

COLECCIÓN VALLE DE PÁCHACAMAC

LA REVISITA DE SISICAYA, 1588

Huarocharí veinte años antes de *Dioses y Hombres*

Frank Salomon, Jane Feltham
y Sue Grosboll



Capítulo 1



FONDO
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

La revisita de Sisicaya, 1588
Huarochirí veinte años antes de Dioses y Hombres
Frank Salomon, Jane Feltham y Sue Grosboll

© Frank Salomon, Jane Feltham y Sue Grosboll, 2009

De esta edición:

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2009

Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú

Teléfono: (51 1) 626-2650

Fax: (51 1) 626-2913

feditor@pucp.edu.pe

www.pucp.edu.pe/publicaciones

Foto: dominio público. En Giglioli, Henry Hilyer (1891). On Two Ancient Peruvian Masks Made with the Facial Portion of Human Skulls. *Internazionali Archiv für Ethnographie*, 4, pp. 83-87.

Diseño, diagramación, corrección de estilo
y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Primera edición: diciembre de 2009

Tiraje: 500 ejemplares

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

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2009-15992

ISBN (obra completa): 978-9972-881-4

ISBN (volumen 2): 978-9972-42-917-0

Registro del Proyecto Editorial: 31501360900944

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa
Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

Una visita a los hijos de Chaupi Ñamca en 1588: desigualdad de género, nombres indígenas y cambios demográficos en el centro de los Andes posincas¹

Frank Salomon

Departamento de Antropología,
Universidad de Wisconsin-Madison

Sue Grosboll

UNI Museums,
Universidad de Iowa del Norte, Cedar Falls

Resumen

¿Hasta qué punto estuvo en práctica durante la Colonia temprana el esquema social que se expresa a través de mitos en el manuscrito quechua de Huarochirí (c. 1608)?, ¿el relato de los ayllus, sacerdotes y huacas constituyó la reconstrucción de una «cultura memorizada» y ya sumergida?

En este trabajo analizaremos la implementación de una matriz mítica de identidades personales y grupales, con la intención de evaluar el cambio ocurrido al interior de dicha matriz en la Colonia. Las identidades estudiadas se definen en torno a las jerarquías paralelas masculina y femenina, cuya instancia clásica es el onomástico (Zevallos Quiñones 2002, Geertz 1983: 63-64) de los cinco avatares de Paria Caca y otros cinco de su contraparte, la diosa valluna Chaupi Ñamca.

¹ La traducción fue realizada por Javier Flores Espinoza, con cambios adicionales de Frank Salomon. Los autores agradecen el respaldo del Instituto de Estudios Peruanos, el National Endowment for the Humanities, el School of American Research, la beca 144-FW88 de la National Science Foundation y la Universidad de Wisconsin, a través de su Graduate School Research Committee. Asimismo, agradecen a Mercedes Nizo-Murcia y Glenda Escajadillo por la ayuda editorial.

El estudio se basa en una fuente inédita: la revisita practicada en Sisicaya, en el valle de Lurín, en 1558; los ayllus visitados son los mismos que luego fueron incluidos en la fuente quechua.

La nueva fuente permite ver una fuerte implementación entre los seres humanos del sistema onomástico divino, durante y después de la cristianización. Sin embargo, demuestra cambios importantes en la aplicación del onomástico en tiempos coloniales. Con el paso de los años, los nombres prehispánicos de alto rango se concedieron prioritariamente a los hijos varones, mientras que la jerarquía onomástica se erosionó en el lado femenino. Se nota un contrasentido interesante: muchas mujeres indígenas de la época colonial llevaban el nombre de la madre de las deidades principales, participante y originadora de un mundo primordial.

La terminología de las identidades andinas a menudo pone en duda si se trata de categorías ideales o de agrupaciones sociales prácticas. El manuscrito quechua de Huarochirí (c. 1608), ampliamente conocido por el título otorgado a la traducción hecha por José María Arguedas: *Dioses y hombres de Huarochirí* (1966), goza de renombre por expresar con fidelidad única un esquema andino clasificador de los seres divinos y de los grupos humanos. Pero, ¿caso el ideal socioestructural expresado mitológicamente se implementaba realmente en la sociedad indígena?, ¿caso este libro es, más bien, una imagen reconstruida *ex post*, intentando rememorar un modelo precolombino que ya no era sino un recuerdo en el entorno de las reducciones toledanas?, ¿las identidades grupales y personales antiguas siguieron reproduciéndose dentro de la matriz cultural colonial? Si así fue, ¿cómo afectaron los cambios coloniales a dicha matriz?, ¿cómo saber si ciertas terminologías, por ejemplo una lista de ayllus, no son otra cosa que viejos contenedores léxicos llenados con nueva sustancia semántica (Isbell 1997)?, ¿cómo detectar la continuidad sustancial?, ¿cómo rastrear los cambios en las prácticas referidas a los términos?

Las respuestas dependen del contraste que podamos hacer entre el discurso mítico-ritual textualizado y el comportamiento social descrito en textos de géneros menos mitológicos. Este ensayo ofrece un método para ejecutar tal contraste y también presenta la única fuente conocida que describe minuciosamente la organización social que los narradores quechuahablantes de Huarochirí alegorizaron en términos de lo sobrehumano. Buscamos mostrar cómo el análisis estadístico y el estudio de los nombres propios pueden extraer nueva información de un género documental aparentemente familiar, a saber, la visita o revisita.

La nueva fuente es una revisita hecha en 1588 a una población de la yunca media llamada Sisicaya. El original de esta revisita se conserva en el Archivo General de la Nación de Buenos Aires, lugar donde fue enviado por una confusión con Sicasica, localizado en el Alto Perú —posteriormente Bolivia—². Debemos agradecer a Tom Abercrombie, bolivianista de vista aguda, por haberlo identificado como material referido a Huarochirí.

Sisicaya ofrece puntos de interés en cuanto a identidades de género. En el manuscrito quechua de Huarochirí de 1608 (c.), el valle medio de Lurín está asociado con la parte femenina de una grandiosa complementariedad ecológica y sociológica, cuya parte masculina correspondió a los nevados de Pariacaca. Cuando los narradores explicaban su sociedad en el lenguaje del mito y el ritual, describían la articulación de esta como un pacto de parentesco entre las alturas metafóricamente masculinas y los valles femeninos. Sisicaya aborígen, o sea su población yunca, fue ejemplo de esto último. A través de un intrincado calendario de rituales con carga política, la fuente quechua nos demuestra la reproducción ritual de un *modus vivendi* que unía complementariamente a los linajes con connotación femenina derivados de los valles, con los linajes masculinos derivados de la puna.

En el argumento ideológico quechua es un vínculo crucial, un esquema para aclarar los nombres de las divinidades masculinas y femeninas. Los nombres son desplegados en jerarquías paralelas y dentro de ambas el orden de nacimiento rige como principio de rango. Los alcances sociales de este modelo se examinarán cuidadosamente en las páginas que siguen.

La revisita guardada en Buenos Aires fue llevada a cabo veinte años antes de la compilación de los famosos testimonios quechuas. Ella nos permite detectar qué tanto se implementaba la jerarquía simétrica en la asignación de nombres personales entre la población que posteriormente se describiría en los relatos coleccionados por el anónimo autor quechua.

Quienes utilizaban la antroponimia jerarquizada por este esquema, marcaban las identidades individuales como situadas dentro de una ideología global, cuyo sistema abarcaba la etnicidad, la ecología y el origen geográfico. Esta estructura

² Padrones de La Paz 13-17-5-1. Revisita de Sisicaya 1588, en adelante citada como AGN/BA PLP 13-17-5-1. La razón para postular un archivo equivocado de la revisita es la presencia en el f. 50v, por lo demás en blanco, de una nota a lápiz que dice únicamente «Sica Sica». Agradecemos a Lorena Toledo y Roberto Matos por su colaboración en la transcripción de este documento, así como a Richard y Shirley Flint, quienes prepararon la transcripción final.

prehispánica aparentemente persistió con fuerza hasta medio siglo después de la invasión española. Pero, cuando tomamos en cuenta factores cuantitativos —tanto los cambios demográficos como la desigualdad de género en la aplicación del ideal ritual—, queda claro que en el periodo 1588-1608, la práctica, por oposición a la configuración ideal en términos del culto, daba a los varones nombres de mayor jerarquía en forma desproporcionada. Hacia 1588, los procesos de reproducción comunal —demográficos y culturales— se habían vuelto no solo desfavorables para la asignación de nombres femeninos prestigiosos, sino también perjudiciales para la población femenina de la comunidad.

Sin embargo, la nueva fuente revela asimismo una tendencia contraria. Las mujeres poseedoras de nombres asociados con las deidades primordiales de la creación predominaban abrumadoramente, en contraste con los nombres que aluden a deidades no cristianas consideradas vigentes actualmente en el paisaje y la sociedad³. Esto sugiere que la conexión entre feminidad y poder divino no fue abandonada bajo la presión del colonialismo. Ella fue transpuesta de una manera más remota y metafísica.

La ideología de la complementariedad valle/sierra y su metáfora sexual

Utilizando fuentes procedentes principalmente del siglo XVII, Pierre Duviols (1973) señaló una regularidad frecuente en las sociedades nativas de la cordillera centroandina y de su vertiente hacia el Pacífico, a la cual denominó el complejo huari-llacuaz. El término se refiere a la autodefinición de la sociedad como convivencia —no sin dimensiones antagonicas— entre parentelas o linajes de origen costeño-valluno o, por oposición, serrano-altiplánico. Tras un siglo y medio de la invasión española, los indígenas del centro del Perú siguieron utilizando esta antítesis al clasificar a los ayllus⁴ dentro de muchas comunidades. Los supuestos descendientes de los primeros agricultores de regadío del fondo de los valles —ayllus huaris— fueron asociados con las deidades de la tierra, la antigüedad, la riqueza y el orden político. Los ayllus llacuaces, grupos supuestamente

³ Esto es, en contraposición a los *atisca huaca* o «huacas vencidas» existentes en la forma de cultos o hitos históricamente conmemorados, y también en contraposición a los dioses del mundo primordial.

⁴ Por ayllus se entienden a los grupos de descendencia corporativos, dotados de recursos productivos comunales, políticamente institucionalizados y autoconceptualizados como estirpes de determinados antepasados momificados.

derivados de la sierra, fueron asociados con el pastoreo, la caza, los cultivos de secano, las deidades celestes y la violencia transformadora de la guerra. Rostworowski (1978a, 1978b) identifica a la memoria popular de una invasión llacuaz como el armazón histórico de la fuente quechua de Huarochirí.

En la provincia de Huarochirí y en las áreas vecinas (Duviols y Dumézil 1974-1976), la unión entre los poderes de las alturas —las tormentas y las aguas— y de los valles —el suelo y la vegetación— era a menudo recreada mitológicamente como la unión sexual de las deidades masculinas de las aguas y las femeninas de la tierra. Estas formaciones políticas representaban la unión de las partes como una estructura ritualizada de interdependencia antagónica y una fusión mediante dualismos institucionalizados. En la mitología de Huarochirí, el componente yunca, o de las tierras bajas, era frecuentemente feminizado y el rol del invasor de las montañas era masculinizado.

Las evidencias no míticas sugieren que los sistemas de «archipiélago», discernidos en las fuentes interpretadas por Murra (1975) y reconstruidos arqueológicamente por Mujica (1985), Onuki (1985) o Marcus y Silva (1988), por ejemplo, podrían haber sido producto del avance de los grupos serranos hacia el mar, en luchas de usurpación mutua con los grupos —yunca— valle abajo. A su vez, los habitantes de los valles se esforzaban por controlar los recursos de las aguas de regadío valle arriba (Torero 1974). Gracias a los estudios etnohistóricos de Rostworowski (1977a, 1988: 53-81) sobre los conflictos por los cocalos en el valle medio del Chillón, contamos con un testimonio detallado que muestra cuán inestables y contenciosas eran las relaciones interétnicas que subyacían a la expresión idealizada, expresada como la unión de pueblos y elementos.

Las fricciones agudas de semejante articulación ocurrían generalmente en los preciados asentamientos cocaleros en la parte media de los valles, allí donde los destacamentos de las poblaciones de la sierra vivían en enclaves conjuntamente con pueblos yuncas. Este era precisamente el caso en Sisicaya.

El manuscrito quechua de Huarochirí reparte las identidades utilizando un modelo tipo huari-llacuaz, pero sin utilizar dichos términos. En él, la montaña deificada de Paria Caca, así como sus heroicos «hijos», representan alegóricamente los movimientos protohistóricos de los grupos yauyos en las alturas de la cordillera occidental, y sus incursiones río abajo por varios valles —Mala, Lurín, Rímac, Chillón—, hacia los cocalos y hacia la costa (Rostworowski 1978a, 1978b). De este modo, los yauyos juegan el papel de llacuaz o de invasores. Según los testimonios legendarios, los pobladores de la sierra tomaron las tierras

productivas y establecieron su hegemonía sobre la vieja órbita yunca, identificada arqueológicamente con el periodo Intermedio Tardío y el Horizonte Tardío, y con sitios arqueológicos entre los que destacan Puruchuco (Jiménez Borja 1973), Pachacamac (Shimada 1991), Nieve Nieve (Negro y Fuentes 1989) y varios más recogidos en los estudios de Villar Córdova (1983), Bueno (1992) y Feltham (1984). Al ser incorporada al Estado inca, llamado Tawantinsuyu, e incluso al ser conquistada por España, la sociedad yauyo-yunca siguió concibiéndose a sí misma en términos de la articulación entre segmentos sociales y cultos basados en la yunca y la sierra.

De este modo, Chaupi Ñamca —cuyo santuario central yacía en el valle medio del Rímac, en Mama, en el actual distrito de Ricardo Palma—, la deidad femenina más conocida del valle bajo, fue interpretada por los narradores de mitos como una «hermana» del nevado deificado Paria Caca. Este fue en su momento la huaca masculina suprema de la sierra de Lima (Astuhamán 1997). En la relación quechua, cuyo punto de vista se centra en la sierra, los narradores se esforzaron por explicar la secuencia que articulaba los respectivos ciclos rituales anuales de los ayllus vallunos con los serranos. Los narradores enfatizaron atributos estructuralmente congruentes entre los respectivos complejos. Las deidades apicales, tanto masculinas como femeninas, subsumían en su persona cinco *siblings* —hermanos o hermanas— sobrehumanos jerarquizados, cada uno de ellos correspondía al parecer a un santuario o segmento social. En varios casos se decía que los grupos de descendencia de los invasores de la sierra debían sus derechos agrícolas a la convivencia entre las antiguas deidades femeninas de la tierra y sus amantes, ciertas huacas masculinas invasoras, quienes por su parentesco con la huaca lluviosa Paria Caca fueron dueños de las aguas.

Un gran número de estudios, sobre todo los de Rostworowski, Duviols, Spalding, Taylor y Espinoza, restauraron el contexto no mítico de este complejo⁵. Pero en el nivel sociológico concreto, referente a la conformación casa por casa de esta sociedad, las fuentes hasta ahora han sido escasas. En términos de convivencia política, ¿en qué consistió específicamente la articulación yauyo-yunca?,

⁵ Además de las renombradas fuentes de la extirpación de idolatrías editadas por Duviols (Arguedas y Duviols 1966: 218-266, Gilmer 1952), también salieron a la luz importantes expedientes de juicios (Espinoza Soriano 1981, 1983-84; Acosta 1987; Guillén Guillén 1974), los cuales contribuyen enormemente a la comprensión de la tenencia de recursos, las facciones y la sucesión. La monografía *Huarochirí, an Andean Society Under Inca and Spanish Rule*, de Karen Spalding (1984), sintetizó un gran número de fuentes mayores y menores. Rostworowski estudió las visitas tempranas de la vecina Canta y proporcionó un contexto para la relación geográfica de Dávila Brizeño (1965[1586]).

¿cuáles fueron sus dimensiones, su devenir histórico? El primer avance hacia la decodificación mitológica de los mitos se debe a Rostworowski, quien halló un resumen de una visita toledana realizada por Cantos de Andrade. Se trata de una síntesis regional de los seis «millares» incaicos de Huarochirí en 1577, conservada en el Museo Nacional de Historia en Lima (Museo Nacional de Historia 1577). La fuente aquí presentada es una revisita detallada sobre parte del mismo terreno y fue efectuada a pedido de un hombre mencionado en el texto quechua, el curaca don Diego Chauca Guamán, de San Francisco de Sisicaya. Los intereses del virreinato fueron representados por el juez visitador Cristóbal Xuárez de Angulo⁶.

Sisicaya, sus diosas y su curaca en el manuscrito quechua de 1608 (c.) y en la revisita de 1588

En la época incaica, Sisicaya tuvo por lo menos tres grandes sectores étnicos: serrano, yunca e inca. Rostworowski identifica a los millares incaicos de Sisicaya como afiliados con el complejo de santuarios costeños de Pachacamac y con su formación política ychma (Rostworowski 1988: 72). Feltham (1984: 57) reporta un tambo incaico en Sisicaya, lo cual refleja su posición estratégica encima de una ruta de transporte inca al santuario. Por otro lado, Cornejo (1995: 22, 25-26) cree que la diversidad de formas mortuorias en Sisicaya refleja la coexistencia en ese lugar de poblaciones incaicas, yuncas y yauyos. Detecta también una abundancia de santuarios locales con ofrendas de cerámica evidentemente inca.

En la época cuando se confeccionó la fuente quechua, la reducción española ya había concentrado a los sisicaínos en el piso de los valles (Dávila Briceño 1965[1586]: 160), sin embargo, no logró quebrar sus vínculos con las deidades femeninas afiliadas con el ser sobrenatural femenino más importante de la costa: Chaupi Ñamca. En otras palabras, la articulación multivalle atestiguada en cuanto a Paria Caca y a Kon —Cuni Raya— no fue monopolio de los cultos masculinos. La desarticulación de tales vínculos se convertiría en agenda de los extirpadores.

⁶ También escrito como Sisicaya, Siçi o çiçicaya, Zizicaya, Saçi Caya, çizicaya y otras formas más. En la revisita se le llama çiçicaya o Sisicaya. Nosotros utilizamos esta última forma, que sigue usándose hoy en día. El pueblo de Sisicaya —posterior a la reducción— se encuentra a 950 metros de altura sobre el nivel del mar, en la margen izquierda del valle medio del río Lurín.

En el capítulo décimo tercero, titulado «Mama»⁷, un narrador, al parecer checa —esto es, un integrante del ayllu situado cerca de San Damián y perteneciente a una población de altura originalmente invasora—, habla extensamente acerca de los cultos afiliados a Chaupi Ñamca. Partes de este capítulo resaltan un grupo de avatares femeninos o álgos egos de Chaupi Ñamca. Entre ellas se enfatiza a Llacsá Huato y a su «hermana» Mira Huato, las cuales tenían sus cultos en Sisicaya o cerca de este asentamiento. Tal vez por ser Sisicaya una zona de contacto serrano-valluno por excelencia —por ser el lugar en donde terminaba el dominio de los invasores—, sus deidades tenían nombres tanto yuncas como checas, que los narradores comparan esporádicamente. En la mitología, estos santuarios del valle medio eran inseparables de los cocalos que los checas codiciaban y que constituían el tesoro de los yuncas.

El sistema cultural biétnico que articulaba a «nuestro padre» Paria Caca, y sus manifestaciones masculinas, con «nuestra madre» Chaupi Ñamca, y con sus manifestaciones femeninas, queda profusamente explicado por el libro quechua. El narrador o redactor nos recuerda dos veces que el organizador de la revisita de 1588, el curaca —señor nativo— de Sisicaya, don Diego Chauca Guamán, fue defensor y encubridor de estos últimos cultos⁸.

Mientras el recién [fallecido] curaca de Sasicaya, don Diego Chaucaguamán, vivía, los chillaco y otra gente también celebraba su fiesta [y eso] duró hasta la llegada de don Martín (Taylor 1999: 183)⁹.

En los tiempos del recién [fallecido] don Diego, se llamaba Lucía, una mujer ya [...] ¹⁰.

La elipsis corresponde a un «pasaje ilegible», que Trimborn glosó como «una mujer todavía robusta», seguido por un pasaje testado que Taylor glosa como «quizá ésta vive; este» (Taylor 1999: 185). Se trata de una sacerdotisa de la huaca. Esta prolongación colonial del culto prehispánico, nos dice la fuente, persistió hasta que «Don Martín» le puso fin.

⁷ San Pedro de Mama fue la reducción precursora del actual poblado de Ricardo Palma.

⁸ En esta y las demás citas, el texto proviene de la edición quechua-español de Taylor (1999).

⁹ «[...] *caypac fiestantas caninpa don diego chaucaguaman çaçicaya curaca causaptinpas chellaco runacuna buaquinin runacunahuanpas rurac carcancu hasta q(ue) don m(art)yn chayascancama*» (Taylor 1999: 182).

¹⁰ «[...] *caninpa don diego ñiscanchic captinsi luzi sutioc carcan*» (Taylor 1999: 184).

En 1588, don Diego Chauca Guamán era un hombre de 42 años de edad, demasiado joven como para recordar la época prehispánica. Escribía en español con letra diestra (AGN/BA 1588: f. 2v) y es posible que haya aprendido el papel del curaca y los significados de la identidad yunca antes de que los jesuitas arribasen a Huarochirí en 1570. Al igual que muchos señores nativos de la era toledana, él interpretaba los datos contenidos en los quipus para que sean vertidos en el registro alfabético de los escribanos. En la revisita (1588: f. 8r) menciona datos «que por quipes [*sic*] e dado /a el dicho corregidor». No se dice si los quipus conformaron la base de la averiguación en 1588, pero el contexto sugiere que así fue.

Al igual que otro curaca de la misma generación, retratado en los capítulos 20-21 de la fuente quechua, Diego Chauca Guamán pensaba que era su obligación conservar por lo menos las formas ceremoniales de una religión que él ya sabía era inaceptable para la Iglesia, y tanto más por sus rasgos sexuales. «Don Martín», el némesis de estas costumbres, fue al parecer Martín Chauca Guamán, el hijo mayor de Diego. Dado que este último acababa de fallecer alrededor de 1608, don Martín habría llegado al poder a los treinta años de edad. Habría crecido en medio de la primera generación de sucesores adoctrinados para el cargo colonial bajo la influencia jesuita, según las normas sentadas por el Tercer Concilio Limense (Mateos 1944: 58-59).

Sisicaya y la organización ritual en el manuscrito de Huarochirí

El manuscrito quechua hace dos observaciones importantes sobre la posición de Sisicaya en relación al culto. La primera de ellas es que la articulación de las deidades invasoras masculinas con las femeninas aborígenes simbolizaba en Sisicaya tanto un equilibrio de género ritualmente estilizado, como una situación permanente de interdependencia política antagónica entre las zonas valle arriba y valle abajo. Esto se afirma alegóricamente del siguiente modo. Los informantes checas de San Damián, cerro arriba, afirmaban que su héroe-ancestro Tutay Quiri bajó hacia los ríos de «Sisi Caya» —es decir, el Lurín— y «Mama» —el Rímac— en forma de una violenta lluvia roja y amarilla (Taylor 1999: 162-163); estas conquistas hacia el occidente y hacia el mar se detuvieron cerca de Sisicaya. Cuando la hueste de Tutay Quiri derrotó con sus fuegos a la huaca femenina que presentaba resistencia allí, Tutay Quiri colocó a la huaca masculina Chuqui Huampo para que vigilara eternamente que la huaca enemiga no regresara «por la parte baja de Tumna»

—esto es, por Santiago de Tuna, en las alturas sobre Sisicaya¹¹— (Taylor 1999: 112-113).

La frontera marcada por esta deidad guardiana debía ser una línea de interacción, no de segregación. Los productores de coca de Sisicaya —al igual que los de las poblaciones en los valles medio y bajo del Lurín y el Rímac— debían honrar perennemente a Paria Caca, el «padre» de los invasores, llevándole coca a su «hijo» Chuqui Huampo, y lo hicieron clandestinamente hasta alrededor de 1608 (Taylor 1999: 114-115). Más aún, cuando los pobladores todavía podían efectuar su peregrinaje anual al nevado de Paria Caca, arriba en la cordillera occidental (Bonavia *et al.* 1984), quienes lo hacían no eran únicamente los invasores sino también «todos los yuncas», costeños incluidos. Los adoradores procedentes de «Saci Caya» quedan enumerados entre los peregrinos (Taylor 1999: 120-121). Entonces, el sentido global de estos pasajes es que al establecer la sociedad biétnica, Tutay Quiri subordinó un poder femenino yunca, pero lo conservó como complemento eternamente necesario al poder de su progenitor Paria Caca. La necesidad se expresaba en el circuito de la recolección y las ofrendas de coca, para las cuales Sisicaya era un punto crucial.

La segunda observación es que en Sisicaya los adoradores podían acercarse a la divinidad femenina de forma notablemente directa. Al parecer, los integrantes de los ayllus con base en la sierra masculinizada bajaban hacia las deidades femeninas, inversamente al modo en que los yuncas subían a Paria Caca. Dos de las diosas, interpretadas como derivadas de Chaupi Ñamca, vivían en la parroquia de Sisicaya; una fue Llacsá Huato, llamada Copacha por los checas y la otra Mira Huato, llamada Ampuche o Ampuxi por este pueblo; su culto se explicó *c.* 1608 de la siguiente manera:

Cuando adoraban a estas huacas solían rezar así: “Ah Llacsahuato, Mirahuato, sois vosotras quienes animáis a los seres humanos; mejor que Chaupiñamca sabéis en qué consiste mi falta; decidme: ¿Cómo provoqué la enfermedad que me aflige? ¿A causa de qué falta vivo padeciendo?”.

Crean posible que [por haberles rezado] así, [la cura] depende de las dos hermanas.

Éstas eran las dos huacas a las que los hombres estimaban más.

Porque Chaupiñamca, en vez de decir la verdad, les daba cualquiera respuesta.

¹¹ En una nota marginal en español, hecha por Ávila.

Más bien les mentía.

Así la gente iba a visitarlas diciendo: “Vamos a consultar a nuestras madres, Llacsahuato, Mirahuato; vamos a cumplir todo lo que digan sobre nuestra culpa”.

Sin embargo, aunque observaran estos ritos, es cierto que no celebraban la fiesta de Chaupiñamca una vez al año como lo hacen hoy.

Iban a adorarla sólo cuanto tenían ganas diciendo “iré” o “no iré”, según su voluntad (Taylor 1999: 186-187)¹².

Este pasaje sugiere que, cuando las personas rendían culto en Sisicaya, sentían vivir una relación más íntima con la divinidad femenina que en el mismo santuario de Chaupi Ñamca. Al mismo tiempo, sugiere que el culto de Sisicaya era menos regular y exigente, y tal vez menos serio, que el de la huaca femenina suprema. Es posible preguntarse si el contraste tal vez refleje cierto sentir local —¿colonial?— con respecto a los atributos morales de mujeres poderosas, en oposición a otras que lo eran menos. ¿O la diferencia se habrá debido a que el santuario central de Chaupi Ñamca fue arruinado durante la reducción de San Pedro de Mama y las «hermanas»?

La organización de los ayllus de Sisicaya en 1588 y su relevancia para el manuscrito quechua

La revisita de 1588 abre una ventana sociológica para complementar la visión mítica. Por lo tanto, antes de pasar a la cuestión del género es necesario esbozar la organización social de Sisicaya, tal como la describe esta fuente.

La revisita incluye un resumen de los fondos destinados para el salario de los gobernantes nativos, clasificados según los millares incaicos que conformaban el repartimiento. Se nos indica que en 1588, al igual que en 1577, Sisicaya —al ser el menos poblado— era el menos remunerador de los millares:

¹² «Cay huacacunactas ña muchaspa A. llacsahuato mirauato canmi runacamac canque camtacmi huchayta chaupiñamuctapas yallispa yachanqui villallahuay ymamantam huncuchicuni yma huchaymantam ñacarispas causani ñispas muchac carcancu chay yna captinssi yscaynin ñañantinhuantacchaitian ñispa hunanchancu chaymantari cay huacacunactatacassi astauan runacuna yupaychac carcancu porque chaupiñamucaca manas checachu ymactapas runacunacta villac carcan yallinpis llullactacassi carcan chayssi haco llacsahuatu mirahuato mamanchicta buyarimuson yma ñincah vchanchicpac chaycamatac puchucason ñispas runacuna ric carcancu ychaca yna muchaspapas manam chaupiñamcap fiantanta huatancunapi ymanam ruran ynachu rurarcancu chaytaca muchaspapas munachicuyllapacmi ric carcancu risac ñispapas o Ama ñispapas munascancama».

Caciques	Remuneración
Cacique principal de Guadocheri	244 pesos
Cacique de guaranga Quinti	49 pesos
Cacique de guaranga Colcaruna	39 pesos, 2 tomines
Cacique de guaranga Xica	29 pesos, 2 tomines
Cacique de guaranga Checa	19 pesos, 4 tomines
Cacique de guaranga Chaucarima	21 pesos, 5 tomines
Cacique de guaranga Sisicaya	13 pesos, 3 tomines

MNH/L (1588: f.62v).

El millar de Sisicaya estaba a su vez conformado por las siguientes subdivisiones:

Cuadro 1
Los ayllus de Sisicaya y su población tributaria, 1579 y 1588¹³

Ayllu	Personas, 1579 ¹⁴	Unidades domésticas*, 1588	Personas, 1588
Ayllu Chillaco	62	17/23	60
Ayllu Andapocro	30	4/6	19
Ayllu Llangaçapa	217	48/70	177
Ayllu Cicicaya	254	57/83	235
Ayllu Checa	63	11/21	48
Ayllu Lupo	12	1/3	5
Ayllu Quinti	20	4/7	17
Ayllu Papano	86	19/29	71
Ayllu Yampilla	6	1/1	3
Ayllu Chaucarima	7	1/2	5
Total	757	163/245	640

* Las dos cifras bajo la columna unidades domésticas se refieren respectivamente a: 1) las unidades domésticas encabezadas por tributarios y 2) las mismas, más las unidades domésticas encabezadas por viudos, viudas, solteros y huérfanos. Las cifras relacionadas con personas para 1579 y 1588 totalizan los integrantes de ambos tipos de unidad doméstica.

¹³ Para cada ayllu, el visitador preparó listas separadas de unidades domésticas completas, de viudos y huérfanos, de viudas y huérfanas, de aquellos cuya muerte desde la última visita estaba respaldada por las entradas en los libros parroquiales, así como las de aquellos supuestamente fallecidos pero sin documentar.

¹⁴ El visitador Xuárez de Angulo tuvo a su cargo la actualización de una visita de 1579. No copió los hallazgos del encargado de esa visita por ayllus, pero es posible reconstruirlos siguiendo los siguientes pasos: (población en 1588) + (decesos de adultos desde 1579) – (criaturas nacidas desde 1579 todavía vivas) + (criaturas nacidas antes de 1579 ya difuntas, estimado).

Para llegar al total de la población en 1588 debemos agregar una unidad doméstica exenta del tributo, la del cacique principal y sus siete integrantes, lo cual da 647 personas en 246 unidades domésticas.

Los ayllus o segmentos sociales estaban diferenciados étnicamente. Algunos de los ayllus eran nativos yuncas, en tanto que otros eran enclaves o «islas» —en la terminología de Murra—, con base en la sierra, enviados a explotar el valle medio de Lurín. Los cuatro primeros ayllus conformaban la vieja población yunca y las seis últimas islas representaban a los serranos no yuncas. La perturbación de este patrón se debe a la reducción, la cual estaba consumada en 1588.

Tres de los nombres de los cuatro primeros ayllus —Andapacro, Chillaco y Çiçicaya— corresponden a localidades en las inmediaciones de Sisicaya¹⁵. Los cuatro ayllus yuncas conformaban de lejos la mayoría de las unidades domésticas tributarias del lugar (77,3%) y de los tributarios individuales (74,9% en 1579, 76,7% en 1588). En las visitas es usual que se enumere primero a los ayllus considerados como la población dominante y legítimamente local. Estos, y sobre todo los ayllus Sisicaya y Chillaco, probablemente fueron los que estaban a cargo de los santuarios de orientación femenina: Llacsahuato y Mirahuato.

Los últimos seis ayllus tienen un perfil distinto: cinco de ellos son epónimos de poblaciones mucho más grandes situadas en pueblos de altura, río arriba. El ayllu Checa lleva el nombre de un millar incaico reducido en las parroquias de San Damián y Surco; Lupo, el de uno reducido en Santa María de Jesús de Huarochirí; Quinti, el de San Lorenzo de Quinti; Yampilla, el de otro componente de Santa María de Jesús de Huarochirí; y Chaucarima, el de Santa Ana de Chaucarima, centro del millar inca de Chaucarima. Todos estos pertenecen a la población cuya mitología se enfoca en el manuscrito quechua. En la revisita se dice que Papano, el sexto ayllu, también constaba de «serranos», pero este no es el nombre de ninguna población mencionada en la fuente quechua, ni sobreviviente hasta hoy. Consideraremos luego el caso de Papano.

La revisita identifica a los principales —señores políticos— que eran obedecidos por los seis grupos. El ayllu Checa de Sisicaya servía a don Gerónimo Cancho Guamán (AGN/BA 1588: f. 32v); en el capítulo 20 del manuscrito de Huarochirí se le menciona tres veces. Fue el padre de don Cristóbal Choque Casa, protagonista de los capítulos 20 y 21 de la fuente quechua. Durston (2007) ofrece pruebas de que Cristóbal fue el mismo redactor o escritor del manuscrito quechua.

¹⁵ Según el mapa presentado por Sisicaya en respaldo de su pedido de reconocimiento legal como comunidad indígena. El mapa fue elaborado alrededor de 1940.

Cancho Guaman sirvió largamente como curaca de los checas de San Damián y figura como testigo en litigios sobre los valles yuncas (Espinoza Soriano 1983-1984: 266-268).

El ayllu Quinti de Sisicaya servía a don Pedro Llaxa Chari (AGN/BA 1588: f. 33v); sabemos que fue «cacique principal» del millar de Quinti por las declaraciones hechas en un juicio de San Lorenzo de Quinti¹⁶. Llaxa Cari asumió el cargo entre 1577 y 1579.

El ayllu Yampilla de Sisicaya servía a «Don Sebastián» (1577: f. 36r), quien era don Sebastián Quispe Ninavilca, líder supremo de la región y señor de Santa María de Jesús de Huarochirí, reducción que controlaba el caserío serrano de Yampilla. En los capítulos 7 y 19 del manuscrito quechua es mencionado como un gobernante nativo que profesaba dos religiones. En efecto, posteriormente figuró en un proceso de idolatrías.

Así que durante la juventud de los redactores del manuscrito, Sisicaya albergaba cuatro ayllus yuncas, más seis colonias afiliadas con varios señores serranos. Cada colonia era considerada localmente como un ayllu por derecho propio, pero también se le veía como parte de un archipiélago de ayllus más grande. La variedad de estas seis unidades confirma que el archipiélago yauyo en la yunca media del río Lurín constituía una institución regional y no local.

En efecto, la colonia multiétnica de Sisicaya pertenece a la clase de formaciones políticas unificadoras de múltiples valles, porque algunas poblaciones dueñas de enclaves en el valle medio de Lurín tenían sus centros en las cuencas de los ríos Rímac y Mala. Ellas representaban por lo menos a cuatro de los millares de Huarochirí.

Los mitos huarochiranos expresan la ideología de esta formación regional. La fuente quechua insiste tanto en la relación fraterna entre los cinco «hijos» de Paria Caca y sus descendientes, como en la complementariedad de género entre este último y Chaupi Ñamca con su gente yunca. Ya sostuvimos que este último motivo refleja una relación huari-llacuaz. ¿Qué hay de la anterior? Cuando una mitología insiste en que múltiples formaciones políticas adyacentes son «hermanos», similar al caso de las tribus de las escrituras hebreas, se sugiere que tienen culturas similares y un supuesto origen común, pero también que poseen rangos desiguales y terminan siendo rivales. Sostenemos que en el caso de Huarochirí,

¹⁶ Lilly Library Latin American Manuscripts. Miguel Huaman Chata, cacique, *et al.* Causas sobre el cacicazgo del pueblo de Quinti, 23 de agosto de 1596–13 de marzo de 1626.

la insistencia del manuscrito en la hermandad mítica de los héroes fundadores refleja la ideología de una alianza frágil que buscaba conservar el dominio político conjunto sobre los enclaves valle abajo mediante alianzas precarias. La multiétnicidad de dichos enclaves, como los llamara Murra, era inevitablemente una relación disputada, ya que ella implicaba negociar un control conjunto de recursos finitos. Un arreglo similar —y la interferencia en el mismo de parte de incas y españoles— dio lugar a los conflictos sobre los cicales en el valle del Chillón, analizados por Rostworowski.

Teniendo a la vista las correspondencias mítico-políticas generales, podemos considerar ahora la articulación local y particular de los grupos yuncas y yauyos, tomando en cuenta los aspectos rituales tanto como los socioeconómicos.

En lo que respecta al polo yunca, dos pasajes del manuscrito de 1608 (Taylor 1999: 114-115, 142-143) enumeran las obligaciones rituales de las poblaciones del valle medio, entre ellas Sisicaya. Ellas estaban encargadas de llevar coca a Chuqui Huampo, el guerrero-huaca petrificado que Paria Caca colocó para definir su hegemonía sobre los yuncas, y también debían llevar maíz y ofrendas de coca al santuario alto de Paria Caca. Es obvio el énfasis en la transferencia de coca a las deidades que encarnaban el dominio de la serranía y el panteón masculino. Pero la revisita de 1588 revela una curiosa anomalía: el único ayllu que realmente controlaba la coca de Sisicaya no aparece en las listas dadas por los textos quechuas. Dicho ayllu era Chillaco y aparece, más bien, relacionado con el panteón femenino, como el que fomentaba los cultos de los avatares o «hermanas» de Chaupi Ñamca en el valle medio a través del sacerdocio femenino. De modo que es posible que los ayllus que tenían vínculos más fuertes con la divinidad femenina hayan tenido menos obligaciones con la divinidad masculina. Esta parece ser otra señal más de una cierta autonomía reservada al grupo más potente dentro de los súbditos.

La información de 1588 indica que el control de los cicales estaba en gran medida en manos de los señores políticos, principalmente yuncas. Ese año Sisicaya tenía veinte chacras de coca, una de las cuales pertenecía al curaca yunca don Diego Chauca Guamán, siete pertenecían al principal de Chillaco y una a su hijo; las restantes estaban repartidas entre otras unidades domésticas de Chillaco (AGN/BA 1588: f. 23r-v, f. 37r)¹⁷. Ningún otro ayllu se declaró dueño de cocal alguno. La primera razón en la que se piensa para que estos otros ayllus no los reportasen es la evasión tributaria, pero es relevante que los españoles no pidiesen coca en

¹⁷ Siete campos pertenecientes a los comuneros de Chillaco fueron enumerados como «de coca y otras comidas», de modo que podrían no haber sido terrazas especializadas.

tributo, sino tan solo maíz. En todo caso, esconder los cocales era imposible porque todos los campos de Sisicaya yacen a plena vista de cualquier viajero por el valle; el resto es desierto. Esto sugiere que la política del archipiélago acomodaba a los intereses yuncas, tanto en la economía como en el rito.

Pasamos ahora al papel de los cinco pequeños ayllus serranos: Checa, Lupo, Quinti, Yampilla y Chaucarima. En tres de ellos una sola unidad doméstica tributaria fue contada como ayllu, lo cual sugiere que eran los vestigios de enclaves apenas existentes en 1588. Por cierto, no conocemos ningún límite inherente con respecto a cuán pequeña podía ser una colonia vertical. Los cinco también contrastan con los ayllus yuncas o locales en múltiples atributos, a saber: en primer lugar, dos de los ayllus serranos parecieran haber experimentado una reubicación colonial reciente, probablemente en el transcurso de su «reducción» desde otros lugares, presumiblemente dentro de los territorios yuncas. O tal vez fueron los restos en retirada de colonias antes más robustas, que habían perdido el control de sus enclaves en los valles durante la era toledana. Uno de estos grupos fue el de los checas de Sisicaya, «que solían vivir en chonta» (1577: f. 32v). Esto es Chontay, un asentamiento vecino aguas arriba en el río Lurín. Estas personas fueron enumeradas en otros lugares bajo la rúbrica «Checa Chontay». El segundo de ellos fue el de los quintis de Sisicaya, que «bivían en el pueblo de san pedro», refiriéndose tal vez a San Pedro de Mama, en el bajo Rímac.

Un segundo contraste con los ayllus aborígenes es que los enclaves serranos parecen haber gozado de una tenencia de la tierra menor que la de los segmentos locales. En los cuatro ayllus yuncas se dice que prácticamente toda unidad doméstica tenía por lo menos una *chacara* o *chacarylla* para su subsistencia, pero entre los ayllus serranos se dice que varias de ellas no tenían tierras de cultivo. La proporción de unidades domésticas tributarias con tierras es la siguiente: Checa, 3 de 11 (27,3%); Lupo, 1 de 1; Quinti, 1 de 4; Yampilla 0 de 1; y Chaucarima 0 de 1. Esto podría deberse a las expropiaciones coloniales, pero también deja abierta la posibilidad de que, en la época prehispánica, algunas unidades domésticas hayan estado instaladas ya sea como especialistas no agrícolas, o como simples usufructuarias de tierras controladas por los yuncas.

Ambos contrastes sugieren que las «conquistas» yauios de los yuncas, tal como se narraban en 1608, estaban mitificadas de manera que magnificaban un control político que realmente no era muy sólido. En el manuscrito de 1608, en dos oportunidades, los narradores dieron vivaces relatos que explicaban cómo los héroes establecieron los límites de sus conquistas hacia el mar (Taylor 1999: 172-175). La información de la revisita de 1588 sugiere que el enfoque en las

pretensiones de los serranos de valle abajo manifiesta ideales políticos, o son un recordatorio de pretensiones ya no reflejadas en la realidad política.

El segmento restante, los «yndios serranos [...] que llaman Papano» (AGN/BA 1588: f. 55v), parece haber sido otro tipo de colectividad, distinto de los cinco ayllus serranos pequeños. Papano tenía diecinueve unidades domésticas tributarias con una tenencia de la tierra incompleta pero sustancial —13 de 19, o 64,8% de las unidades tributarias tenían chacras y seis casas contaban con terrenos múltiples—. A diferencia de los cinco ayllus serranos pequeños, Papano tal vez no era colonia de una población lejana, sino más bien un sector expansivo de alguna comunidad inmediatamente adyacente. En juicios por linderos efectuados en 1711, 1748-1749 y 1818-1819, los pobladores de la vecina Tupicocha identificaron a Papano como un ayllu usurpador procedente de Espíritu Santo, es decir, la actual Antioquía que colinda con Sisicaya (ACCT/LMRA 1818: 24-58). Los topónimos mencionados por los testigos en el siglo XVIII situaron a Papano en tierras disputadas, río arriba hacia el norte de Sisicaya (Catastro rural 1973). Es probable que Papano haya pertenecido al «millar» de «Xica» —es decir, Guamansica—, mencionado en las listas de los salarios de los curacas de 1577 y 1588. Al parecer, en 1588 Papano era cualitativamente distinto de las cinco «islas», por lo que el revisador los llamó «otros yndios serranos». Es posible que haya sido una intrusión serrana reciente, más invasora y menos negociada.

El onomástico del orden de nacimiento en la población de Sisicaya y en el manuscrito de Huarochirí

Pasamos ahora a un esquema que codificaba simultáneamente dos modelos de la complementariedad: el modelo masculino-femenino y el modelo yunca-serrano

El manuscrito quechua presta mucha atención a una estructura en particular: un *sib* formado por parentelas cuya jerarquía se deriva del orden de nacimiento de sus respectivos ancestros fundadores. La lista de estos antepasados por orden de edad se convierte así en un onomástico jerarquizado. El onomástico jerarquizado andino ha sido estudiado como estructura ideal (Zuidema 1990), pero sus correlatos en el comportamiento —esto es, la práctica de dar nombres a las personas— siguen sin ser examinados (Salomon y Grosboll 1986).

Utilizando la revisita es posible tratar algunas cuestiones referidas al comportamiento en la asignación de nombres: ¿el esquema de nombre con rango se implementaba en contextos no rituales?, ¿se efectuaba en forma distinta entre

yuncas y serranos?, ¿su aplicación a hombres y mujeres reflejaba una implementación social real de los ideales de simetría o complementariedad de los géneros arriba esbozados?, ¿acaso el complejo cultural centrado en lo femenino, que le daba a Sisicaya su identidad ideológica, tenía una contraparte en las prácticas seculares?

El onomástico por orden de nacimiento se enuncia en una nota marginal del manuscrito quechua de Huarochirí, parcialmente escrita en español (Taylor 1999: 106-107). Fue agregada a un pasaje difícil del capítulo 8, donde Paria Caca profetiza a su primer seguidor serrano un futuro orden dentro del cual los ayllus serranos tendrían privilegios al interior de la sociedad valluna. Esta profecía menciona la futura existencia de hombres «protegidos por Ami y por Llata y a las mujeres protegidas por Añasi»¹⁸. La frase resulta misteriosa en su contexto, pero en el décimo capítulo su significado queda revelado y el lector llega a saber que los «protegidos de Ami» son yuncas dispuestos a aceptar el dominio de Paria Caca y sus hijos (1999: 188-189). El resumen marginal del onomástico aparentemente fue insertado para que el lector no huarochirano —el padre Ávila— entienda que los tres nombres mencionados: Ami, Llata y Añasi, implican renglones sociológicamente bajos. Por implicancia, la profecía sugirió que algún día los ricos dueños de los valles con sus cocaes serían «hermanos menores» de los favorecidos por Paria Caca.

El onomástico consiste de un par de jerarquías paralelas, que son masculina y femenina:

hijo	hija
curaca o ancacha el 1°	paltacha o cochucha ¹⁹ la 1ª
chauca el 2°	coba pacha la 2ª
lluncu el 3°	apuche ²⁰ la 3ª
sullca el 4°	sullcacha la 4ª
llata el 5°	ecancha la 5ª
ami el 6°	anacha o nasi 6ª

Cada nombre será estudiado a nivel sociológico y mitológico.

¹⁸ [En este punto Taylor interpreta] dos letras, ys, [as] «ydolos (?)». Alternativamente podrían significar «yn[di]as».

¹⁹ Taylor da una lectura alterna: «cōchucha (¿?)».

²⁰ Taylor da como lectura alternativa «āpuche(¿?) = ampuche».

Nombre de varón 1: Curaca o Ancacha. Curaca probablemente deriva del quechua *kuraq*, ‘primogénito’; su uso como título incaico y colonial de los gobernantes tradicionales locales constituye una típica extensión política del principio de la jerarquía de nacimiento. El manuscrito quechua de 1608 usa la palabra *curaca* quince veces en este sentido.

En la revisita, este nombre y sus variantes son extremadamente comunes; hay 75 casos —tomando en cuenta tanto vivos como difuntos—, a saber Curacacha (9)²¹, Curacache (15), Curacaxe (4), Curaca Poma (2) y Curaca (45) y aparece en todos los ayllus en proporción más o menos constante. El nombre equivalente Ancacha, particular de los ayllus serranos, figura cuatro veces con algunas variantes y tres de ellas en el ayllu Checa (AGN/BA 1588: f. 79v).

Nombre de varón 2: Chauca. El manuscrito de Huarochirí usa en siete momentos este elemento verbal que connota al ‘varón nacido en segundo lugar’: en el nombre de dos colectividades locales (Taylor 1999: 140-141), en un cerro con rango segundo (1999: 332-333), en el nombre de un linaje de segundo rango (1999: 430-431), dos veces en nombres de antepasados (1999: 304-305, 390-391) y dos veces en el nombre de varones contemporáneos (1999: 182-183 y nuevamente el mismo hombre en 1999: 184-185, 400-401). El hombre mencionado dos veces no es otro que el mismo Diego Chauca Guamán, organizador de la revisita de 1588.

El elemento Chauca era extremadamente común en Sisicaya en 1588, pues 75 varones se llamaban Chauca, entre vivos y muertos. Las variantes adicionales incluyen a Chaucacha (2), Chaucalla (1), Chaucalivia (1), Chaucacolque (1), Chauca Cancho (1), Chauca Guaman (2), Chauca Paico (1), Cara Chauca (1), Caxa Chauca (1), Casa Chauca (1), Chumbi Chauca (1), Colque Chauca (2) y Tello Chauca (1) y si las tomamos en cuenta, 91 varones llevaban el nombre. Este apareció en todos los ayllus sin ninguna desproporción evidente con respecto a la población total.

Nombre de varón 3: Lluncu. El manuscrito de Huarochirí rara vez utiliza el elemento que connota al ‘varón nacido en tercer lugar’. El nombre de Macoy Llenco (1999: 445-47), el sacerdote andino o experto en el calendario, parece una variante del mismo. El nombre de la huaca femenina Lluncu Huachac

²¹ Taylor sugiere convincentemente que en la mayoría de los casos el sufijo -cha —o, a menudo en 1588, -che, como por ejemplo Curacache— es morfema propio de la lengua local, de afiliación jaqaru y no el diminutivo quechua. Aparece en nombres de personas maduras tanto como en nombres de niños.

(1999: 188-189, 190-191) tal vez significa ‘Pare a *Lluncu*’, indicando tal vez que ella era el santuario de un grupo de tercer rango.

Lluncu era frecuente en Sisicaya, con cincuenta casos. La revisita enumeró Llunco (3), Llungo (11), Llongo (17), Llongucha (2), Lungo (1), Lungucha (2), Lluncuchi (1), Lluncomisa (1), Llonga Yauri (1), Calevai Lungo (1), Caxa Llongo (1), Caxa Llungo (1), Chumbi Llongo (2), Chumbi Llungo (2), Anche Llungo (1), Poma Llongo (2) y Sirve Llongo (1). Los nombres Llungo aparecen proporcionalmente en todos los ayllus, tal vez con una presencia ligeramente más alta de lo esperado en Llangaçapa.

Nombre de varón 4: Sullca. El manuscrito de Huarochirí utiliza este término que connota al ‘varón nacido en cuarto lugar’ en el nombre de una huaca, pero aparece tachado (1999: 110-111, 114-115, 212-213). Es posible que también se haya usado como nombre de un ayllu (1999: 304-305, 314-315, 316-317, 336-337).

Sullca y sus variantes eran comunes en Sisicaya en 1579 y 1588, con 44 casos: Julca (27), Sulca (1), Xulca (5), Julca Caxa (1), Julca Chumbi (2), Julca Yauri (2), Julcacha (3), Tanta Julca (1), Tanta Xulca (1) y Tello Julca (1). Aparece en todos los ayllus, en proporciones similares.

Nombre de varón 5: Llata. En este momento surge el contraste yunca/serrano. Ante todo, el motivo para la anotación marginal del onomástico fue aclarar un pasaje enigmático sobre «Ami y Llata». El pasaje es como sigue: Paria Caca promete a un adorador de la antigua huaca-caníbal Huallallo Carhuincho, que si le rendía culto a él, no tendría que sacrificar a su hijo a esa huaca. El adorador se preocupaba de que Huallallo tomara represalias por perder su sacrificio.

“¡Que se enoje!”, respondió [Paria Caca]. “No podrá hacerte nada; al contrario, soy yo quien va a animar a la humanidad, a los [hombres] que son protegidos por Ami y por Llata y a las mujeres protegidas por Añasi; a los unos los voy a animar en tanto hombres y a las otras en tanto mujeres”. Mientras hablaba, el aliento salía de su boca, semejante a un humo azul claro (1999: 107).

En una traducción cercana a la estructura morfémica, la frase quechua *camasac amiyocta llatayocta* sería «Los animaré poseedores de Ami y de Llata». Esto podría significar que los futuros humanos gozarían de la protección de huacas con esos nombres, sus huacas, pero, como se verá luego, esta interpretación podría complementarse con la idea de ‘tener Llatas y Amis’ en un sentido más directo y relacionado con los usos onomásticos de los yuncas.

Hasta aquí, el sentido del relato pareciera ser que Paria Caca prometió un futuro mejor al adorador de Huallallo, en la medida en que posteriormente habría personas con Llata y Ami. ¿Por qué tendría que ser un futuro mejor? Un público nativo, familiar con el esquema, habría comprendido que un mundo con Llata y Ami quiere decir un mundo en el cual los protegidos de Paria Caca tendrían hermanos menores subordinados. Este es el punto que la lista marginal aclara para los lectores no locales, según demuestra Taylor.

Ami y Llata reaparecen tres capítulos más adelante. El contexto es la historia de cómo Tutay Quiri, el héroe ancestral de los checas e «hijo» de Paria Caca, encabezó una invasión victoriosa río abajo en los valles de Lurín —«Sisicaya»— y Rímac —«Mama»—. Allí renunció a su intención de arrasarlo con los yuncas al observar que estos le esperaron para rendirle homenaje y en lugar de destruirlos, ordenó que debían permanecer con los conquistadores. Desde aquel momento esta población valluna se dirigiría a los vencedores diciendo: «Somos vuestros Amicha, somos vuestros Llatacha» —*amichayq(ui) llatachayquim cani* (1999: 164-165)—.

De este modo se cumple la profecía anterior de Paria Caca. Los aborígenes yuncas no solo forman vínculos fraternos con los invasores, sino que al hacerlo se subordinan adoptando el estatus ritual de hermanos menores. Los nombres Ami y Llata connotan precisamente esta «hermanación» con estatus inferiores.

Pero, ¿por qué razón los nombres específicos de Llata y Ami se convirtieron en sinónimos de «hermano menor»? En general, el manuscrito de Huarochirí habla de categorías humanas en términos de huacas que son sus epónimos, sin descender jamás al nivel de la descripción meramente sociológica. En el discurso sacerdotal o ritual que domina la fuente quechua, el parentesco de los seres sobrehumanos es presentado como algo cósmicamente dado, un hecho natural del cual la práctica humana es una simple consecuencia.

Pero los mitos son, entre otras cosas, modelos sociológicos puestos de cabeza. Aunque sea presentado como la causa metafísica de la práctica humana, el paradigma de *siblings*-huacas podría tomarse como un condensado de las observaciones sobre las prácticas humanas. Sabemos por un caso independiente que los narradores de los textos de Huarochirí escrutaban las prácticas antroponímicas de diferentes poblaciones como rasgos índices, idóneos para clasificarlos como semejantes o diferentes entre sí. En el capítulo 26, un narrador explica que dos grupos —Pihcca Marca y Allauca— van juntos porque ambos tienen la costumbre de llamar Canricha a sus primogénitos (1999: 354-355). Asimismo, en el caso de los Llatas, la afirmación de Paria Caca podría ser un mito etiológico

que explica las diferencias interétnicas observadas, todavía visibles en vida de quienes redactaron el manuscrito.

En 1588, Llata era un nombre que los miembros de los ayllus locales yuncas de Sisicaya daban a algunos de sus hijos varones; por el contrario, los integrantes de los ayllus de la sierra no lo hacían así. La revisita muestra diecinueve casos en los que aparece este nombre: Llatas (17), Llatacha (1) y Llatache (1)²². Dieciocho de los diecinueve (94,7 %) ocurren en los ayllus yuncas. (Recordemos que los ayllus locales conformaban alrededor del 76,7 % de la población.) Esto sugiere que en 1588, la costumbre de nombrar Llata a algunos muchachos podría muy bien haber parecido a los serranos como algo típicamente yunca. En este sentido, las personas «que tienen Llata(s)» —*llatayoc*— podría significar ‘el tipo de personas que llama a sus hijos Llata’, esto es, yuncas.

Podría haber un significado adicional en el uso de ‘poseedores de Llata(s)’, como un apodo para los grupos yuncas subordinados ritualmente. Los varones que en 1588 tenían nombres con el elemento Llata tendían abrumadoramente a ser menores de edad o dependientes, y no tributarios con plena obligación. Según el recuento del visitador (AGN/BA 1588: f. 55v), ese año Sisicaya contaba con 196 varones de más de diecisiete años —incluyendo aquellos exentos del tributo— y

²² Son como sigue:

foja	nombre	edad	ayllu	status
23v	alonso llata	5 años	Chillaco	dependiente
25v	miguel llata	1 año	Llangaçapa	dependiente
26r	felipe llata	4 años	Llangaçapa	dependiente
26v	sebastian llata	44 años	Llangaçapa	tributario
26v	cristoval llata	1 años	Llangaçapa	dependiente
27v	martyn llata	50 años	Llangaçapa	tributario
29r	juan llata	2 años	Çiçicaya	dependiente
29r	pedro llata	1 años	Çiçicaya	dependiente
30v	hernando llata	3 años	Çiçicaya	dependiente
30v	alonso llata	15 años	Çiçicaya	¿tributario?
31v	martyn llata	1 años	Çiçicaya	dependiente
38r	cristoval llata	14 años	Llangaçapa	huérfano
38r	diego llata	5 años	Llangaçapa	huérfano
46v	martyn llata	19 años	Llangaçapa	difunto
47r	cristoval llata	7 años	Çiçicaya	difunto
47r	diego llata	48 años	Çiçicaya	difunto
51r	alonso llatacha	22 años	Chillaco	difunto
51v	garçia llata	15 años	Llangaçapa	difunto
53r	cristoval llatacha	desconocido	Yambilla	difunto

184 demasiado jóvenes para pagarlo, de modo que los menores de edad equivalían al 48,4% de la población masculina. Un recuento moderno de esta información da 197 personas en edad de tributar y 154 menores de edad, haciendo que estos últimos sean el 43,8%. Trece de los diecinueve Llatas (68,4%) eran menores de edad y diez (52,6%) eran niños.

Llamarse Llata aparentemente implicaba no ser hombre plenamente político. El término, entonces, podría significar no solamente 'yunca', sino 'yunca' en condición de dependiente. Tal vez por extensión, el nombre yunca de un dependiente se usó para significar a los yuncas colectivamente, en su condición de dependientes. Entonces, la profecía de Paria Caca habría significado: «Los yuncas serán colectivamente para los invasores, como entre yuncas los últimos hijos en nacer lo son —individualmente— con respecto a sus hermanos mayores».

Nombre de varón 6: Ami. En el manuscrito de Huarochirí, Ami se usa paralelamente a Llata. Su incidencia en la revisita de 1588 sigue la misma distribución de este nombre, pero Sisicaya tenía siete Amis menos explícitos: Ami (1), Amicha (4), Amiche (1) y Aumycha (1). Seis de los siete (85,7%) pertenecían a los ayllus yuncas. En el caso de Ami no hay asociación demográfica observable entre el nombre y la condición de menor de edad.

Revisemos ahora la parte femenina del onomástico:

Nombre de mujer 1: Paltacha o Cochucha. En el capítulo 13 (Taylor 1999: 182-183), estos nombres que connotan a la 'primogénita femenina' son sinónimos de la misma Chaupi Ñamca. Esto sería de esperarse, dada la acostumbrada tendencia andina a usar el primer integrante de un conjunto como epónimo de todo el conjunto. El nombre Paltacha apareció solamente en dos oportunidades en la revisita de 1588; no se encontró el sinónimo checa Cochucha.

Nombre de mujer 2: Cobapacha. Entre los checas, este nombre, que connota a la 'mujer nacida en segundo lugar', se compara a los nombres Copacha y Llacsá Huato. Coba Pacha fue incluida en el culto descrito en el capítulo 13 (1999: 182-183) como una de las huacas afiliadas a Chaupi Ñamca, residente en Chillaco; fue a su culto y a su sacerdotisa que don Diego Chauca Guamán supuestamente protegió en desafío al cristianismo. En 1588 solamente se encontró una mujer llamada Copacha.

Nombre de mujer 3: Ampuche. En el capítulo 13, la huaca femenina Ampuche, nacida en tercer lugar, también se llama Ampuxi y Mira Huato. Este capítulo la agrupa con Copacha/Llacsá Huato como uno de los santuarios adorados por personas que buscaban remedios para enfermedades (1999: 184-185).

Las variantes de este nombre fueron bastante comunes en Sisicaya en 1588: la revisita encontró 33 mujeres que lo llevaban: Ampo (1), Anbo (1), Ambos (25), Ambochas (2), Amboches (2), Anpucha (1) y Ambucha (1). Cinco (15,2%) provenían de ayllus de la sierra; dado que el 23,3% de las personas de Sisicaya provenían de ayllus de esa región, el nombre era desproporcionadamente yunca por un margen modesto.

Nombre de mujer 4: Sullcacha. En el capítulo 13 se dice que Sullcacha, también llamada Xullca Paya y Lluncho Huachac en el onomástico checa, vivía en un santuario en una parte remota de la provincia de Huarochirí, cerca de Canta. De modo que no sorprende que solamente una mujer de Sisicaya llevara su nombre (1999: 188-189).

Nombre de mujer 5: Ecancha. A Ecancha —o Ecacha en Taylor (1999: 106-107)—, la ‘mujer nacida en quinto lugar’, cuya posición es paralela a la de Llata en el lado masculino, no se la detalla en la explicación de los santuarios de Chaupi Ñamca, tal como los comprendían los checas (capítulo 13), y tampoco tuvo homónimo en Sisicaya.

Nombre de mujer 6: Añacha o Añasi. Los narradores del capítulo 13 tenían un considerable interés por la huaca nacida en sexto lugar, cuya posición era paralela a la del varón Ami (1999: 188-189). Ella era asimilada a Cahui Llaca, la huaca femenina a la cual Cuni Raya embarazó en el segundo capítulo y de quien se dice que vivía en el mar (1999: 14-15). Su manifestación física podría haber sido una de las islas guaneras en el océano Pacífico, cerca de la desembocadura del río Lurín. Se explica que cuando las personas iban a visitarla emprendían obligaciones rituales especiales, puesto que debían hablar con ella cara a cara, debido a que no tenía sacerdotisa.

En 1588 Añacha tenía doce homónimos en Sisicaya y diez (83,3%) correspondían a ayllus yuncas. De estos datos podemos extraer varias conclusiones:

- En primer lugar, los nombres relacionados con las deidades o huacas indígenas, y cuya vigencia se registra en 1608, obedecen a los principios onomásticos que estaban en uso por lo menos desde 1530. El 38% de todas las personas vivas o muertas mencionadas en la revisita, es decir, 340 personas, tenían nombres que incorporaban dichos elementos.
- En segundo lugar, esta antroponimia no estaba en vías de desaparición en 1588. Al contrario, a partir de 1538, cuando la invasión española era todavía reciente, se produjo un incremento de la práctica de otorgar nombres según

el orden de nacimiento; así, entre los varones con cincuenta años de edad o más, el 37% tenía un nombre según el orden de nacimiento, pero en 1576, el 68% de los niños los tenía. El incremento más fuerte en esta práctica parece haber ocurrido alrededor de 1538. Debido a la falta de edades para las mujeres no podemos rastrear la antroponimia femenina con la misma precisión, pero el patrón resulta similar. Esta tendencia parecería indicar que la síntesis que unió a las huacas de valle y de sierra en un esquema unificado, homologado con la jerarquía intrafamiliar, iba en ascenso durante la época inca y posterior a esta. Tal vez incluso era una novedad.

- Tercero, el empleo de estos nombres era muy desigual entre los sexos pues se nota un fuerte sesgo a favor de los hombres. Muchos más varones que mujeres tenían nombres que implicaban un orden de nacimiento, Además los nombres de estos indicaban una jerarquía de nacimiento mayor que la de las mujeres. En otras palabras, aparentemente era menos deseable explicitar la jerarquía del nacimiento en las niñas que en los muchachos, sobre todo en el caso de los grados más altos.
- Cuarto, el onomástico de nacimiento era una costumbre predominantemente yunca; sin embargo, los ayllus de la sierra la usaron también en cierta medida. Su aceptación podría ser un ejemplo de cuánto anhelaban los yauyos serranos absorber las prestigiosas formas sociales yuncas como parte de su pacto de complementariedad.
- El quinto punto es algo más sutil. Se intenta saber si la antroponimia reflejó realmente el orden biológico de nacimiento. (Es posible que los nombres de nacimiento hayan seguido circulando después de haber perdido su denotación original.) Resulta difícil evaluar esto, porque la revisita solo nos habla de niños vivos. El segundo hijo mayor sería en realidad el nacido en tercera posición si un *sibling* de más edad hubiese fallecido. También debemos enfrentar el problema de no saber si el ordenamiento seguía la secuencia natural de los nacimientos, o el orden dentro del sexo. Esto es, ¿acaso el papel del «hijo nacido en segundo lugar» (a llamarse Chauca) significaba ‘segundo nacido, un hijo varón’, sin importar el sexo del hermano de mayor edad?, ¿o acaso significaba ‘segundo entre los hijos varones’? Por último, la revisita omite la edad de todas las mujeres.

Para enfrentar esta duda analizamos los nombres que denotan un orden de nacimiento utilizando métodos de reconstrucción demográfica que asignan este ordenamiento a niños y niñas en base a la edad conocida, el

espacio promedio entre los nacimientos y la edad de su padre. Los resultados presentan una fuerte covariación entre un determinado nombre que implica orden de nacimiento y el probable orden del alumbramiento de una criatura. Para Sisicaya en conjunto, los nombres del onomástico se correlacionan algo mejor con el orden de nacimiento natural que con el orden dentro del sexo. Pero es probable que la práctica de asignar nombres según el orden de nacimiento se haya aplicado de manera ligeramente distinta entre los diferentes ayllus. Por ejemplo, el patrón de Llancaçapa coincide mejor con el orden dentro del sexo, en tanto que el de los ayllus de Chillaco y Sisicaya se vincula más con el orden natural de nacimiento. Concluimos que el onomástico se utilizaba en relación estrecha con la secuencia de reproducción biológica.

- En sexto y último lugar, llamamos la atención sobre una gradual merma en el repertorio de nombres utilizados en Sisicaya —por ejemplo, todos los nombres, no solamente los de la serie jerarquizada—. Entre las niñas, solo se registraron 89 nombres distintos, en contraste con los 254 dados a las mujeres adultas. Del mismo modo, los niños registran únicamente 130 nombres, en tanto que los varones adultos tienen casi tres veces el número de nombres (361). ¿El incremento en el uso de los nombres de orden de nacimiento, conjuntamente con la asignación de nombres de bautizo cristiano, fue agotando con el tiempo al amplio complemento de nombres nativos?, ¿o acaso hubo alguna tendencia a que las personas dejaran de emplear sus nombres de orden de nacimiento más adelante en el ciclo vital, tal vez por haber recibido otros nombres más variados?, ¿puede ser que dejaban de ostentar nombres con evidente connotación idolátrica?

El desequilibrio de géneros y el onomástico

Pasamos ahora a un estudio más detenido del fenómeno mencionado anteriormente en tercer lugar, a saber, el aparente sesgo por género en el uso de nombres que se desprenden potencialmente del orden de nacimiento.

Tomado simplemente como estructura, el onomástico del orden de nacimiento constituye un paradigma ideal para la simetría de los géneros. Si su implementación real fue igualmente simétrica, esperaríamos frecuencias similares en ambos sexos dentro del primer rango, del segundo y así sucesivamente, con una frecuencia absoluta cada vez menor a medida que el rango cae —simplemente porque

en cualquier momento dado hay más niños primogénitos que los de sexto lugar, etcétera—. La demografía desmiente esta predicción de dos formas: inesperadamente, el conjunto de nombres que implicaban un orden de nacimiento se aplicó mucho más a los varones que a las mujeres —o por lo menos, se reportó más en estos casos—. El cuadro 2 muestra su incidencia entre quienes vivían en 1588: 214 varones vivos y 47 mujeres tenían estos nombres, de modo que únicamente el 18% de las personas con nombres teofóricos eran mujeres. El patrón no es muy distinto si incluimos todos los casos, es decir, a los individuos vivos y muertos.

Cuadro 2
Incidencia del onomástico del orden de nacimiento por sexo
entre las personas vivas en Sisicaya en 1588²³

Rango del nombre	Número de varones	Número de mujeres
1	60	1
2	65	1
3	38	31
4	32	2
5	13	0
6	6	12

La segunda anomalía relacionada con el género se refiere al rango mismo. En lo que respecta a los varones, la frecuencia de los nombres se aproxima a lo que esperaríamos bajo el supuesto de que el acto de asignarlos refleja el orden de nacimiento, a saber, una frecuencia descendente del primer al sexto nombre. Pero en lo que respecta a las mujeres, únicamente el tercero y el sexto eran así de comunes. La popularidad de los nombres Ampuche y Añacha es explicable en vista de que estos nombres de tercer rango conmemoraban a las huacas —Ampuxi, Añasi— que protegían a Sisicaya en particular. Pero entonces, ¿por qué razón Sisicaya tenía únicamente un homónimo humano de la segundona Copacha, adorada en el vecino Chillaco?, ¿acaso a la familia de don Diego le interesaba esconder el auspicio que daban a su culto?

Las anomalías en los nombres van junto con otras irregularidades parecidas en la medida que reúnen estructuras de género que enfatizan el paralelismo y la simetría con números que ponen en duda la implementación equitativa del esquema.

²³ En una sección posterior exploraremos las posibles causas de tan notable asimetría.

En primer lugar, simplemente no hay suficientes mujeres. La revisita de 1588 pareciera subrepresentar a las mujeres de diversas formas —como es frecuente en los documentos coloniales—. Por ejemplo, su deceso está groseramente subrepresentado pues apenas el 25% de los difuntos certificados eran mujeres; además, hay una notable disparidad en la proporción entre niños y niñas. Aunque esperaríamos encontrar una división aproximada de 50/50 entre las criaturas de cualquier edad determinada, los ayllus de Sisicaya muestran una distribución diferente: el 59% eran niños y el 41% niñas. Esto contrasta con la población adulta, en donde la proporción varón/mujer es más cercana a la normal, con 53 y 47%, incluso estas cifras son ligeramente anormales, porque en los estudios demográficos las poblaciones femeninas suelen superar ligeramente en número a las masculinas.

La escasez del nombre de primer o segundo grado se observa a la par de una carencia de jóvenes mujeres. ¿Acaso las niñas nacidas en la fase temprana del ciclo familiar eran escondidas, muertas de algún modo, o enviadas a otro lugar? Noble D. Cook —en comunicación personal— indica que la práctica de poner a las jóvenes a trabajar como sirvientas domésticas, o en la mita de plaza, retiró a muchas mujeres de la población nativa residente en Huarochirí (Contreras 1968[1613]). Pero entonces surge la pregunta, ¿por qué estas muchachas y mujeres no fueron incluidas entre los ausentes con recaudo? Solamente dos jóvenes fueron reportadas como tales y ellas, al igual que las pocas mujeres adultas reportadas ausentes, formaban parte de familias que habían emigrado. El hecho de tener hijas ausentes sin recaudo solo habría complicado la vida de los tributarios. Tal vez algunas hijas eran escondidas del escrutinio oficial para protegerlas del servicio. ¿Si vivían escondidas, se les habría impedido la herencia? A algunas se las podría haber dado en adopción, ¿pero por qué razón ocurriría eso en un valle cuya población disminuía?

Lo que sí está claro es que, hacia 1588, la sociedad de Sisicaya combinaba estructuras culturales que enfatizaban paralelismos de género con desigualdades importantes por género en la población reconocida. Si las mujeres que faltan en el padrón realmente estaban ausentes, entonces alguna tendencia demográfica era específicamente perjudicial para la supervivencia femenina dentro de la comunidad. Si se trata de un subconteo, este podría reflejar prácticas que no buscaban dañar los intereses femeninos, pero a pesar de ello eran desfavorables para los derechos políticos de las mujeres. Es triste contemplar la posibilidad de que ciertas mujeres se dejaran morir por abandono, que hayan sido vendidas, o hasta que se haya practicado el infanticidio femenino, pero no hay elementos que nos lleven a descartar estas posibilidades.

Evidentemente, la asignación de nombres por orden de nacimiento —mayormente masculinos— se incrementó después de 1570, cuando las muchachas al parecer se volvían más escasas, o por lo menos era menos común su visibilidad en casa. Este hecho nos obliga a tener en cuenta la posibilidad de que la práctica seguida en Sisicaya favoreciese la construcción de familias con hijos mayores ubicados como «delanteros», para defender así los derechos hereditarios dentro del mundo masculino de la sociedad colonial. Esa era tal vez una prioridad más apremiante que maximizar la fertilidad protegiendo legalmente a las mujeres. Si en efecto faltaba parte de la población femenina esperada, bajo normas de endogamia, los resultados habrán incluido una merma en el potencial reproductivo de la colectividad.

Este déficit se habría sumado al ya notorio efecto de las epidemias del siglo XVI, las cuales generaron la despoblación que tanto preocupó al cronista indio Felipe Guaman Poma de Ayala. Los cambios mencionados habrían tenido también efectos de orden ideológico y afectaron las ideas religiosas que se centraban en la estricta simetría de género. Así, el aparente déficit femenino se presenta como otro factor de la «red desintegrante» (Spalding 1984: 168-208) del parentesco andino hacia 1600. El discurso mítico de 1608, sin embargo, destaca el paralelismo de género a pesar de que su práctica se debilitaba indiscutiblemente.

Los nombres de las deidades ancestrales progenitoras: una contratendencia y un enigma

Al analizar la antroponimia detectamos una tendencia sorprendente, relacionada con ciertos nombres aborígenes que no encajaban dentro del paradigma jerárquico por sexos. Ninguno de los nombres femeninos dentro de este paradigma ocupó el primer lugar entre los más populares. El nombre femenino más común, por un amplio margen, fue Macla: el 23,6% de las muchachas y el 24,8% de las mujeres tenía este nombre.

Este nombre tiene un lugar importante aunque enigmático en el manuscrito de Huarochirí. Al relatar el culto de Chaupi Ñamca, la primera observación que el narrador consideró necesario explicar (Taylor 1999: 178-179; véase también la sección 182-183) era que Hanan Macla, que significa algo así como 'Macla Alta' o 'Superior', era una huaca primordial. Su marido era el Sol y esta huaca dio a luz tanto a Paria Caca como a Chaupi Ñamca. Esto es, Macla era la madre de las dos deidades apicales cuya relación encuadra toda la mitología entera; sus otros actos y su culto, si existieron, quedaron sin enunciar.

La popularidad del nombre Maclla pareciera haber sido similar entre los sectores yuncas y serranos. A diferencia de la tendencia diacrónica hacia un incremento en la asignación del onomástico antes analizado, el uso de Maclla siguió siendo consistentemente popular entre 1530 y 1588, sin fluctuaciones importantes. Ya que la fuente da menos detalles sobre la edad de las mujeres que de los varones, resulta difícil establecer la relación existente entre este nombre y el orden de nacimiento. De sus 84 apariciones, solamente 21 casos tienen un orden de nacimiento que puede precisarse: ocho corresponden a la primogénita y cuatro a la segunda en nacer, de modo que hay razón *prima facie* para pensar que este nombre era considerado adecuado para las hijas mayores.

¿Ocurre algo paralelo en el lado masculino? El Sol, la pareja de Hanan Maclla, tiene nombres quechuas de culto muy conocidos —Punchao e Inti son las graffias coloniales más comunes—. Ningún habitante de Sisicaya recibió nombres que aludiesen a Inti o a Punchao, pero sí encontramos un nombre —Vilca— que Bertonio menciona como palabra aimara que significaba «sol [...] según los antiguos» (1984[1612]: 435). Dada la conocida predominancia de una lengua emparentada con el aimara, por lo menos entre la población serrana, podemos muy bien tomar este nombre como una alusión solar, pero no fue ni lejanamente tan común como su contraparte femenina. La revisita muestra veinte varones, vivos o difuntos, nombrados con los muchos compuestos de Vilca. Aunque esto lo convierte en un nombre notablemente popular, su incidencia en la población masculina como un todo es aproximadamente un tercio de aquella de Maclla entre las mujeres.

Al igual que Maclla, Vilca se reparte de modo uniforme entre los grupos de edad, pero a diferencia de esta, se presenta de modo desigual entre los ayllus. Alrededor de la mitad de ellos provenían de la minoría serrana, mientras que los serranos constituyeron apenas la cuarta parte de la población. Esta desproporción es motivo adicional para asociar el nombre con la lengua serrana de afiliación jaqaru. Y es asimismo interesante que Vilca contraste con Maclla en su relación con el orden de nacimiento; ningún Vilca fue primogénito ni segundo, todos nacieron en tercer hasta octavo lugar. En fin, hay un claro contraste entre el uso masculino y femenino de los nombres que aluden a huacas primordiales: en las mujeres, los nombres con este origen se solían otorgar a las hijas mayores, pero en los hombres se asignaban a los hijos menores.

Así pues, la enorme popularidad de Maclla en el lado femenino opaca la notable prominencia de Vilca en el lado masculino. Ello sugiere que, en la imaginación de las personas que vivían en las yuncas, incluso aquellas con afiliaciones serranas, era sumamente destacada la posición de Maclla como madre de la

totalidad mítica. Maclla era el emblema femenino de una unidad cosmológica cuya replicación en el tejido de la sociedad humana se encontraba en peligro por un déficit femenino. El primordial masculino era recordado y conmemorado menos y en personas de menor rango.

Es como si la población se hubiese mostrado renuente a asignar a las muchachas los nombres derivados de las huacas de mayor importancia que se encontraban aún vigentes y rodeadas de devoción. Pero en cambio daba a las hijas preferencia en la conmemoración del antiguo numen, fuente de todo lo divino en el pasado remoto. Esto no ocurría en la onomástica de los varones.

Yuncacuna collon: el motivo de la extinción de los yuncas en el manuscrito de Huarochirí

Todo esto ocurrió en un periodo de crisis demográfica generalizada. Los narradores de las tradiciones de Huarochirí se preocupaban por las enfermedades en general, pero fueron perspicaces al captar al desastre demográfico de su época como algo que afligía particularmente a los yuncas (Cook 1981: 145-164). Según el narrador, las personas especulaban que su desventura tal vez se debía al hecho de que los vallunos eran ahora menos capaces de cumplir con las obligaciones rituales que los serranos.

Es posible que los yuncas ya no se reunían para practicar estos ritos; sin embargo, todos los yuncas siguen observándolos, cada uno por su lado. Cuando no lo hacen, la gente dice que es por esta falta que los yuncas se extinguen. Y ellos, los yuncas, dicen: “Los habitantes de las punas siguen observando correctamente nuestras antiguas costumbres; por ello la gente se multiplica” (Taylor 1999: 144-145).

Los narradores eran conscientes de que los yuncas estaban desapareciendo en las zonas costeras más colonizadas y azotadas por las enfermedades. Un fragmento del capítulo 25 dice que Paria Caca hacía tiempo había echado a todos los yuncas collis de Yaru Tini —en la sierra— hacia abajo, a un lugar cerca de Carhuayllo —en la orilla norte del valle del Chillón, cerca de Lima—, donde perecieron (1999: 344-345). María Rostworowski mostró que la población de Collique, una de las dos formaciones políticas yuncas relacionadas más estrechamente con la mitología de Huarochirí, había disminuido drásticamente hacia 1600 (Rostworowski 1977b).

De este modo, la conciencia social de las generaciones huarochiranas vivas en 1608 era la de una sociedad dañada. La comprensión de sí misma aún giraba en

torno a la articulación de grupos que descendían de los invasores con otros que a su vez descendían de aborígenes yuncas, formando así una constelación huari-llacuz. Pero el lugar mismo en donde esta articulación seguía constituyendo un eje de la vida cotidiana —esto es, la chaupi yunca biétnica— yacía en la ruta del desastre. La revisita de 1588 aclara esta tragedia, de la cual el manuscrito quechua constituye, entre otras, cosas un comentario.

El meollo del análisis siguiente es que el periodo que lleva a la composición del manuscrito de Huarochirí vio pérdidas relativamente tolerables para el repartimiento del mismo nombre, pero dentro de este repartimiento, la población yunca de Sisicaya sufrió una tasa de pérdida impresionante.

Los estudios de Karen Spalding brindan un contexto claro a los eventos de Sisicaya (Spalding 1984: 173-177). Según ella, entre los años 1545 y 1571 la provincia de Huarochirí sufrió una pérdida alrededor del 30% o 1,15% al año de modo que las pérdidas recientes ya habían sido drásticas al inicio del periodo para el cual contamos con cifras. Combinando la información procedente de la revisita de Sisicaya con la de Spalding, podemos seguir las pérdidas del repartimiento de Huarochirí en la época toledana y posterior a esta:

Cuadro 3
Cambio demográfico en el repartimiento de Huarochirí, 1571-1619

	1571 ²⁴	1579 ²⁵	1588 ²⁶	1619 ²⁷
Tributarios	1.812	1.775	1.737	1.481
Población total	12.057	¿?	11.813	9.097
Proporción T:PT	1:6,65	¿?	1:6,8	1:6,14

El repartimiento de Huarochirí perdió 37 tributarios entre 1571 y 1579, esto es 2,04% de su población tributaria, equivalente a 0,26% anual. Entre 1579 y 1588 perdió 38 tributarios, es decir, 2,14% de su población tributaria, equivalente al 0,24% anual. En términos de su población total, el repartimiento perdió 244 personas entre 1571 y 1588, esto es, 2,02%, lo cual equivale al 0,12% anual.

²⁴ Spalding (1984: 176).

²⁵ Resumen de una visita de 1579 efectuada por Rodrigo Cantos de Andrade, tal como se repite en la tasación de la revisita de 1588, f. 61r.

²⁶ Revisita de 1588 efectuada por Xuárez de Angulo, tal como este la resumiese, f. 61r, 65r-66r. Omitió catorce personas exentas como caciques.

²⁷ Spalding (1984: 176).

Pero las pérdidas fueron mayores entre 1588 y 1619, cuando el repartimiento perdió 256 tributarios, esto es 14,74% de su población tributaria, equivalente a 0,48% al año. En términos de la población total, entre 1588 y 1619 el repartimiento de Huarochirí perdió 2.716 habitantes, es decir, 22,99%, lo que equivale a 0,74% al año. Algunas de estas pérdidas pudieron deberse a la emigración, pero como los emigrantes eran por lo general irrecuperables (Evans 1990, Wightman 1990), el daño infligido apenas si fue menor.

¿Cómo les fue a los yuncas de Sisicaya dentro de este cuadro global? El resumen de 1577 demuestra que don Diego Chauca Guamán, el señor nativo de Sisicaya, tenía una baja jerarquía con respecto a otros jefes de los seis «millares» incaicos de Huarochirí, por gobernar una mínima parte de la población. Reflejando la demografía, el señor mejor remunerado era el jefe del «millar» de Quinti, con un salario de 50 pesos al año; don Diego quedó en último lugar con 14 pesos. La misma despoblación que acabamos de resumir había minado su salario, motivo que seguramente le importó a la hora de solicitar y organizar la revisita de 1588.

Al pedir nuevas normas tributarias, don Diego veía la gravedad de la situación de Sisicaya:

[...] por ser como somos yndios yungas y cada dya vamos en mucha disminución por morirse los yndios y agora ultimamente se mando por vuestra señoría que dentro de terçero dia el dicho corregidor hiziese la dicha rrevisita y no apartase mano de ella hasta acaballa y aunque se notificó al dicho corregidor el dicho decreto cierta paga de polvora... lo qual a hecho y haze y dilata la dicha rrevisita el dicho corregidor por ser como es yntimo amigo de don diego de carvajal mi encomendero en lo qual hemos recebido y recebimos notorio agravio y daño en nuestras personas y haziendas por pagar y cargar sobre nosotros el tributo de los yndios muertos lo qual pagamos por no tener comunidades de que pagallo y por averlo pagado dos años a ques dende que se proveyo por vuestra señoría la dicha rrevisita se va a mas andar el pueblo despoblado porque cada dia se ausentan y huyen muchos yndios del dicho pueblo por no poder llevar la carga del dicho tributo--por lo qual a vuestra señoría pido y suplico sea seruido de mandar al dicho corregidor que luego vaya a hazer la dicha rrevisita por que daqui a mes y medio emos de pagar el dicho tributo [...] (AGN/BA 1588: f. 19r-v).

No obstante haber sufrido pérdidas por enfermedades, su población siguió pagando el tributo tasado en tiempos en que había sido más grande. Contando

con la complicidad del corregidor, el encomendero intencionalmente demoraba la retasa, para así seguir exprimiendo la vieja —y más grande— cuota. Algunos de los súbditos de don Diego huían de su jurisdicción, incrementando así la carga de quienes se quedaban y, en medio de esta situación, el encomendero empeoraba las cosas afirmando que no podía asistir a la revisita por estar enfermo en cama.

No sabemos exactamente qué enfermedad causaba la mortandad de Sisicaya, pero se citó dos veces a los lamparones —manchas—, que podían aludir a la peste bubónica o tal vez a la viruela o el sarampión (Spalding 1984: 137, Dobyns 1963). La revisita con sus recaudos de muertes muestra que familias íntegras fueron arrasadas y la huída fue también importante. Algunos se dirigieron a los «yauyos salvajes», mencionados en los manuscritos de Huarochirí, pero la mayoría huyó valle abajo hacia poblaciones hispanizadas o afrohispanas. En siete ocasiones resultó imposible completar las entradas de la revisita porque, como dijese los vecinos, las personas en cuestión «anda[ba]n cimarrón[es]», esto es, vivían fugados. Es posible que esta frase implicase que los fugados vivían con esclavos africanos autoemancipados, a los cuales también se les conocía como «zimarrones». Ellos fueron culpados frecuentemente de albergar bandas de salteadores y muchos habitaban en los cerros sobre Lima, en Huachipa y Cieneguilla.

Los inspectores encontraron al final que don Diego Chauca Guamán tenía buenos motivos para preocuparse por su pueblo (AGN/BA1588: f. 61r):

Cuadro 4
Pérdidas demográficas en los ayllus de Sisicaya entre 1579-1588,
como porcentaje de la población total de cada ayllu en 1579

Chillaco	3,0%
Andapocro	36,7%
Llangacapa	18,4%
Sisicaya	7,5%
Checa	23,8%
Lupo	58,3%
Quinte	15,0%
Papano	17,4%
Yampilla	50,0%
Chaucarima	28,6%

Los porcentajes no han de compararse con precisión debido al pequeño total absoluto dentro de varios ayllus, pero el cuadro global ciertamente es de un serio

agotamiento. La pérdida de población total entre 1579 y 1588 es de 15,6%. Este estimado debe reconsiderarse a la luz del subconteo de mujeres antes mencionado. Si recalculamos la proporción de muertes femeninas en base a la relación varón/mujer de la población existente y el número conocido de decesos masculinos desde 1579, la tasa probable de caída poblacional es de 22,5% en menos de diez años.

Al parecer, cuando los narradores de las tradiciones checas dijeron que los yuncas se estaban extinguiendo —*yuncacuna collon*—, se referían no solamente a los grandes centros costeños explotados exhaustivamente como Collique, ya para entonces un sinónimo de ruina, sino a asentamientos del valle medio como Sisicaya, donde vivían sus propios colonos checas —también quintis, etcétera—. Su observación de que los yuncas iban desapareciendo no era solo una observación general sobre la era colonial, se refería también a una tendencia interna y local, percibida con exactitud. Y en cierto sentido era un juicio sobre el estado de la relación entre las divinidades y su propia sociedad.

Si pensamos el encuentro entre la sierra y los valles en términos del *mythos* sexuado y de género, surgido en torno al sistema político y agrícola huari-llacuz, el contraste entre la visión mítica y la pragmática hacia 1588-1608 se vuelve conmovedor. El anhelado paisaje y sociedad de los valles, que los hijos de Tutay Quiri habían imaginado como un paraíso, figurado con metáforas de seductoras huacas de la tierra y madres fértiles, iba convirtiéndose ahora en una tierra enfermiza, enajenada y hasta abandonada. Si algún lugar en particular representaba el «matrimonio» de las partes de la sociedad, seguramente fue la zona cocalera del valle medio, por ejemplo Sisicaya, y es allí precisamente donde los pueblos iban cayendo en pedazos, pues quedaban expuestos a la usurpación en la medida que las poblaciones «esposas» y «hermanos menores» de los serranos —sus «Amichas» y «Llatachas»— iban desapareciendo. Comentando el contraste entre la vida real y los dramas míticos de la seducción y la fertilidad, se podría decir imaginativamente que Tutay Quiri y los demás hijos de Paria Caca se iban quedando viudos.

Conclusión

La revisita de 1588 brinda evidencias para definir la organización social a la que aluden veinte años después (c. 1608) los narradores de mitos quechuas. Aclara también las tendencias sociológicas y los cambios culturales en proceso, que tuvieron lugar mientras los relatos orales asumían la forma que conocemos por escrito.

Hacia 1588, Sisicaya era una aldea yunca con cuatro ayllus, a la cual se añadieron otros seis ayllus menores de origen serrano. Estos últimos estaban afiliados a las poblaciones ubicadas montaña arriba, las cuales a su vez habían pertenecido a los cuatro «millares» incas. La participación serrana era un «archipiélago» de múltiples asentamientos coordinados políticamente por la pujanza de los «yauyos». La interferencia hispana —o inca— reorganizó el archipiélago y probablemente reforzó o engrandeció la presencia serrana dentro de Sisicaya. Un sector —Papano— surgió de forma distinta y todavía desconocida, posiblemente vinculada con disturbios causados por incas o españoles.

Dentro del esquema mítico-ritual que organizaba esta constelación, el rol de los yuncas de Sisicaya fue representar y festejar el ápice femenino —Chaupi Ñamca— de un panteón que reunía a ambos sexos. Chillaco, uno de los ayllus locales o yuncas, era privilegiado en lo que respecta a la política, la producción de coca y el liderazgo sacerdotal, debido a que albergaba los cultos de las huacas afiliadas a Chaupi Ñamca.

La imagen de una integración de gran alcance entre serranos y yuncas —esto es, la imagen que los mitos de género y conquista alegorizan— queda confirmada en el aspecto antroponímico. La revisita no muestra ninguna diferencia abrupta entre los dos tipos de ayllus con respecto a sus inventarios de nombres. Ello sugiere una cultura compartida, que los nativos del valle medio seguían aplicando voluntariamente en sus prácticas domésticas alrededor de 1588. El conjunto onomástico compartido parece tanto más significativo cuando se considera que los dos sectores étnicos tenían herencias lingüísticas distintas (Taylor 1983, Adelaar 1994). Sabemos que los pueblos de esta región consideraban que la costumbre antroponímica se interpretaba como índice primario de diferencias culturales, y por lo tanto, como símbolo de identidad. Todo esto justifica la opinión de que la convivencia huari-llacuaz en Huarochirí no era un mero *modus vivendi* entre rivales, sino que logró establecer cierta síntesis cultural.

En 1588 el sistema precristiano de conferir nombres personales según el orden de nacimiento seguía usándose bastante. Dos de cada cinco personas llevaba un nombre tomado de esta serie. Evidentemente, para los narradores del manuscrito de Huarochirí, la tradición de usar estos nombres no era una reliquia esotérica sino una parte de la textura verbal de la vida cotidiana. El enigmático uso que la fuente quechua hace de los nombres Ami y Llata, para simbolizar la subordinación política, resulta ser una extensión metafórica de una costumbre yunca con relación a la asignación de nombres por orden de nacimiento. En conjunto, la distribución de los nombres seriados sugiere que en realidad se les asignaba según

el orden de alumbramiento, con cierto margen de incertidumbre sobre si esto se entendía como el orden dentro de la categoría sexo, o el orden natural sin miras al sexo.

Aunque dar nombres por orden de nacimiento subrayaba una preocupación generalizada con el paralelismo de género como un ideal cultural, hacia 1588 el esquema no se aplicaba equitativamente. Muchos más varones que mujeres recibían nombres de este tipo, pocas mujeres ostentaban nombres que implicaban alto rango.

Más aún, la inclinación hacia el énfasis onomástico en el rango del hombre fue paralelo a un déficit en el número de muchachas registradas. Apenas el 39% de las personas «visitadas» menores de diecisiete años eran mujeres. En ese sentido, muchas de las muchachas menores de edad de Sisicaya, en la generación nacida desde el arribo del virrey Toledo, fueron escondidas, enviadas a otros lugares o extraídas de la comunidad, o tal vez realmente murieron debido a un factor que no era natural. Aparentemente, las familias de Sisicaya buscaban posicionar a los hijos con nombres de rango alto y que implicaban derechos hereditarios defendibles, como la cuña de liderazgo para la siguiente generación.

No sabemos cómo distinguir con exactitud entre la subrepresentación de mujeres, la emigración no registrada y los decesos femeninos sin recaudo o encubiertos. Pero tres prácticas culturales negativas configuraban un patrón desfavorable para el futuro cívico femenino; estas eran la disposición a no asignar nombres de alto rango a las mujeres, no registrarlas como descendientes en números demográficamente razonables y omitir defenderlas dándoles identidades legalmente establecidas.

Entonces, ya en 1588 se observaba un rotundo contraste entre los esquemas culturales que enfatizaban la simetría de los géneros y una realidad organizacional que era cualquier cosa menos simétrica en su efecto destructivo sobre los sexos.

Sin embargo, no se debe dejar el tema sin señalar una tendencia que ejerció contrapeso y que podría resultar significativa. Aunque Sisicaya, desde la conquista a la década de 1580, llamó a pocas de sus hijas con nombres que indicaban alto rango entre hermanos, dio a un gran número de ellas un nombre que reflejaba un alto rango materno. Hizo esto dando el nombre de Macla a casi la cuarta parte de sus mujeres. A Macla, una deidad oscura pero definitivamente femenina, se la recordaba como la madre primordial de las huacas en general, tanto masculinas como femeninas. La inmensa popularidad de este nombre femenino —que superaba de lejos a cualquiera de los nombres femeninos en el paradigma

de la jerarquía— sugiere que a las mujeres sí se les daba nombres que aludían a una poderosa deidad femenina. La sorpresa está en que se trataba de una deidad asociada con un estado primordial del cosmos, antes que con el actual. Aunque también se usó a Vilca, el nombre masculino análogamente primordial, la dación de nombres primordiales a varones fue muchos menos frecuente y los varones así nombrados tenían un orden de nacimiento inferior. El nombre primordial Vilca estaba además menos integrado a la síntesis huari-llacuzay y lo usaban los ayllus de la sierra en forma desproporcionada.

¿Podemos interpretar estos hechos en el nivel ideológico? Las diferencias en la jerarquía actual se expresaban haciendo referencia a un panteón jerarquizado de huacas tales como los hijos de Paria Caca y a estirpes humanas que tuvieron a estos como ancestros apicales momificados, por ejemplo, el linaje de Tutay Quiri. A estos se los veía como los señores activos de la realidad actual. Sin embargo, el lado femenino de la divinidad parece haber estado asociado cada vez más con *illud tempus*: con un génesis remoto, antiguo y original, un tiempo anterior a las huacas que llegaron a ser protagonistas principales del manuscrito quechua c. 1608 y que comenzaban a sufrir la persecución del clero cristiano. Un aspecto enigmático de la asignación de nombres primordiales es que el 72% de las Macllas adultas estaban casadas con varones cuyos nombres implican un orden de nacimiento: aproximadamente el doble de lo que se esperaría, dada la proporción entre los nombres de orden de nacimiento masculinos en comparación con todos los nombres de varón. ¿Acaso el eje de la complementariedad estaba siendo rotado —por así decirlo— noventa grados, realineando las relaciones masculino-femenino con la diacronía antes que con la sincronía, de modo que lo masculino era a lo femenino como el presente al pasado?, ¿o acaso esta contratendencia expresaba una reevaluación colonial de las huacas femeninas, colocando a Maclla en el papel de «madre de dios[es]», respondiendo así implícitamente al surgimiento del marianismo?

Aún queda por investigar cómo la antroponimia se modificó durante décadas posteriores, y tal vez más decisivas para la historia religiosa andina, a saber, las seis o más décadas de campañas de «extirpación de idolatrías» (Duviols 1971, Griffiths 1996, Mills 1994, Sánchez 1991). Igualmente, resta por investigar su evolución durante el surgimiento del catolicismo popular después de ellas (Marzal 1977).

En estas páginas hemos propuesto un puente metodológico que conecta la mitología andina con una sociología más concreta y conductual. Mostramos que los documentos con el formato de las visitas tienen un potencial inexplorado para

registrar con resolución fina la «cultura en la práctica». Mostramos cómo la distribución de artefactos verbales a lo largo del tiempo brinda una imagen histórica de las prácticas culturales, así como del cambio demográfico.

Queda pendiente una importante agenda lingüística. Muchos nombres son binomiales, tanto en los mitos como en la revisita. Los escribanos aparentemente no pudieron reconocer siempre si los componentes se pronunciaban como palabras distintas, pero todo parece indicar que así lo fueron. La versión paleográfica aquí publicada reproduce la grafía original, inconsistente. En todo caso, el conjunto onomástico evidentemente consta de un número limitado de morfemas onomásticos —Llacsá, Anche, Llungo, Poma, etcétera—, frecuentemente combinados en parejas de manera aparentemente no aleatoria. Los significados son a menudo oscuros, enraizados en una lengua perdida, pero se rendirían parcialmente ante un fuerte ataque filológico con base en el estudio del jaqaru. Algunas combinaciones binomiales son lo bastante frecuentes como para sugerir que un enfoque estadístico similar a lo presentado aquí sería factible. Buscar correlaciones entre los elementos interpretados de los nombres o de sus binomios, de un lado, con el ayllu, el rango de nacimiento, la etnicidad, etcétera; del otro, podría ser un valioso paso próximo.

Hasta ahora hemos obtenido una idea más clara y matizada de las realidades sociológicas y culturales de las cuales los huarochiranos hablaban alegóricamente cuando explicaban las hazañas de sus huacas. El emparejamiento por género de estas deidades brindaba una plantilla de estructuras biétnicas ideales, precisamente en un momento en el cual el equilibrio práctico de la complementariedad biétnica venía fallando y el equilibrio de los géneros se tambaleaba también. Los narradores adoraban la mística de la fertilidad, no por accidente sino porque vivían un momento en que la mortandad iba erosionando la fertilidad, sobre todo entre los yuncas. Ellos y los serranos, por igual, habían expresado en la antroponimia, y pronto iban a expresarlo en la mitología, el orden ideal andino como un discurso crítico y utópico en contraste con las condiciones que lo estaban minando.