

QHAPAQ ÑAN WAMANIN: LOS LUGARES DE LIBACIÓN COMO HITOS DE LA MEMORIA EN CADA PAISAJE SAGRADO DE LA RUTA PRINCIPAL HACIA EL CHINCHAYSUYU

QHAPAQ ÑAN WAMANIN: THE PLACES OF LIBATION AS MARKS OF MEMORY IN EACH SACRED LANDSCAPE OF THE MAIN ROUTE TO CHINCHAYSUYU

*José Luis Pino Matos**

Desde la perspectiva que cada *Wamani* constituye un paisaje sagrado, se propone que la ruta del *Qhapaq Ñan* hacia el *Chinchaysuyu* sirvió para reconectar varios paisajes sagrados con el Cuzco, mediante la implementación de circuitos rituales con infraestructura Inca, pero sobre todo mediante el establecimiento de lugares destinados a la libación y conmemoración, constituyéndose toda esta ruta como un circuito imperial, conformado principalmente por caminos y plataformas ceremoniales *Usno* como hitos de la memoria, que asociaban el vínculo de los ancestros de cada *Wamani* local con el culto solar Inca. Esta ruta demarcada con *Usnos*, habría servido para la realización de libaciones secuenciales con fines de reafirmación en la memoria local del dominio territorial imperial, que en suma conformaba una red que integraba a todas las *Huacas* del *Tawantinsuyu*.

Palabras claves: Qhapaq Ñan, Wamani, paisaje sagrado, memoria, Chinchaysuyu.

From the perspective that each Wamani is a sacred landscape, it is proposed that the route of Qhapaq Ñan to the Chinchaysuyu served to re-connect a series of sacred landscapes with Cuzco, by implementing ritual circuits with Inca infrastructure, through the establishment of places for libation and commemoration, becoming all this route as an imperial circuit, consisting mainly of roads and ceremonial platforms Usno as marks of memory, associating the link of the ancestors of each local Wamani with the Inca sun worship. This route demarcated with Usnos, would have served to perform sequential libations with purposes of reaffirmation in the local memory of the imperial territorial domain, which in sum conformed a network that was integrating all Huacas of the Tawantinsuyu.

Key words: Qhapaq Ñan, Wamani, sacred landscapes, memory, Chinchaysuyu.

*Using ideas as my maps, we'll meet on
edges, soon.*

[Usando ideas como mis mapas, pronto nos
encontraremos en las fronteras].

Bob Dylan

My Back Pages, 1964.

Introducción

Pensar el caminar en los Andes, sobre todo en tiempos previos al contacto europeo, es pensar de algún modo casi obligatorio en los propósitos y significados que pudieron tener los desplazamientos por parte de muchas poblaciones acerca de la diversidad de territorios que debían transitar en sus contextos de vida. Ciertas claves para entender mejor el pensamiento de las antiguas sociedades andinas

podemos encontrarlas en estos desplazamientos. De este modo, reflexionar respecto del caminar o desplazarse, implicaría pensar ineludiblemente en las formas particulares de concebir la movilidad en el espacio, como también en la capacidad de concebir esta movilidad en el tiempo (Augé 2007:88-89). En consecuencia, entender las formas de concebir la espacialidad y la temporalidad son requisitos necesarios para entender acciones como la movilidad o los desplazamientos. Por esta razón, cuando pensamos específicamente en la movilidad en la época Inca, estamos pensando en las interacciones espaciales, entre una sociedad de organización social compleja de carácter expansivo frente a otras sociedades similares, pero de características más locales. En este punto, es importante mencionar que una de las características más importantes de la mayoría de estas poblaciones prehispánicas locales en los

* Pontificia Universidad Católica del Perú, Programa de Estudios Andinos. Lima, Perú. Correo electrónico: josepinomatos@gmail.com

Andes fue la movilidad constante, llevando a cabo desplazamientos que incluían grandes distancias, sobre todo por la necesidad de obtener recursos complementarios accesibles en la diversidad de ecologías que ofrecía la geografía particular andina, con sus respectivos aspectos topográficos y climáticos que obligaban o permitían dichos desplazamientos. De esta manera, el dominio de diversas ecologías por parte de las poblaciones locales fue una estrategia espacial para obtener la mayor autonomía económica (Dollfus 1981:79), pero que en el caso de la sociedad Inca, ya sea por determinados contextos históricos, fueran estos políticos o religiosos, esta estrategia fue aplicada a una mayor escala que trascendió las consideraciones ecológicas, llegando a abarcar y controlar espacios mediante una red de asentamientos y colonias que se encontraban incluso a meses de camino del Cuzco, núcleo de la élite Inca (Murra 1972:464-467). Este comportamiento espacial expansivo, que implicó la movilidad a distancias más que significativas, hace referencia y define a la territorialidad que pudo haber tenido la sociedad Inca.

En este sentido, podemos entender por territorialidad a una noción geopolítica de control del poder (Foucault 1999:318), pero principalmente entenderla como la estrategia espacial por parte de un individuo o grupo para delimitar y ejercer el control sobre un área geográfica, que vendría a ser su territorio, siendo la territorialidad la principal forma espacial que tomaba este poder (Sack 1983:56; 1986:19, 26), ello es el reflejo de la espacialización del poder, y la evidencia del uso del espacio como un vehículo o soporte para el ejercicio de la misma, mientras existan relaciones de poder que lo sostengan (Benedetti 2011:49). Para el caso Inca, consideramos que la movilidad fue un aspecto esencial de su territorialidad, pero que también pudo haber sido una forma importante que servía para mostrar y ejercer dicha territorialidad. Entender esta territorialidad amerita un enfoque multidisciplinario.

En la actualidad, la UNESCO, reconoce con la denominación de *Qhapaq Ñan* a la extensa red de caminos que cubrieron casi todos los Andes, los cuales fueron construidos al servicio del Estado Inca (UNESCO 2014:241-246). Se concibe que dicha red caminera conectó e integró territorios que hoy pertenecen a los actuales Estados-Nación de Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia, Chile y Argentina, y que según Guadalupe Martínez se entiende esta red como la expresión tangible de la expansión

política Inca que articuló sitios y paisajes mediante los caminos, que asimismo supuso la conexión y agilización de flujos de bienes, personas, pero sobre todo de ideas y concepciones, y que con más exactitud en términos de gestión patrimonial actual, este camino constituye un itinerario cultural andino que atraviesa una diversidad de paisajes culturales, constituyéndose el camino y dichos paisajes como una unidad indisociable, susceptible de transformaciones que reflejan una forma de concepción y manejo territorial (Martínez 2009). Para los casos particulares del presente estudio, nuestra propuesta es que entre todas las redes de caminos del mundo andino antiguo, el *Qhapaq Ñan* vendría a ser el itinerario religioso más importante en los Andes, por estar constituido por los *Wamani* o paisajes sacralizados más importantes, e interconectados por un camino principal de carácter monumental, en el que ciertas plataformas ceremoniales Incas denominadas en quechua como *Usno* evidenciarían el centro de cada *Wamani* (Figura 1).

Qhapaq Ñan:

¿todos los caminos o uno específico?

Desde la publicación de John Hyslop (1984) respecto del sistema vial Inca, en casi todas las investigaciones referidas a los Incas y su interacción con las sociedades que habitaron los Andes en la época del *Tahuantinsuyu*, se asume la existencia de una extensa red estatal de caminos que cubría todos los territorios conquistados por los Incas, que se le denominó *Qhapaq Ñan* en lengua quechua. Asimismo, otro supuesto es que esta vía sirvió para que, tanto los diferentes gobernantes Incas como sus séquitos de burócratas y ejércitos se desplazasen en cada viaje, y que la construcción de estas vías con lugares de almacenaje cada cierto tramo y diversas estaciones, formaran parte de una estrategia militar incaica (D'Altroy 2015:325). De ninguna manera se niega la existencia de dicha red, muy por el contrario, a la fecha podemos decir que existieron muchas redes viales en los Andes prehispánicos, correspondientes a diversas poblaciones, con diferentes usos y en diferentes tiempos. Es decir, más que pensar en una red o sistema vial en la época Inca como una infraestructura única y globalizante, es preciso pensar en procesos en los cuales diversas redes Incas y no Incas conformaron vías de interacción y se articularon de manera dinámica respondiendo a determinados contextos, quizás en determinados



Figura 1. El *Usno* de Huanuco Pampa con los cerros Kulej y Wiñaj de fondo al Nor-Este.

momentos y no necesariamente de manera constante. A partir de esta reflexión surgen entonces varias preguntas: ¿En el siglo XVI, a qué vía o camino se le denominaba específicamente como *Qhapaq Ñan*? ¿Quiénes usaron esta denominación? ¿Qué tipo de camino era el *Qhapaq Ñan*? ¿Cuál era la ruta que se denominaba como *Qhapaq Ñan* y por dónde era su recorrido? Todas estas preguntas parecen repetirse casi cuatro décadas después de la publicación de John Hyslop (1984) o quizá más si se toma en cuenta algunas publicaciones iniciales acerca del tema (Regal 1936; Gerbi 1944), pero que a nuestro criterio aún es necesario más investigación. Razón por la que presentamos este texto para revisar y discutir una de las facetas de la vialidad y conectividad que posiblemente se contempló como parte de las estrategias de articulación que tuvieron los Incas.

Tomando en cuenta la información histórica temprana, el mismo John Hyslop (2014:401 [1984]) afirmó que *la ruta de la sierra entre Cuzco y Quito fue el camino más importante en el imperio*. Por lo

que también Catherine Julien (2009, 2012) señaló que en un primer momento de la expansión Inca se configuró el camino longitudinal de la sierra que salía del Cuzco hacia el *Chinchaysuyu* como el gran camino o camino principal, constituyéndose en el embrión del imperio. Según Craig Morris y Adriana von Hagen, a esta ruta que conectaba el Cuzco con Quito, es la que se conocía propiamente como el *Qhapaq Ñan* (Morris y Von Hagen 2011:11, 96).

Las denominaciones de *Qhapaq Ñan* y *Wamani* en las fuentes históricas y etnográficas

Dos fuentes nos pueden ayudar a entender con más precisión a qué se refería la expresión quechua *Qhapaq Ñan*. Podemos encontrar la mención en la “Relación de Chíncha” (1558), que indica que fue Tupac Inca Yupanqui quien *mandó en toda la tierra se hiciesen caminos que llaman capañan que quiere decir camino real* (Ortega Morejón y Castro 1974:94 [1558: fol. 1v.]). Y la otra fuente es la crónica de Felipe Guamán Poma de Ayala

(1615), quien también menciona que los caminos reales eran denominados *capac nan* (Guamán Poma 2006: 327 [1615: 354[356], 355[357]]). Pero tanto un gráfico como la descripción que hace Guamán Poma en su crónica nos dan más indicios acerca de la naturaleza del *Qhapaq Ñan*. El gráfico del gobernador de los caminos reales es bastante ilustrativo en este aspecto, pues muestra como fondo del dibujo un paisaje donde se observan varios caminos que se conectan y en estas rutas se encuentran colocadas varias construcciones a manera de “mojones”, señalándose especialmente en este fondo de ilustración dos caminos, uno que se dirige a las partes altas con la denominación de *choclococha nan* y el otro camino que se ubica al lado de una plataforma superpuesta con la denominación *bilcas guaman capac nan* (Guamán Poma 2006: 326 [1615: 354[356]]). (Figura 2). Es factible indicar que la laguna Choclococha era una *Huaca Pacarisca* muy importante de la población Chanca, ubicada en las partes altas de la zona de Angaraes (Albornoz 1967:29[1582]; Guamán Poma 2006: 66 [1615: 85[85]]). Por la forma del dibujo, además podemos suponer que esta plataforma que graficó Guamán



Figura 2. El *Qhapaq Nan Wamanin* en Vilcas, según Felipe Guamán Poma [1615: 354[356]].

Poma hacía referencia al *Usno* de Vilcashuaman. (Figura 3). Sin embargo, la descripción escrita es aún más específica, pues literalmente expresa que estos “caminos reales” se denominaban *capac nan guamanin*, denominación que se explica justamente por la siguiente cita: *Y ancí se dize camino rreal del Ynga y tenía puesto sus guamanies y tanbillos, casas adonde se aposentaua, y en cada prouincia su juridición hacía camarico* (Guamán Poma 2006: 327 [1615: 355[357]]). Es decir, este gran camino [*capac nan*] conectaba ciertos lugares llamados *wamani* [*guamani*], o en todo caso era el camino que tenía *wamani* o los contenía, por eso Guamán Poma los llamaba *qhapaq ñan wamanin* [*capac nan guamanin*]. Para entender mejor esto es preciso discutir brevemente el término quechua *wamani*, que también es mencionado con frecuencia en la crónica de Guamán Poma, indicando que *wamanin* se refería a una jurisdicción, una provincia o corregimiento (Guamán Poma 2006:420 [1615:453[455]]), *Wamanin Incap* al nombre de una *saywa* o un hito de demarcación (Guamán Poma 2006: 847 [1615: 904[918]]), *Wamanin Apu* o *Wamanin Curaca* se refería a una autoridad con jurisdicción (Guamán Poma 2006: 53, 164, 279, 311, 312, 420, 866 [1615: 65[65], 189[191], 305[307], 338[340], 341[343], 453[455], 924[938]]). Del mismo modo, Hernando de Santillán (1968:381-382 [1563]) refiere que el término *Waman* también quería decir provincia, y detalla cómo estaba conformada administrativa y jerárquicamente cada una de ellas en la época Inca. En relación con esto, Idilio Santillana menciona que el nombre de *Vilcas Huaman* haría referencia a *provincia sagrada*, traduciendo *Vilcas* como sagrado y *Huaman* como provincia (Santillana 2012:304). Sin embargo, no debemos olvidar que además de provincia la otra acepción semántica de *Waman*, *Wamani* o *Mamani* era halcón (Bertonio 2006:603[1612]; Santo Thomas 2006:615 [1650]; Gonzales Holguín 1989:539 [1608]). El halcón, como ave salvaje que habita en las montañas al igual que los cernícalos y cóndores, representaron a los espíritus de los ancestros que emergieron de las *Pacarisca*s o lugares de origen, constituyéndose en los fundadores de los *Ayllus* y grupos étnicos (Cristóbal de Molina 2008:6-8 [1575:fol.2v]).

En este sentido, la palabra quechua *Wamani* que figura en las fuentes etnohistóricas casi siempre asociada a la organización territorial Inca, se usa como una categoría equivalente a provincia en gran parte de las investigaciones andinas (Pärssinen 2003;



Figura 3. El *Usno* de Vilcashuaman.

Santillana 2012; Platt et al. 2006; D'Altroy 1992; Matos 1994; Arellano 2012; Astuhuaman 2011). Sin embargo, al revisar algunos ejemplos de estudios etnográficos (Arguedas 1956; Fuenzalida 1980[1965]; Favre 1967; Ansión 1987; Isbell 2005[1978]), percibimos que el concepto de *Wamani* no es directa ni equivalente al término “provincia”, sino más bien la idea de *Wamani* está íntimamente vinculada a la autoridad y el ejercicio de poder de un líder que representa en vida a un ancestro y a la territorialidad que este ejerce con su grupo social sobre un espacio o conjunto de espacios, considerados como territorios de estos grupos sociales que se encuentran vinculados, identificados y emparentados con un aspecto geográfico significativo (montañas, cuevas, lagunas y manantiales) que representa el lugar de origen y residencia de sus ancestros en común, es decir, cada uno de estos espacios geográficos y su entorno vendrían a ser paisajes sacralizados que poseen *Waman* o donde reside el *Waman*.

En tiempos prehispánicos, sin duda *Waman* no solo se refería a halcón, sino al espíritu de los ancestros o personajes fundadores de los grupos étnicos que se transformaron en aves luego de haber emergido de sus lugares de origen (*Pacariscas*), a su vez que se denominaba con el término *Wamani* a la autoridad y al espacio que poseía justamente ese espíritu, espacios que por esa razón fueron denominados *Wamani*, porque albergaban *Huacas*

que eran autoridades ancestrales personificadas en sus representantes, ya sean *Apus* o *Curacas*, o sus momias o ídolos de estas mismas *Huacas*, con las que el Inca también en calidad de *Huaca* establecía, mantenía y renovaba sus alianzas y vínculos de parentesco, mediante los rituales de reciprocidad, con estos podía disponer y dar orden para la realización de las grandes obras comunales que emprendían, como la construcción y mantenimiento de los grandes caminos que interconectaban estos espacios sagrados. Razón por lo que además en la época Inca los espacios ceremoniales más importantes que el Inca mandaba construir eran considerados *Wamani*, a estos asignaba funcionarios religiosos (*hechiceros como sacerdotes*) y estaban en las rutas principales del camino Inca, como por ejemplo *Vilcas Guamán*, *Guamán Xauxa*, *Taya Caxa Guamán*, *Anchi Cocha Guamán*, etc. (Guamán Poma 2006 [1615: 107[107], 280[282], 337[339]]). Al igual que el Cuzco, cada espacio que fuera denominado como *Wamani* era un espacio ceremonial de *Tincu*, porque servía como escenario donde se desarrollaban rituales de encuentro de los ancestros sagrados para beber y reciprocitar, con el fin de generar y fortalecer alianzas. Estos nuevos espacios *Wamani* que construía el Inca (denominados en las investigaciones andinas como grandes centros administrativos) poseían diversos modos de conectarse material y visualmente con los ancestros, ya sea mediante caminos, canales o

líneas de contacto visual hacia los paisajes sagrados donde se encontraban las *Pacariscas* de cada *Wamani* local importante (Figura 4).

Los lugares de libación como hitos de la memoria en la ruta del *Qhapaq Ñan*

En los caminos y las plazas de los principales espacios ceremoniales administrativos (*wamani*), los lugares donde se ubicaban los líderes o autoridades prehispánicas (Incas y/o Curacas) para realizar libaciones rituales se denominaba *Usno*, lugares que también eran considerados como *Huacas* generales de los caminos reales según Cristóbal de Albornoz (1967:24[1582]); en este sentido, los lugares que habilitaban los Incas para estos fines tenían la forma de plataformas monumentales, que se constituían como espacios y escenarios de los rituales llevados a cabo en cada ocasión ceremonial importante del calendario Inca o cuando se ameritaba. Los *Usnos* definitivamente eran puntos de memoria que estratégicamente se situaron en la confluencia de los caminos, espacios donde también confluían las relaciones visuales con los aspectos notables del paisaje local, puntos donde confluían y salían ciertas rutas de peregrinaje hacia las otras *huacas* integradas al imperio, espacios y monumentos que debieron usarse con mucha intensidad, puntos de confluencia de las vías peatonales que conformaron toda una red sagrada interconectada de hitos de este tipo, que se convertirían además en puntos y centros de organización del espacio local en las cuales los peregrinos al llegar a estos puntos ceremoniales en

las plazas y cruce de caminos, obligadamente debían realizar rituales y libaciones a las *Huacas* deidades y ancestros, claramente vinculados y visibilizados en el paisaje (Figura 5).

De esta manera, como señal de concretización de los vínculos sagrados, los Incas consideraron posiblemente a estas construcciones como hitos monumentales que recordaban las alianzas con las poblaciones y sus *Huacas* locales, en ellos se debía realizar rituales constantes para el mantenimiento y memoria de dichos vínculos con estos ancestros, por eso que Guamán Poma refiere que: *Pacha Cuti Ynga dio orden muy mucha hacienda para sacrificar a las uacas y de las casas del sol y templo de Curi Cancha; el trono y aciento de los Yngas llamado usno en cada uamani señaló* (Guamán Poma 2006:239 [1615: 265[267]).

El *Qhapaq Ñan Wamanin* como una red de territorialidades sagradas

Las *huacas* más importantes en épocas previas a los Incas fueron Pachacamac y Titicaca, posiblemente la ruta entre estas *Huacas* y sus puntos intermedios debió haber sido muy importante, para que los Incas después las consideraran en su proceso de establecimiento de sitios ceremoniales (Santillana 2012:81), sitios que podemos encontrar en el trayecto de la ruta del Cuzco hacia el *Chinchaysuyu*, asociados a los paisajes sagrados locales. Teniendo en cuenta que cada población se regía étnicamente mediante su *Wamani* y tomaba como referencia espacial a su *Huaca Pacarisca*



Figura 4. El *Usno* de Curamba con los cerros Huaman Apka, Apu Llulluchayo y Apu Ccorahuire de fondo al Nor-Este.



Figura 5. El *Usno* de Pumpu en asociación con las rocas de Huayllay, Shushu Punta y Nina Punchao en su paisaje al Oeste.

local, todo el *Tawantinsuyu* era un universo de muchas divinidades vivientes e interactuantes, con toda una red de adoratorios interconectados que no solo estaban en el Cuzco, sino en todas las regiones. De esta forma, el sistema vial incaico que cubría miles de kilómetros conformaba una inmensa red sagrada que conectaba diversos territorios usando los caminos como las formas físicas de enlace, como un tejido que se articulaba mediante los asentamientos Incas que conformaban los nudos de esta red. Como un complejo concepto totalizador, el *Tawantinsuyu* mediante los caminos organizó espacialmente tanto el Cuzco así como el espacio de todas sus cuatro partes. Establecer físicamente una vialidad de grandes proporciones no solo conformó la creación de una espacialidad imperial, sino también se entendió como una efectiva conquista simbólica del territorio (Berenguer 2007:435). Esta ordenación mediante vías, sirvió sobre todo para vincular a las poblaciones con todas las *huacas* o los lugares más sagrados del espacio andino (Julien 2002:17-20) (Figura 6).

La *instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haciendas* de Cristóbal de Albornoz [1582] es un documento de suma importancia, que nos permite conocer las características de las *Huacas* y lugares sagrados más importantes, así como apreciar una jerarquía de estas *Huacas* existentes en el *Tawantinsuyu* y su relación con los grupos étnicos y los agrupamientos o parcialidades, que Albornoz denominó “provincias”. Esta lista de las *Huacas* principales está clasificada en dos jerarquías: las *Huacas Pacariscas* y las *Huacas* generales. Las *Huacas Pacariscas*, que cada grupo étnico poseía o que estaban allegadas por parcialidades, eran del culto y estaban atendidas en el *Suyu* al que pertenecían, las parcialidades a las que hace referencia Albornoz eran las unidades decimales en que fue organizada la población de una “provincia”; y las *Huacas* generales eran del culto de todo el *Tawantinsuyu* (Julien 2002:17; 2011:104), que podía incluir como “generales” a ciertas *Pacariscas* muy prestigiosas u otras *Huacas*, o construcciones como los *Usnos*, que los Incas dieron una jerarquía

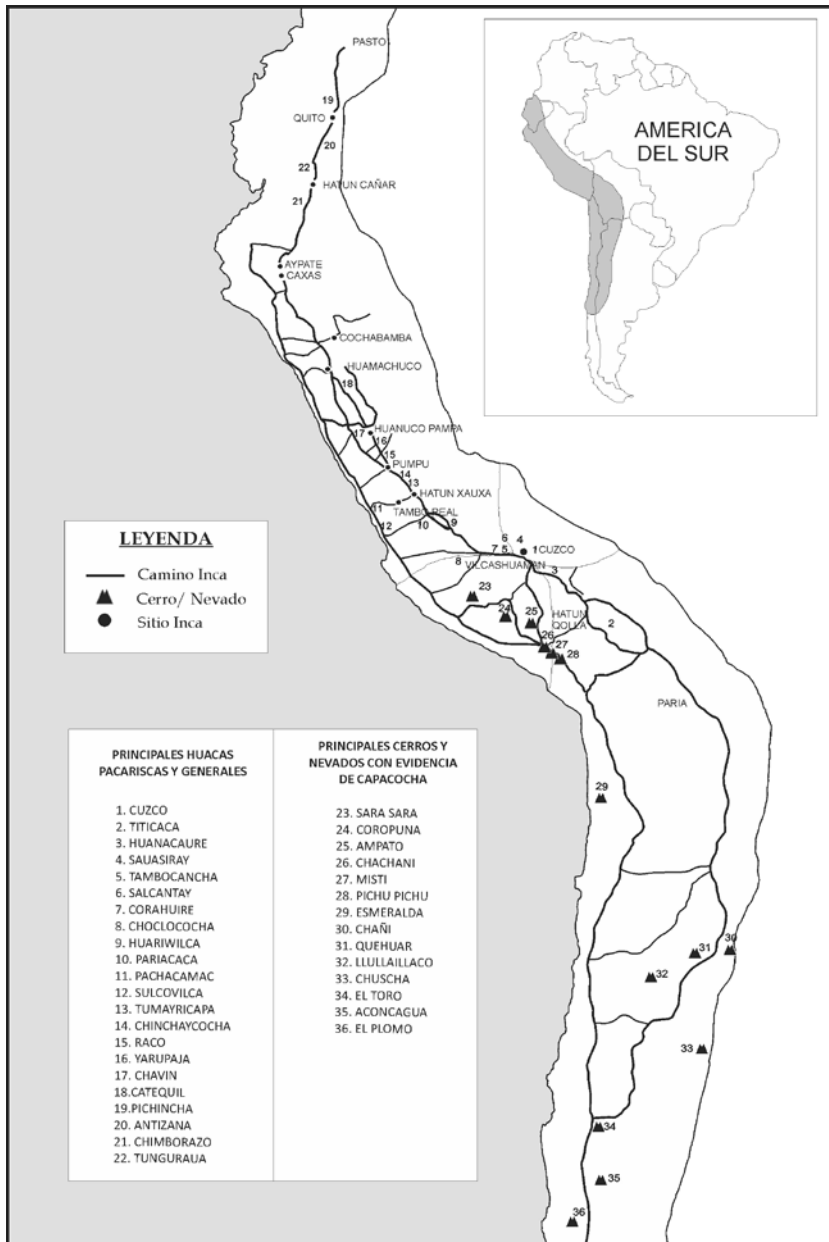


Figura 6. Mapa de la red de caminos Inca y las principales Huacas y Capacochas.

imperial, como también la presencia de un *Usno* indicaría que esta construcción Inca estaba en una zona donde se rendía culto a una *Huaca* general, como en el caso de la *Huaca Chinchaycocha* que fue una *Huaca* general reverenciada por los Incas (Albornoz 1967:30 [1582]), que tenía dos *Usnos* asociados a plazas, en cada extremo del lago Chinchaycocha, uno en Pumpu y otro en Chacamarca (Figura 7).

Durante el dominio Inca los espacios sagrados asociados a las *Huacas* más importantes se convirtieron en centros religiosos de poder y prestigio macrorregional panandino, sirviendo de difusores de la ideología oficial Inca a la vez que espacios sagrados de negociación con la elite cuzqueña dominante (López-Hurtado y Nesbitt 2010:226). Estas negociaciones y alianzas concretadas con las redes de *Huacas* y *Curacas* de los principales

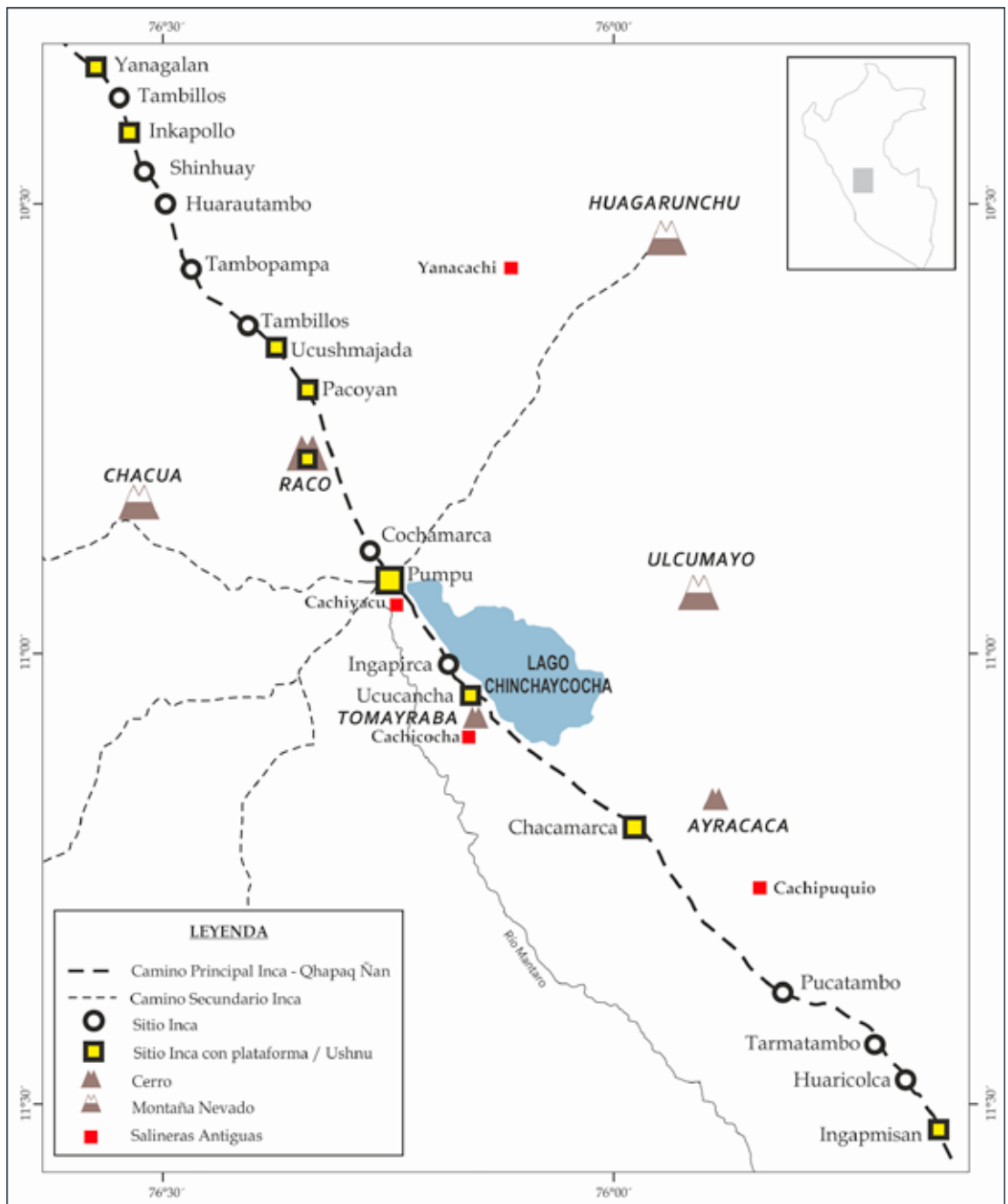


Figura 7. Mapa de los sitios Inca asociados al Qhapaq Ñan en el Chinchaycocha.

grupos étnicos debían renovarse en contextos sagrados, sobre todo cuando un nuevo Inca asumía el mando, para ratificar y ampliar el poder del Cuzco, lo que convertía al Tawantinsuyu en una red de poder, que debía asegurar la supremacía cuzqueña y así consolidar los confines de la influencia incaica (Hernández 2012:247,252).

Sobre la base de la lectura de la lista de *Huacas* de Cristóbal de Albornoz [1582], Catherine Julien (2002:19) sustenta que existía *toda una red de Huacas Pacariscas en el territorio Incaico, vinculada con la organización decimal. Si el Tawantinsuyu servía para estructurar la relación entre la población andina y las huacas, es probable que se vinculase*

de alguna manera con la organización decimal de la misma población. Asimismo, también indica: *que el culto de las huacas estaría vinculado a las unidades decimales en que estaba organizada una provincia* (Julien 2011:105). Estas afirmaciones brindan muchas posibilidades de entender una compleja territorialidad Inca, manifestada en varias redes de poder religioso integradas aparentemente como una sola, que indican que para tener cohesionada la red era necesario imbricarse con las *Huacas* más prestigiosas como en el caso de Pachacamac, así como la formalización de vínculos de parentesco con las *Pacariscas* más importantes, como en el caso de Titicaca.

Teniendo en cuenta que las *Huacas Pacariscas* eran consideradas como las progenitoras de los grupos humanos y cada grupo tenía la obligación de venerar a su *Huaca*, se puede ver un primer nivel de territorialidad a nivel de redes de parentescos locales de ascendencia sagrada. Sin embargo, si los Incas estaban filiados al Titicaca como la *Huaca Pacarisca* de donde había emergido el sol, a su vez que estos eran considerados hijos del sol, podemos afirmar que: *mediante el intercambio de esposas, las autoridades de distintos grupos étnicos y sus descendientes fueron incorporados a una gran red de parentesco cuyos miembros podían rastrear su origen común hasta el Sol. La formación de un pueblo unificado por un mismo origen fue otro de los componentes principales de la estrategia imperial Inca* (Ramírez 2008:11), lo que indicaría un segundo nivel de territorialidad a nivel de redes de parentescos sacros, que en este caso sería de niveles macrorregionales, hasta inclusive continentales.

El ejercicio de la territorialidad Inca mediante la movilidad

Como se indicó, en los territorios que se consideraban significativos el estado Inca aplicaba una política de “apropiación” mediante la instalación de centros ceremoniales, infraestructura logística de ruta (*tambos* y *tambillos*) e infraestructura demarcatoria del espacio como monumentos sagrados, hitos o mojones (Sanhueza 2005:51-53). La construcción de *Saywas*, *Apachetas* como monumentos sagrados y la demarcación mediante la construcción de *Usnos* que se hacía en el sistema vial que cubría casi todos los paisajes sagrados del *Tawantinsuyu*, posiblemente también estaba referido a sistemas de medición espacial y temporal (Sanhueza 2004, 2005, 2013), y evidencia de las memorias y relatos

de las conquistas rituales realizadas por cada Inca (Pease 1992:109-112). Estas demarcaciones de ningún modo fueron para establecer límites y linderos de tierras. En cambio, los amojonamientos y el uso de las *saywas* para fines limítrofes fueron acciones posteriores, propias de las demarcaciones de límites fijos y bien determinados, como parte del reordenamiento territorial en la colonia y tiempos ulteriores (Puente Luna 2008:133-134).

La territorialidad conseguida por la elite cuzqueña mediante conquistas rituales, sobre casi todo el universo del *Tawantinsuyu*, debía ser formalizada y reconfirmada mediante la construcción, sacralización, veneración y mantenimiento de las *Saywas* y *Usnos* como monumentos memorables, que cada gobernante Inca tenía que realizar al asumir el cargo, y con estas acciones y visitas se debía nombrar, registrar y reconfirmar las relaciones sociopolíticas y religiosas y alianzas conseguidas por sus antecesores (Kumai 2002:627-632). Lo que indica que cada gobernante Inca, al asumir sus funciones, debía hacer un obligatorio recorrido ritual por “todo” el imperio marcando y remarcando su historia y la de sus ancestros en el paisaje, lo que seguramente debió haber consumido gran parte de su tiempo de vida; en pocas palabras, debía ser una deidad itinerante a la vez que un líder peregrino difusor del culto solar, único en la historia humana. El ejercicio de su territorialidad era móvil, temporal y translocalizada. A la vez que múltiple, ya que si era necesario podía enviarse un bulto del Inca o sus cenizas a otras zonas conquistadas, para que este bulto la represente y habite en los espacios y en los tiempos que fueran necesarios, para de esa manera asegurar el control de otros espacios sacralizados (Hernández 2012:269-270), en escenarios donde constantemente estaban viajando las deidades de todos los grupos étnicos, ya sean *Curacas*, momias o ídolos, ya sea por movimientos estacionales o peregrinajes, que debían también reconfirmar sus historias locales en sus rutas y paisajes.

El Inca como un cíclico centro móvil del *Tawantinsuyu*

La mayoría de las formas territoriales tienden a ser fijas en el espacio geográfico, pero en el sentido que estamos discutiendo, podríamos pensar que algunas se pueden mover. Bajo esta perspectiva, podemos afirmar que el gobernante cuzqueño no solo hacía ejercicio de una territorialidad móvil, sino que además

fue el eje o centro de esta territorialidad Inca, que constantemente viajaba, realizando complejos rituales de desplazamiento siempre provisto de sus atributos de autoridad (Martínez 1995:151-183), que eran sus literas, vasos, chicha, etc. Incluso podemos decir que los lugares por donde se desplazaba, como los caminos y los lugares donde se detenía, como las plataformas y recintos, también podrían ser considerados como sus atributos de autoridad sagrada o deidad viva.

Las conquistas y renovación de alianzas obligaban al Inca a movilizarse de forma constante, podría decirse que desde que asumía el poder pocas veces se mantuvo fijo en un solo espacio, ya sea para actividades mensuales pautadas por el calendario local cusqueño, o para recorridos a grandes distancias, que según algunas fuentes del siglo XVI estos periodos de viajes estuvieron marcados por ciclos anuales de tres años de recorridos y tres años de permanencia en Cuzco para el caso de Pachacutec (Garcilaso de la Vega 1991:313, 450; Betanzos 2010:165-169 [1551]), y periodos de cuatro años de viaje para algunos casos de Tupac Yupanqui (Garcilaso de la Vega 1991:491) y Huayna Capac (Betanzos 2010:227 [1551]).

El Inca representaba el poder del Cuzco y este poder debía ser renovado ritualmente, por lo tanto al realizar los recorridos para efectuar las conquistas y generar las alianzas debía alejarse de su lugar de origen, pero cumplir siempre con los rituales esenciales fijados en su calendario, esta situación ameritaba no solo que se desplazasen personajes importantes y cierta logística que tenían que acompañar al Inca, sino que se habilitasen otros espacios rituales fuera del Cuzco, pero que guarden las mismas características solemnes, como es descrito por Garcilaso de la Vega (1991:496 [1609: libro octavo, cap. 3]).

El gobernante Inca, también como parte de las ceremonias de su ascenso al poder, debía volver a recorrer los territorios conquistados para renovar las alianzas realizadas con los diferentes grupos étnicos, así quedó registrado en los relatos que refieren los cronistas del siglo XVI, de cómo ciertos Incas volvían a conquistar zonas anteriormente sujetadas por sus antecesores, lo que puede indicar que estas referencias son relatos que correspondían a representaciones rituales y no precisamente a conquistas en términos occidentales (Pease 2007:50).

Por tanto, como parte de cada proceso sucesorio, era necesario renovar las alianzas y consolidar lo conquistado, por eso en las fuentes escritas, como

se ha notado en muchas ocasiones, aparecen diferentes Incas recorriendo nuevamente los territorios anexados y conquistando a los mismos *ayllus* en épocas diferentes, que inclusive se observa como tardía o nuevamente, los últimos Incas vuelven a conquistar los alrededores del Cuzco (Hernández 2012:253).

Es probable que la corte del Inca hubiese tenido un carácter itinerante por estar siempre acompañando al Inca, por tanto es posible que los funcionarios y la información administrativa estuvieran siempre a disposición y tuvieran un carácter móvil, que en este caso dicha información estuvo contenida en sus correspondientes *quipus*, instrumentos portátiles de registro, que les facilitaba a los funcionarios del Inca: *permanecer en el centro de la red de información independiente de donde se hallaran físicamente* (Topic 2013:46-47,58). En un pasaje acerca de los desplazamientos del Inca, fray Martín de Murúa (2004:131[1590:fol.55r]) menciona que el Inca se desplazaba acompañado y cargado en andas siempre por los líderes principales representantes de los cuatro *suyus* (*Collasuyo* y *Chinchaysuyo*, *Contisuyo* y *Antesuyo*), con quienes también compartía residencia, y que estos a su vez tenían como sus representantes en sus localidades a sus parientes cercanos (Murúa 2004:131[1590:fol.55r]). Este pasaje tiene un correlato gráfico presentado también por Murúa (2008[1615:fol. 84r]), en el que se observa al Inca cargado en una litera por cuatro personajes que representan a cada uno de los cuatro *suyus* y entre ellos a personajes *Kallahuaya* (Figura 8), por lo que podemos entender de estas descripciones gráficas y escritas, que el Inca y su corte personificaban la territorialidad viva del *Tawantinsuyu*, concibiéndose al Inca como el *Cuzco* encarnado o centro móvil del *Tawantinsuyu* (Cummins 2005:36).

Conclusiones

Los sitios ceremoniales Inca presentes en el *Chinchaysuyu* nos sugieren que posiblemente los desplazamientos por el *Qhapaq Ñan* en su mayoría se trataban de peregrinajes con estaciones de libaciones, como una técnica para fijar presencia y autoridad en cada lugar visitado. La mayoría de rituales Inca consistían en realizar recorridos y libaciones por puntos significativos en el paisaje, con el fin de vincularse con el pasado mítico de cada localidad y fijarse en la memoria de cada población. Estos caminos de la memoria, establecidos en secuencias



Figura 8. El Inca Huáscar cargado en una litera por los representantes de los *suyus*, según fray Martín de Murúa [1615:fol. 84r].

de libaciones, debieron haberse constituido para formular y experimentar la relación del pasado con el presente, como parte de una conformación de conciencia histórica, tal como lo sugirió Thomas Abercrombie (1993) para casos etnográficos, pero que para el caso de los Incas llegó a niveles imperiales al ir construyendo y fijando una nueva memoria hegemónica, con caminos e infraestructura ceremonial, sobre espacios locales significativos como una forma de diseñar un paisaje de reapropiación explícito y comunicar la presencia de un nuevo poder religioso.

Un claro objetivo de la política Inca fue tomar posesión de los espacios sagrados locales para establecer a la vez relaciones de dominio e integración con las poblaciones conquistadas, sobre todo ideológicamente al reconfigurar los paisajes rituales, monumentalizando mediante plataformas a los lugares conmemorativos locales, con lo que se creaba un vínculo ideológico entre lo local y lo imperial. La validación del dominio y la memoria oficial en estos recorridos por el *Qhapaq Ñan* se encontraba obligatoriamente en la libación con los *Wamani*.

Agradecimientos

Deseo expresar mi reconocimiento a mis profesores del Programa de Estudios Andinos, en especial a Marco Curatola, Krzysztof Makowski e Idilio Santillana por su constante asesoría y apoyo. Al Dr. Ciro Alegría Varona por la valiosa oportunidad brindada. A Catherine Julien (†) por el intercambio de información y las valiosas conversaciones que tuvimos durante sus últimos seminarios en Lima. A Ramiro Matos y Carmen Arellano por las discusiones acerca de la territorialidad, cosmovisión Inca y facilitarme bibliografía esencial. A Gabriel Ramón, Guadalupe Martínez y Manuel Perales por las motivadoras y productivas conversaciones de esta temática. A Norma Matos por su aliento y la lucha diaria por enseñarme a no perder la memoria. A Sáphi Qhallisa por convertirse en un estímulo constante. Un agradecimiento especial a Wendy Moreano por su paciencia, comentarios y apoyo permanente, así como por la realización de todos los mapas que acompañan este artículo. Y finalmente a Javiera Letelier y Victoria Castro por su comprensión y permitirme presentar mi trabajo en el IX Congreso de Etnohistoria, junto a ellas a Tristán Platt por invitarme a participar en esta discusión, así como por sus valiosos comentarios a la ponencia, y de igual modo a los evaluadores anónimos de este artículo. Dedico este texto con gratitud a la Comunidad Campesina de Aguamiro.

Referencias Citadas

- Abercrombie, T.
1993 Caminos de la memoria en un cosmos colonizado. Poética de la bebida y la conciencia histórica en K'ulta. En *Borrachera y memoria. La experiencia de lo sagrado en los Andes*. Pp. 139-170. Thierry Saignes compilador. HISBOL - IFEA, La Paz.
- Albornoz, C.
1967 [1582] La Instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haciendas. *Journal de la Société des Américanistes*, Nro. 56: 7-39. Editado por Pierre Duviols. Musée de l'Homme, Paris.
- Ansión, J.
1987 *Desde el rincón de los muertos. El pensamiento mítico en Ayacucho*. Grupo de Estudios para el Desarrollo, Lima.
- Arellano, C.
2012 El *wamani* Pumpu: reflexiones acerca de las demarcaciones políticas de los incas. *Revista Histórica* Tomo 45 (2011-2012). Academia Nacional de Historia. Pp. 405-432.
- Arguedas, J.M.
1956 Puquio, una cultura en proceso de cambio. *Revista del Museo Nacional*, Tomo XXV. Lima. Pp. 184-207.
- Astuhuaman, CC
2011 The concept of Inca province at Tawantinsuyu. *Indiana* N° 28 Ibero-Amerikanisches Institut Alemania. Pp. 79-107.
- Augé, M.
2007. *Por una antropología de la movilidad*. Editorial Gedisa, Barcelona.
- Benedetti, A.
2011 Territorio: Concepto integrador de la geografía contemporánea. En *Territorio, lugar, paisaje. Prácticas y conceptos básicos en geografía*. Patricia Souto coordinadora. Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- Berenguer, J.
2007 El camino inca del alto Loa y la creación del espacio provincial en Atacama. En *Producción y circulación prehispánicas de bienes en el sur andino*. Pp. 413-443. A. Nielsen, M. Rivolta, V. Seldes, M. Vásquez y P. Mercollí compiladores. Editorial Brujas, Córdoba.
- Bertonio, L.
2006 [1612] *Vocabulario de la Lengua Aymara*. Ediciones El Lector. Arequipa.
- Betanzos, J.
2010 [1551] *Suma y narración de los Incas*. María del Carmen Marín Rubio editora. Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales / Unidad de Postgrado-UNMSM, Lima.
- Cummins, T.
2005 La fábula y el retrato: imágenes tempranas del inca. En *Los incas, reyes del Perú*. Colección arte y tesoros del Perú. Pp. 1-41. Banco de Crédito del Perú - BCP, Lima.
- D'Altroy, T.
1992 *Provincial Power in the Inka Empire*. Smithsonian Institution Press, Washington and London.
- D'Altroy, T.
2015 *The Incas*. Segunda edición. Wiley Blackwell.
- Dollfus, O.
1981 *El reto del espacio andino*. IEP, Lima.
- Favre, H.
1967 Tayta Wamani: Le culte des montagnes dans le centre Sud des Andes Péruviennes. En *Colloque D'Études Péruviennes*. Pp. 121-140. Publications des Annales de la Faculté des Lettres Aix-EN-Provence. Nouvelle Série N° 61. Éditions Ophrys.
- Foucault, M.
1999 Preguntas a Michel Foucault sobre la geografía. En *Estrategias de Poder, Obras esenciales, Volumen II*. pp. 313-326. Paidós, Barcelona.
- Fuenzalida, F.
1980 [1965] Santiago y el Wamani: aspectos de un culto pagano en Moya. *Debates en Antropología* 5. PUCP. Pp. 155-187.
- Garcilaso de la Vega, I.
1991[1609] *Comentarios Reales de los Incas*. Tomo I y II. Edición de Carlos Aranibar. Fondo de Cultura Económica, Lima.
- Gerbi, A.
1944 *Caminos del Perú*. Banco de Crédito del Perú, Lima.
- Gonzales Holguín, D.
1989 [1608] *Vocabulario de la Lengua general de todo el Perv llamada Lengua Qquichua o del Inca*. UNMSM, Lima.
- Guamán Poma de Ayala, F.
2006 [1615] *El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*. Editado por John Murra, Rolena Adorno y Jorge L. Urioste. Cuarta edición. Siglo XXI, México.
- Hernández, F.
2012 *Los Incas y el poder de sus ancestros*. Fondo Editorial de la PUCP. Lima.
- Hyslop, J.
1984 *The Inka Road System*. Academic Press, Orlando-London.
- Hyslop, J.
2014 [1984] *Qhapaq Ñan. El sistema vial Inkaico*. Petroperú. Lima.
- Isbell, B.
2005 [1978] *Para defendernos. Ecología y Ritual de un Pueblo Andino*. Centro de Estudios regionales Andinos Bartolomé de las Casas, Cusco.
- Julien, C.
2002 Identidad y filiación por Suyu en el imperio incaico. *Boletín de Arqueología PUCP*, N° 6. Pp. 11-22. Lima.
- Julien, C.
2009 The embryonic Inca empire, with particular reference to Chinchaysuyu. En *Architecture, Design, Method-Inca Structures. En honor de Jean Pierre Protzen*. Pp. 104-112. Johanna y Hans Dehlinger (editores). Kassel University Press.
- Julien, C.
2011 El quipu en el imperio Incaico. En: *Atando Cabos*. Pp. 95-123. Carmen Arellano Hoffmann y Gary Urton editores. Ministerio de Cultura, Lima.
- Julien, C.
2012 The Chinchaysuyu Road and the Definition of an Inca Imperial Landscape. En *Highways, Byways, and Road Systems in the Pre-Modern World*. Pp. 147-167. Susan Alcock, John Bodell y Richard Talbert editores. Wiley-Blackwell, Oxford, Reino Unido.
- Kumai, S.
2002 Las fronteras y los límites de Tahuantinsuyo: "el Tahuantinsuyo de cada Rey Inca" que debe reconfirmarse. En: *El hombre y los Andes. Homenaje a Franklin Pease G.Y.*

- Pág. 617-637. J. Flores y R. Varón editores. IFEA-PUCP, Lima.
- López Hurtado, E. y J. Nesbitt
2010 Centros Religiosos Provinciales en el Imperio Incaico: ¿Difusores de la Ideología Oficial o Espacios de Resistencia Local?. En: *Perspectivas comparativas sobre la arqueología de la Costa Sudamericana*. Pp. 214-231. Fondo Editorial, PUCP, Lima.
- Martínez, J.L.
1995 *Autoridades en los Andes, los atributos del señor*. Fondo Editorial de la PUCP. Lima.
- Martínez, G.
2009 Qhapaq Ñan: El Camino Inca y las transformaciones territoriales en los Andes peruanos. *Ería. Revista Cuatrimestral de Geografía* 78-79: 21-38. Universidad de Oviedo.
- Matos, R.
1994 *Pumpu. Centro Administrativo Inka de la Puna de Junín*. Taraxacum, BCR, Editorial Horizonte, Lima.
- Molina, C. (el Cuzqueño)
2008 [1575] *Relación de las Fábulas y Ritos de los Incas*. Edición, estudios y notas por Julio Calvo Pérez y Henrique Urbano. Fondo Editorial de la USMP, Lima.
- Morris, C. y A. Von Hagen
2011 *The Incas: lords of the four quarters*. Thames & Hudson, New York.
- Murra, J.
1972 El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas. En *Visita de la Provincia de León de Huánuco en 1562, Inigo Ortiz de Zúñiga visitador*, editado por John V. Murra, Tomo 2, pp. 427-476. Universidad Nacional Hermilio Valdizán, Facultad de Letras y Educación, Huánuco.
- Murúa, F.M.
2004[1590] *Historia y genealogía de los reyes Incas del Perú*. Códice Murúa - Manuscrito Galvin. Estudio de Juan Ossio. Testimonio Compañía Editorial, Madrid.
- Murúa, F.M.
2008[1615] *Historia General del Piru*. Facsímil del Paul Getty Museum. Ms. Ludwig XIII 16. Publicado por el Getty Research Institute. Los Angeles, California.
- Ortega Morejón, D. y F.C. Castro
1974. [1558] Relación y declaración del modo que este valle de Chinchay y sus comarcas se gobernaban antes que oviese Yngas y después que los vuo hasta que los cristianos entraron en esta tierra. *Historia y Cultura* 8:93-104. INC.
- Pärssinen, M.
2003 *Tawantinsuyu. El estado inca y su organización política*. Embajada de Finlandia IFEA-PUCP, Lima.
- Pease, F.
1992 *Perú, Hombre e Historia. Entre el siglo XV y el XVIII Parte II*. Fundación del Banco Continental para el Fomento de la Educación y la Cultura. Ediciones Edubanco, Lima.
- Pease, F.
2007 *Los Incas*. Fondo Editorial de la PUCP. Lima.
- Platt, T., T. Bouysson-Cassagne y O. Harris
2006 *Qaraqara-Charka, Mallku, Inca, Rey en la Provincia de Charcas (siglos XV-XVII)*. *Historia Antropológica de una Confederación Aymara*. Institut Français d'Etudes Andines, Ambassade de France en Bolivie, Plural editores, Insitute of Latin American Studies (Londres), Goldsmith College (Londres) University of St. Andrews, Institute of Andean Research (New York), Inter American Foundation (Washington), Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia, La Paz.
- Puente Luna, J.
2008 Cuando el punto de vista nativo no es el punto de vista de los nativos: Felipe Guamán Poma de Ayala y la apropiación de tierras en el Perú colonial. *Boletín del IFEA* 37(1): 123-149. Lima.
- Ramírez, S.
2008 Negociando el imperio: el Estado Inca como culto. *Boletín del IFEA* 37 (1), pp. 5-18.
- Regal, A.
1936 *Los Caminos del Inca en el Antiguo Perú*. Imprenta y Librería Sanmartí y Cía. Lima.
- Sack, R.
1983 Human Territoriality: A Theory. *Annals of the Association of American Geographers*, 73: 55-74.
- Sack, R.
1986 *Human Territoriality: Its Theory and History*. Cambridge University Press. Cambridge, UK.
- Sanhueza, C.
2004 Medir, amojonar, repartir: Territorialidades y prácticas demarcatorias en el camino Incaico de Atacama (II Región, Chile). *Chungara* 36 (2): 481-492.
- Sanhueza, C.
2005 Espacio y tiempo en los límites del mundo. Los Incas en el despoblado de Atacama. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* Vol. 10, Nº 2, pp. 51-77. Santiago.
- Sanhueza, C.
2013 *Los Mojones del Inca. Territorio, frontera, geografía sagrada, y cartografía oral en el desierto de Atacama*. Tesis de Doctorado. PEA-PUCP. Lima.
- Santillán, H.
1968 [1563] Relación del origen, descendencia, política y gobierno de los Incas. *Biblioteca Peruana. El Perú a través de los siglos. Primera Serie*. Tomo 3. Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la UNMSM. Editores Técnicos Asociados S.A. Lima.
- Santillana, J.I.
2012 *Paisaje sagrado e ideología Inca. Vilcas Huaman*. Institute of Andean Research, New York - PUCP, Lima.
- Santo Thomas, F.D.
2006 [1560] *Léxico Quechua*. Edición y comentarios de Jan Szemiński. Convento de Santo Domingo - Qorikancha, The Hebrew University of Jerusalem, Sociedad Polaca de Estudios Latinoamericanos. Ediciones El Santo Oficio, Lima.
- Topic, J.
2013 De "audiencias" a archivos: hacia una comprensión del cambio en los sistemas de registro de la información en los Andes. En *El Quipu colonial. Estudios y materiales*. Colección Estudios Andinos 12. Pp. 33-63. Marco Curatola Petrocchi y Jose de la Puente Luna, editores. Fondo editorial de la PUCP, Lima.
- UNESCO
2014 *Decisions adopted by the World Heritage Committee at its 38th session (Doha, 2014)*. Qatar.