en piedra). El ciclo se cierra con Huayna Cápac y su hijo Atahualpa. Huayna Cápac comete el error de posponer la transferencia de poder; lo hace encontrándose ya en estado de *aya*, considerado "técnicamente" muerto por su séquito. Esta indecisión conlleva el desastre; sus hijos se convierten en *aucca* (enemigos), se desata una pestilencia, aparecen cometas en el cielo y se presagia la llegada de los españoles. Atahualpa, sin embargo, no cierra el ciclo sino que más bien abre uno nuevo, lo cual se manifiesta en su nombre de "entronización": Caccha Pachacuti Ynga Yupangue Ynga. Con ello se convierte en el nuevo Pachacútec de un ciclo que termina definitivamente con Sayri Túpac.

El más completo de estos ciclos, el primero de los mencionados, reviste una estructura interna gracias a los papeles adjudicados a cada uno de sus integrantes. Pachacútec, el iniciador del ciclo, se convierte en ancestro y finalmente en un nuevo ancestro primordial ("abuelo"), lo cual se refleja en su identificación con los ritos funerarios. Sus hijos Túpac y Yamque son los *sinchis* o guerreros, y hermanos (*huauque*) por parentesco. El papel principal de Túpac está en los ritos de transfe-

rencia. El último, Huayna Cápac, es el joven por definición; por consiguiente, su papel principal es el de protagonista en los ritos de nacimiento; además de ello es el renovador. Evidentemente estos papeles, como ya se constató, no son exclusivos de un solo soberano, sino facetas compartidas por todos, lo cual hace suponer que el énfasis en esta especie de visión retrospectiva se aplica para dar una lógica interna a este ciclo principal. Además se constituye como una especie de historia familiar o dinástica. Finalmente parece que el nombre Pachacuti, y la denominación de un ciclo conocido como *pachacuti* (véase Duviols 1990; Harris 1987; Bouysson-Cassagne y Bouysson 1988) —entendido en la visión colonial como un fin apocalíptico, o una era de 500 años— efectivamente se relacionan. Al tratar de llegar a una explicación del significado quechua de este término compartido (Kaulicke 2000: 52), la connotación catastrófica no se confirma, sino que se descubre como una reinterpretación colonial. Es más bien una orientación hacia atrás dentro de un ciclo, lo que conlleva un significado como “recreación”. Esta interpretación concuerda con el esquema de muchas historias narrativas en las cuales un soberano débil provoca el fin de una secuencia genealógica (dinastía), y el surgimiento de otro fuerte que restablece el orden al crear una dinastía nueva, la cual no es considerada como algo diferente. En este sentido, es posible que Pachacuti no sea exactamente un nombre o título común a los *capaccuna*, sino un indicador del que da inicio a un ciclo.

Si se acepta esta argumentación, se abre la posibilidad de la existencia de varios ciclos, los cuales lamentablemente no pueden definirse bien por falta de información precisa. Betanzos parece considerar como mítico, o más correctamente como semi-mítico, al ciclo anterior al de Pachacútec, entre Manco Cápac y Viracocha, el cual está precedido, a su vez, por otros ciclos en los cuales aparecen los dioses y los ancestros petrificados, todo ello relacionado con Tiahuanaco (Betanzos 1987: 19-22; véase también Urton 1990; Julien 2000), lo que concuerda con la lógica “lineal” de las secuencias dinásticas del antiguo Egipto. Si se recuerda la necesidad vital de mantener la memoria por medio de una variada gama de sistemas recordatorios, enfatizada en las crónicas tempranas, y si se acepta la conciencia histórica o un particular concepto histórico resultante, es difícil aceptar al mismo tiempo su tardío inicio a partir de Pachacútec, reduciendo todo lo anterior a algo “prehistórico”. Ya que los quipus no son una invención incaica, sino que les precedieron considerablemente —los primeros especímenes datan del Horizonte Medio—, no se excluye la existencia de historias narrativas de dinastías con anterioridad a Pachacútec y, por cierto, antes de los incas (véanse las secuencias dinásticas de Lambayeque y Trujillo: Cabello Valboa 1951 [1586]; Anónimo 1936 [1604]). Con ello, la parquedad de la documentación y las centenarias interpretaciones de la misma pueden esconder una especie de *argumentum ex silentio*, al considerar la supuesta falta de datos confirmativos de un concepto de historia como prueba de su inexistencia, lo cual, en buena cuenta, también es una politización de la interpretación.

## Conceptos de tiempo en la arqueología

Cabe preguntarse si es posible comprobar estas hipótesis con el material arqueológico.

En primer lugar, conviene enfatizar una metodología compartida entre arqueología e historia: la cronología, subdividida en ambas disciplinas en cronología relativa y absoluta. En ambos casos sirve para establecer un marco referencial conveniente de tiempo y espacio. En la arqueología, la cronología relativa establece esta relación entre el objeto por fechar y su contexto inmediato, así como anteriores y posteriores. Con ello también pueden establecerse secuencias, como las superposiciones arquitectónicas en arquitectura monumental que se inician en el Período Arcaico Tardío y Final (Kotosh, La Galgada, Cerro Sechín, Caral, El Paraíso, *inter alia*). Estas superposiciones revisten un carácter ritual, ya que carecen de evidencias domésticas, tienen fogones elaborados con ducto, paredes y pisos enlucidos con poco desgaste de uso y otros elementos extra-domésticos. Su relleno y la posterior construcción de un edificio de características compartidas hacen entrever una relación temporal directa (construcción más uso, relleno diligente, preparación del piso nuevo, uso de ceniza, etc., como eventos breves liminales y construcción superior). Además de esto se impone la interpretación de una analogía con la muerte humana, que también resulta en una regeneración. Esta relación está especificada en La Galgada, donde el interior de una de estas construcciones se convierte en una cripta para individuos ricamente adornados. Estas secuencias, por lo tanto, son manifestaciones de memoria en forma de repeticiones conscientes cuya duración total (y la de cada uno de los eventos) es difícil de precisar pero que no puede ser muy larga, quizás una generación.

La relación entre el contexto funerario excepcional (en el sentido de las asociaciones del tratamiento diferente [más complejo] con respecto al de otros individuos en otros contextos) y la arquitectura compleja (frecuentemente llamada "arquitectura ceremonial") se hace más evidente en el Formativo, el cual —por lo menos desde el Formativo tardío, pero probablemente antes— muestra la presencia de plataformas funerarias para individuos con materiales de difícil acceso (oro, plata, piedras semipreciosas, *Spondylus*, *Strombus*, cerámica elaborada). Este material, convertido en objetos como coronas, narigueras, orejeras, brazaletes y pectorales, corresponde a lo que posteriormente serían atributos exclusivos de la elite. Además, las decoraciones en forma de divinidades (también presentes en otros materiales) en otros lugares de los centros ceremoniales, sugieren que esta elite se identificaba con los dioses, al menos después de su muerte (Kaulicke 1997: 33; 2000: 298-99).

Estas superposiciones se mantienen en la costa norte, sobre todo como una característica compartida de la cultura mochica. En particular, la plataforma funeraria de Sipán (Alva 1998) —en realidad una superposición de más de seis edificios, muchos con evidencias de contextos funerarios— permite detectar la persistencia de elementos decorativos y patrones de construcción así como contextos funerarios, estos últimos conectando las fases (fase final del uso de un edificio y superposición inmediatamente posterior), lo cual sugiere la presencia de mecanismos de retención de memoria materializada, así como conceptos compartidos en el trata-

miento mortuorio de miembros de la elite en contextos complejos. Estos elementos podrían interpretarse también como una especie de dinastías cortas (varias generaciones), lo cual llevaría además a la idea de desplazamientos relativamente frecuentes. El estudio comparativo de estos contextos funerarios también conlleva la posibilidad de la existencia de territorios relativamente limitados, es decir elites relativamente independientes en los diversos valles, desde Piura hasta Nepeña (Kaulicke 2000: cap. 3). Estas evidencias que permiten definir las elites a través de su tratamiento funerario dentro de un contexto arquitectónico mayor, son algo más precisas para el caso de la cultura mochica (aunque hasta hoy no han sido presentadas de la manera debida), pero hay indicios de la presencia de otras elites en otras culturas del mismo periodo, tanto en la costa como en la sierra. Tratándose por lo general de contextos disturbados (normalmente debido al saqueo), la documentación es aún más reducida (véase Kaulicke 2000).

En el Horizonte Medio, estos contextos adquieren aún más complejidad interna y dimensiones mayores (Topic 1991; Zapata 1997; Pérez 2000), aunque debido al saqueo intensivo de todos estos sitios no queda claro si la arquitectura albergaba una secuencia de miembros de una elite alta o estaba dedicada al culto de uno solo. Es particularmente interesante el complejo de Batán Urqo, a unos 40 km al sureste del Cuzco, excavado parcialmente por Zapata (1997). Se trata de un gran recinto rectangular de 89 x 33 metros. Esta construcción se halla encima de una estratigrafía compleja que se inicia en el Formativo con evidencias de estructuras ceremoniales con patio hundido, superpuestas por evidencias de Pucará, así como Tiahuanaco III (Zapata 1998: 313-14), lo cual indica la marcada importancia ritual con anterioridad a la presencia huari, cuando este lugar se convirtió en mausoleo de la elite que residía en el gran centro Huaro, debajo del pueblo actual. Hay incluso una especie de pirámide asociada al otro lado del valle (Zapata, com. pers. y observación personal). En la construcción del recinto mencionado se percibe una secuencia constructiva en la cual aparecen varios "colchones" superpuestos de huesos de camélidos, como evidencia de sacrificios repetidos, que servían de base para las estructuras funerarias. El sacrificio consistente en la quema de camélidos en número elevado es una constante en los ritos incaicos más importantes, también en la citada *purucaya* (Betanzos 1987: 145-47). En la muralla y en las cámaras dentro del recinto hay un gran número de individuos enterrados (lamentablemente aún no contamos con un análisis antropológico). Éstos también manifiestan la presencia de una secuencia así como de tratamientos diferentes, algunos con asociaciones que denotan una cierta importancia, subrayada por encontrarse en cámaras cerca de la estructura central y principal (Estructura Funeraria IV), en la cual hay un pozo circular de 4.5 metros de profundidad. Su ocupante, aparentemente el personaje principal al que estaba dedicado todo el recinto, fue objeto de un saqueo violento, pero aún se hallaron objetos de *Spondylus*, cuentas de turquesa, figurillas de oro y restos de tejidos. No cabe mayor duda de que se trata de una especie de mausoleo con evidencias de ritos votivos antes, probablemente durante y también después del enterramiento.

No es posible discutir las demás evidencias correspondientes, pero el caso de Batán Urqo no es ni aislado ni se trata del complejo funerario más elaborado, ya que en Huari y otros lugares centrales del Horizonte Medio se observan complejos

aún mayores, tanto en dimensiones como en inversión constructiva, número de individuos, etc. En la costa parece consolidarse el patrón de la plataforma funeraria como parte de un complejo mayor, aunque todo ello está apenas documentado y, por lo general, destruido parcial o casi totalmente por los saqueos.

En tiempos post-Huari, la información arqueológica ya puede combinarse parcialmente con las fuentes escritas referentes a la situación anterior a la conquista incaica, en varios lugares. Resulta particularmente interesante una hipótesis formulada por Eeckhout (1999: 191-92, 418-49), que concierne a las pirámides con rampa, muy características de la costa central durante el Periodo Intermedio Tardío. Él considera que estas construcciones frecuentemente reutilizaron estructuras anteriores, pero la construcción en sí se daba dentro de un breve lapso, aproximadamente ocho años (cálculo basado en fechados radiocarbónicos). Una vez terminada servía de palacio, como lugar donde se daban banquetes y ceremonias en una parte pública (en la base de la rampa), estando otra reservada para la residencia. A la muerte del ocupante principal se le enterraba en el palacio y se dejaba de ocupar el lugar, lo cual era motivo para la construcción de un nuevo palacio. Se calcula un total de 30 a 35 años entre la fundación y el abandono, lo cual refleja un ritmo que corresponde a reglas dinásticas. Existen 20 pirámides con rampa en Pachacamac (15 de ellas terminadas), lo cual correspondería a un lapso de 400 a 450 años a partir del inicio del Periodo Intermedio Tardío, en el caso de una sucesión generacional única. En una sucesión múltiple el tiempo involucrado sería más breve, lo cual concordaría más con la cronología obtenida (Eeckhout 1999: 434). Esta interpretación, tanto en lo que respecta a la ubicación cronológica como a su función, contrasta con varias otras, fuertemente influenciadas por interpretaciones etnohistóricas y una presentación incompleta de las evidencias arqueológicas (resumidas en Eeckhout 1999: 440-44).

La interpretación de Eeckhout se asemeja a otra formulada por Moseley y sus colaboradores (Moseley y Day, eds., 1982) con respecto a Chan Chan, conocida como la capital del reino Chimor, cerca de Trujillo. Basándose en la asociación de fenómenos como la existencia de un imperio, el trabajo como forma de impuesto, los estilos corporativos relacionados con la reciprocidad, una capital de notables dimensiones y las reglas dinásticas (Moseley 1982: 14), ellos derivan el principio de la *split inheritance*, resumido en “un rey, un palacio, una plataforma funeraria” (Moseley y Day, eds., 1982: 15), refiriéndose a diez grandes recintos amurallados llamados “ciudadelas”. Efectivamente, estas “ciudadelas” no fueron construidas simultáneamente sino que constituyen una secuencia, la cual, sin embargo, se basa en una deficiente información arqueológica debida a la escasez de excavaciones controladas. Su número concuerda también con la lista dinástica de los reyes de Chimor (Anónimo 1936 [1604], Rowe 1948). Rowe (1995) critica las interpretaciones político-administrativas relacionadas y sugiere que se trata de grandes templos y mausoleos, lo cual concuerda también con el patrón decorativo de los muros, que parece referirse a un mundo acuático por el cual tenían que pasar reyes y dioses en su viaje de regeneración (Kaulicke 2000: 316).

Si se comparan estas perspectivas arqueológicas con las evidencias etnohistóricas y la arqueología del Cuzco incaico, se percibe una cierta facilidad para definir lo que debería ser un palacio aunque, según las fuentes escritas, cada *capac* tenía

varios palacios, tanto dentro como fuera de la capital. Con la excepción de Quispihuana (Farrington 1995; Niles 1999), el palacio rural de Huayna Cápac, los demás no han recibido la atención debida. En cambio, no existe referencia alguna acerca de los correspondientes complejos funerarios, aparentemente por la convicción de que no existían ya que, según las interpretaciones etnohistóricas, los cuerpos de los soberanos muertos seguían una intensa “vida protocolar” que no requería de esas instalaciones. Tal interpretación no parece muy probable por la multitud de evidencias positivas de su existencia en tiempos preincaicos, incluyendo la zona del Cuzco. Tampoco está confirmada por todos los autores tempranos, en particular por Betanzos y Cieza.

## Reflexiones finales

Esta confrontación de los conceptos etnohistóricos y arqueológicos en su conjunto, hace dudar de las acostumbradas apreciaciones de la “unicidad andina”, tan radicalmente diferente a todo lo demás que impide la comparación con otras sociedades, sean éstas occidentales o no. Es evidente que esta reticencia comparativa no es productiva ya que aísla y, en todo caso, sirve sólo como la “excepción de la regla”.

La supuesta ausencia de una conciencia histórica se debe básicamente a la clasificación de las sociedades andinas como ágrafas y, por tanto, carentes de una historiografía formalizada. De acuerdo con esta clasificación, todos los sistemas recordatorios, aparentemente muy elaborados y eficientes —según los cronistas tempranos— no servían como sustituto de la escritura fonética occidental. Si bien no hay modo de resolver esta contradicción, ya que los quípus aún no nos ofrecen un tipo de lectura independiente, no cabe duda de la presencia de elites estructuradas cuya memoria se materializaba en monumentos cuya función no era tan distinta de la de otras elites en otras partes del mundo, como la exaltación en edificios vistosos, complejos ritos funerarios y el poder más allá de la vida, en formas definidas de ancestralidad. Los conceptos de papeles y ciclos adjudicados a la cúspide de esta elite no concuerdan necesariamente con aquellos que regían en la sociedad española del mismo tiempo, pero sí existen en muchas sociedades arcaicas, en diferentes partes del mundo, incluidas aquellas con escritura (antiguo Egipto, China antigua, etc.). En toda elite, el concepto del tiempo es cíclico-lineal y éste parece haber existido también entre los incas. Tales ciclos, poco especificados, podrían referirse a algo que corresponde a genealogías dinásticas, tanto en la sociedad incaica como en las anteriores.

La información arqueológica, lamentablemente también muy fragmentaria (no tanto por la escasez de vestigios, sino por la poca profundidad analítica del material disponible), tiende a confirmar esta interpretación, basada en las fuentes escritas. No hay duda razonable acerca de la presencia de elites, mejor definida desde su aspecto mortuario (unas complejas estructuras funerarias dentro de complejos ceremoniales, los indicadores de status [coronas, pectorales, orejeras, etc.], el “culto a los muertos” a través de la presencia de actividades rituales posteriores al enterramiento), lo que sugiere la presencia de diferentes tipos de ancestralidad a lo largo de varios miles de años. La tendencia a usar el término “huaca” para el conjunto de la arquitectura monumental “homogeneiza” su función en algo oscuramente “sa-

grado” y convierte a la elite simplemente en “sacerdotes”. Tanto los vestigios arqueológicos como las evidencias iconográficas, en cambio, sugieren el papel fundamental de fiestas, banquetes o ritos con la transferencia de líquidos (la chicha), así como el sacrificio de animales y —con menor frecuencia— humanos. Quienes regulaban estas actividades aparentemente eran las elites desde sus lugares de residencia o palacios. Tal como se percibe en las fuentes escritas, estas funciones las convertían en conductoras rituales y en intermediarias entre los dioses, los ancestros y la sociedad. Como ancestros participaban en todos los eventos y ceremonias, ya que su presencia era elemental para la supervivencia de la sociedad. La secuencia dinástica parece haberse dado básicamente de dos formas (aunque podrían haber más), la de plataformas funerarias superpuestas (caso típico: Sipán) o una distribución espacial en complejos funerarios sucesivos (caso típico: Chan Chan). Debido a que la información es insuficiente, no se puede determinar bien la duración total de estas secuencias, pero aun en los casos de superposición que dejan definir mejor el tiempo de su ocupación total, ella probablemente no superaba las diez generaciones (sugeridas para Chan Chan). Tal ritmo sugiere la presencia de dinastías relativamente cortas y un desplazamiento relativamente frecuente (de la residencia/palacio y, por lo tanto, de la capital). Si se aceptan estas interpretaciones, no sólo se acepta una historicidad de las antiguas sociedades andinas. Esto debiera conllevar un estudio mucho más pormenorizado de lo que caracterizaba a una elite particular en los diferentes periodos y áreas mediante un análisis estrictamente arqueológico, con el fin de definir territorios y su organización en términos mucho más precisos que aquellos que dominan la discusión actual, y mucho más precisos que aquellos presentados aquí. Ese enfoque evidentemente depende de una base de datos mucho más completa que aquella con la cual contamos. La ausencia de datos y de conceptos definidos causa un vacío que se llena con especulaciones que dicen mucho más sobre quienes las formulan, que sobre el objeto de estudio.

## Bibliografía

### *Fuentes impresas*

Anónimo 1936 [1604].

Betanzos 1987 [1551].

Cabello Valboa 1951 [1586].

Cieza de León 1967, 1985a.

### *Fuentes secundarias*

Alva A. 1998.

Bouysse-Cassagne y Bouysse 1988.

Duviols 1990.

Eeckhout 1999.

Farrington 1995.

Goody 1977.

Harris 1987.

Hiltunen 1999.

Hornung 1966, 1982, Bd. 3; 1983, 1984.

Julien 1999, 2000.

Kaulicke 1997, 1998, 1999, 2000.

Moseley 1982.

Moseley y Day, eds. 1982.

Niles 1999.

Pärssinen 1992.

Pérez 2000.

Rowe 1948, 1985, 1995.

Topic 1991.

Urton 1990.

Zapata R. 1997, 1998.

Zuidema 1989a.