

COLLCA Y SAPÇI: UNA PERSPECTIVA SOBRE EL ALMACENAMIENTO INKA DESDE LA ANALOGÍA ETNOGRÁFICA

Frank Salomon*

Resumen

En la década de 1970, Murra propuso investigar los derivados posttawantinsuyu del sistema inka de almacenes (*qullka*) mediante el estudio del término colonial «sapçi». Tanto en el texto de Guaman Poma (1615) como en el manuscrito quechua de Huarochirí (1608) utilizan este vocablo oscuro para denominar lo almacenado para uso comunal. Hoy, los mismos pueblos donde se recogieron las narrativas de Huarochirí poseen edificios llamados *collcas*; ellas contienen depósitos parecidos al que Guaman Poma dibujó bajo el nombre de *sapçi*. Las observaciones etnográficas (1994-2001) en la *collca* de Tupicocha sugieren que los sistemas modernos de almacenamiento guardaron similitudes con el *sapçi*, y en menor grado, con la *qullka*, hasta el siglo XX. Al igual que el almacenamiento inka, la *collca* se asocia con los *kipus*. De similar manera que el *sapçi* colonial, la *collca* fusiona dentro de su arquitectura el almacenamiento y la estructura central del pueblo nucleado en forma de reducción toledana. También hay parecido con el *sapçi* de Guaman Poma en cuanto que la *collca* administra bienes intracomunales en vez de servir al sector estatal. El régimen ritual que gobierna la *collca*, y que ha permitido frecuentes cambios en su diseño y sus funciones, puede ofrecer una analogía etnográfica relevante tanto a los casos inka como colonial.

Abstract

COLLCA AND SAPÇI: A PERSPECTIVE ON INKA STORAGE VIA ETHNOGRAPHIC ANALOGY

In the 1970's Murra proposed studying post-Inka descendants of the Inka storage (*qullka*) system by following up the colonial term *sapçi*. Both Guaman Poma (1615) and the Huarochirí Quechua manuscript (1608) used this obscure word to denote stores for communal use. Today, the same villages in which the Huarochirí texts were gathered have buildings called *Collcas*, which contain storage deposits much like what Guaman Poma pictured under the name of *sapçi*. Ethnographic observation (1994-2001) at the *Collca* of Tupicocha suggests that modern local storage systems up to the 20th century bore significant likeness to the *sapçi*, and lesser likeness to *qullka*. Like Inka warehousing, the *Collca* is associated with *kipus*. Like the colonial *sapçi*, however, the *Collca* architecturally fuses warehousing with the central structure of the nucleated village on the Toledan *reducción* model. Also like Guaman Poma's *sapçi*, it administers intracomunal holdings rather than serving the state sector. The ritual regimen which governs the *Collca*, and which has allowed frequent changes in its design and functions, may offer an ethnographic analogy relevant to both Inka and colonial eras.

En 1955, John V. Murra acabó de redactar *The Economic Organization of the Inka State*. En esta obra la *qullka* (*collca* en la jerga hispano-quechua), o depósito para almacenaje, ya figuraba como clave a su modelo de la economía redistributiva inka (Murra 1978: 179-180). Al refinar este modelo, Murra quedó fascinado cada vez más por el término que Guaman Poma de Ayala utilizó para

* University of Wisconsin-Madison, Department of Anthropology, Madison.
E-mail: fsalomon@wisc.edu

denominar los depósitos colectivos de la *llahta* andina, a saber, «comunidad» o «sapçi». Para González Holguín (1989 [1608]: 324), *sapsi* significó ‘cosa común de todos’. Guaman Poma (1980 [1615]: 1095-1099) menciona el término «sapçi» 55 veces en este sentido, quizás específicamente colonial, mientras que utiliza el de «collca» solamente en cinco instancias. En su seminario en la Universidad de Cornell durante la década de los setenta, Murra repetidamente insistió en la necesidad de investigar este término, escasamente utilizado en otros contextos y de significado oscuro hasta la actualidad. Aunque el término «sapçi» parece haberse perdido tanto en el quechua vernacular como en el español, la relación entre *qullka* y *sapçi* todavía se puede esclarecer mediante la etnografía e historia comparadas.

1. Collca y sapçi como terminología etnohistórica

En el presente artículo se presentarán informaciones sobre estructuras conocidas como collcas en la actualidad, basándose en trabajos etnográficos de campo realizados entre 1994 y 2001. Durante el trabajo surgió la pregunta si la estructura hoy llamada collca ofrece una pista relevante al estudio del almacenamiento y redistribución inkas. Se sostendrá que existe una ligazón útil para la analogía etnográfica pero que ella no es cercana, porque las actuales collcas han sido fuertemente acondicionadas por las funciones coloniales y postcoloniales adumbradas por Guaman Poma bajo la rúbrica de *sapçi*.

De acuerdo a Guaman Poma, el *sapçi* fue la dotación o fundación comunal compuesta de una base productiva (chacra, rebaño y taller), y una cantidad de labor comunitaria aplicable a ella, más facilidades para el almacenamiento, contabilidad y desembolso controlado de sus productos (Guaman Poma 1980 [1615]: 308, 1040). En una parte de su mensaje dirigido al monarca español, el «autor y príncipe» clarifica los factores de producción y los productos del *sapçi*: «A de sauer vuestra Magestad que an de tener hazienda de comunidad que ellos les llama sapçi, de sementeras de mays y trigo, papas, agí, magno [por ejemplo, *maqnu*, ‘verduras secas’], algodón, uiña, obrage, teñiría, coca, frutales. Y en que las donzellas y biudas hilen y texan dies mugeres una piesa de ropa en un tercio de la comunidad sapçi, Y tengan ganados de Castilla y de la tierra de su comunidad y sapçi» (Guaman Poma 1980 [1615]: 898).

Al evaluar esta definición hay que tomar en cuenta la intención programática y hasta utópica del «autor y príncipe». El *sapçi* de Guaman Poma parece ser una versión idealizada de la institución que vio en la realidad concreta. Sin embargo, este mismo idealismo clarifica un concepto colonial de la economía política a nivel local, aun cuando deja de informar sobre prácticas. En la *Nueva corónica y buen gobierno del Perú* con frecuencia se utiliza el vocablo *sapçi* en el sentido de una dotación para satisfacer necesidades comunales, incluso aquellas características de la época colonial (1980 [1615]: 414). Pocas veces se aplica a pertenencias del Estado inka o a bienes aptos para la redistribución imperial (1980 [1615]: 165, 308, 321, 335). Sin embargo, Guaman Poma no utiliza el término *sapçi* al explicar el famoso dibujo de las *qullka* imperiales (1980 [1615]: 309; cf. Fig. 1).

Las evidencias a presentarse en estas páginas tocan a las instituciones comunitarias para almacenamiento en comunidades actuales de la parte central de la provincia de Huarochirí (departamento de Lima; cf. Fig. 2) y, en particular, del pueblo de Tupicocha. Existe la posibilidad de que guarden continuidades con las estructuras coloniales que una vez contuvieron el producto clasificado como *sapçi* (Figs. 1, 2).

Además del nexo con Guaman Poma, el ejemplo a estudiarse tiene relación con el manuscrito quechua de Huarochirí (1608). Tupicocha es uno de los sitios donde se recogieron las tradiciones recopiladas por el anónimo autor quechuahablante. En esta obra se habla del *sapçi* pero no de la *qullka*. El enunciado relevante explica cómo una *waka* local recién descubierta, de nombre Llocllay

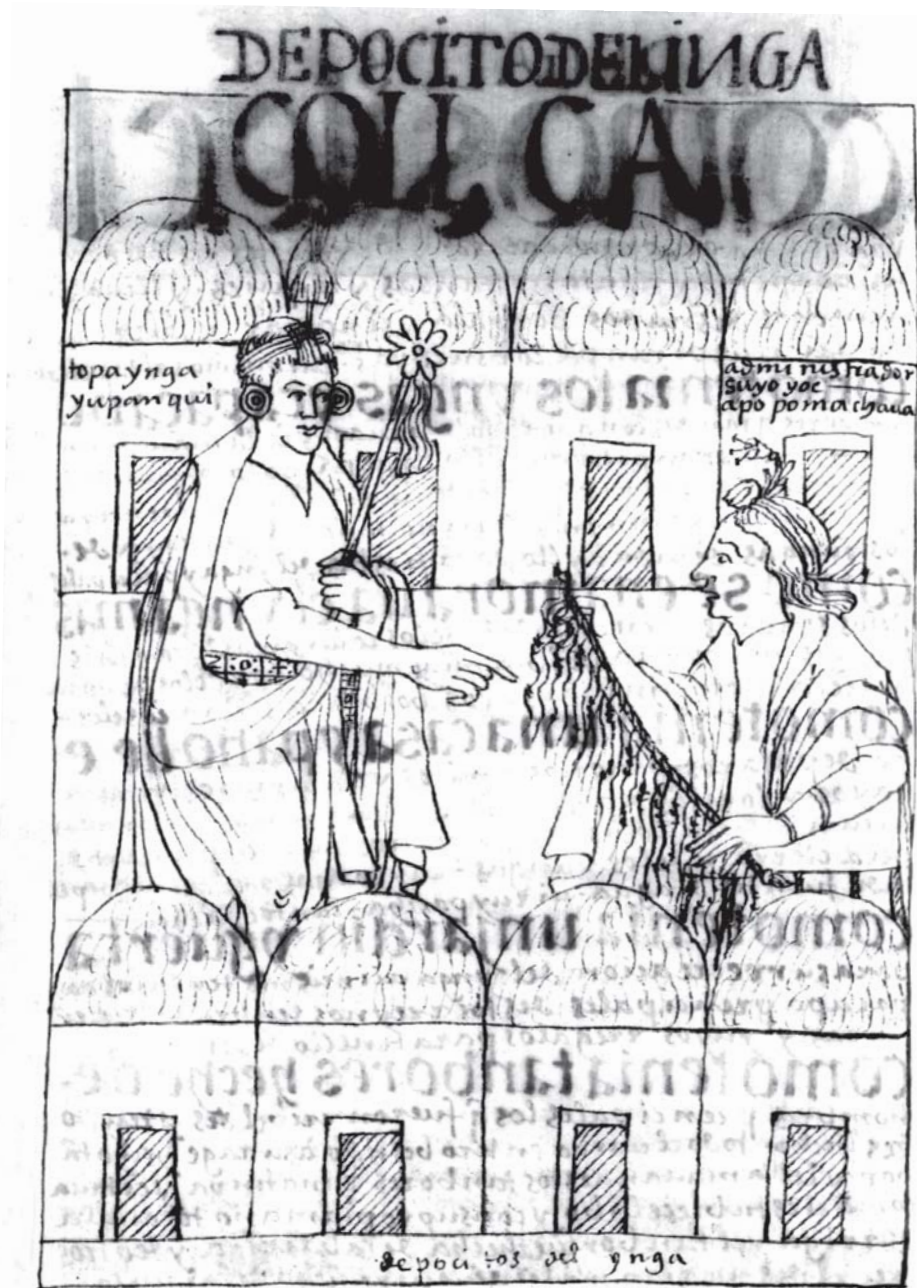


Fig. 1. El almacén inka o qullka dibujado por Guaman Poma (1980 [1615]: 309).

Huancupa, comenzó a recibir mayor culto cuando el estado inka instituyó un subsidio: «*saractari yngap çaranta sapçicunamantas corcan*», «Y en cuanto a maíz, le dieron maíz del Inka desde los *sapçi*» (Taylor 1987: 298; Salomón y Urioste 1991: 203). Vale especificar algunos detalles gramaticales. En primer lugar, el vocablo «maíz», que en quechua es *sara* o *çara*, lleva el sufijo marcador de posesión en tercera persona *-n*, parte del doble marcador posesivo «del Inka su maíz». El vocablo *sapçi* no lo lleva; de manera que el maíz fue del Inka, pero el *sapçi* no. En segundo lugar, por ser pluralizado (*-cuna*) el vocablo *sapçicunamantas*, indica que el autor pensó en *sapçi* como múltiples

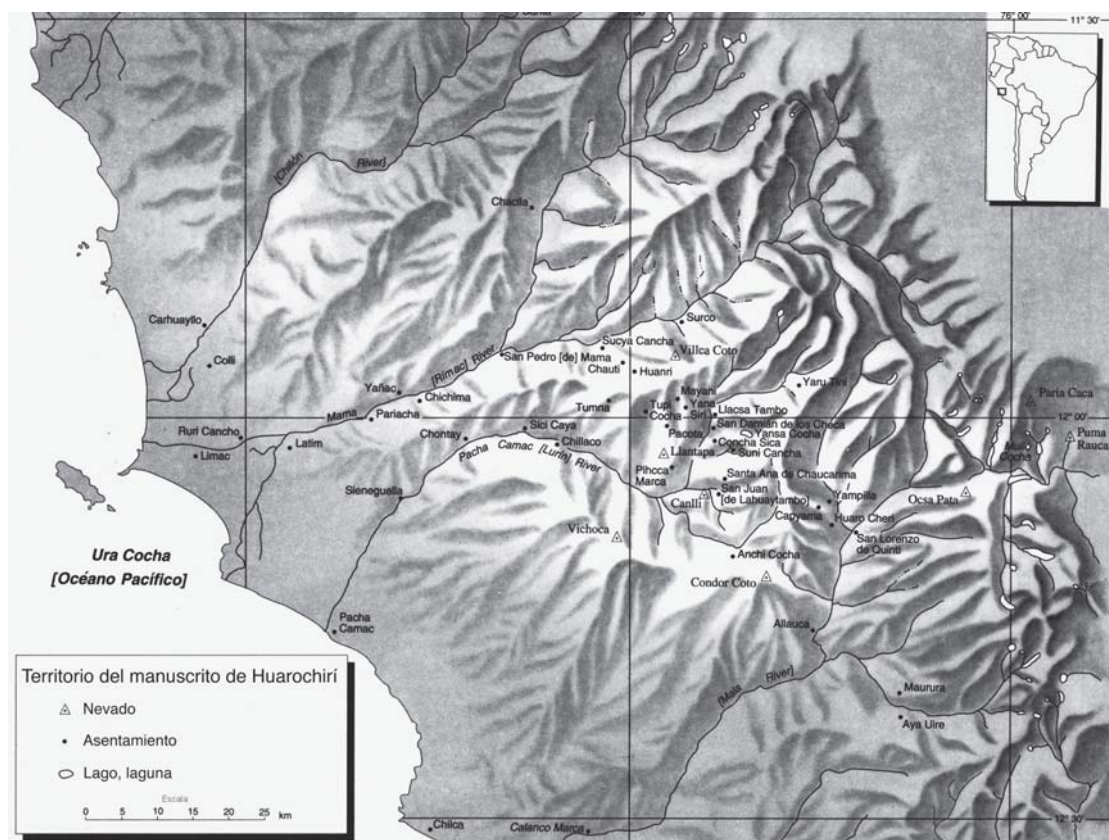


Fig. 2. Mapa del Huarochirí colonial, con toponimia del manuscrito quechua de 1608 (Dib.: O. Brouwer y F. Salomon).

dotaciones; esto parece implicar que en la contabilidad, el *sapçi* no fue considerado como unitario. Es posible, por lo tanto, que el subsidio inka haya consistido en la asignación de ciertos bienes procedentes del sector real a una cuenta *sapçi*, dentro de varias cuentas que conjuntamente formaban ‘los *sapçis*’ de la comunidad.

Como se verá, hasta hace poco unas prácticas similares al *sapçi* formaban parte de la economía comunal de Huarochirí central. Hasta hoy, estos pueblos poseen y utilizan estructuras llamadas collcas, siendo estas los locales que antes fueron escenarios de dichas prácticas. Pero, ¿la etnografía huarochirana es aplicable a la arqueología inka? ¿Hasta qué punto se puede utilizar analogías etnográficas para la interpretación de restos construidos para uso dentro de un sistema tan lejano de las economías colonial y moderna como fue el del inkanato?

2. Las collcas de Guaman Poma y las de Huarochirí

Ya se ha observado en la Fig. 1 las *quillkakuna* dibujadas por Guaman Poma. Sin embargo, menos conocido es su dibujo del «deposito» para *sapçi* (Guaman Poma 1980 [1615]: 754; cf. Fig. 3).

En esta imagen aparece un administrador indígena colonial de rango mediano, con indumentaria española. Es descrito como «teniente i protetor», reclutado entre los *capac apo suyoyoccona* («señores nobles con dominios»). En la página opuesta a esta imagen, Guaman Poma explica su rol como encargado del hospital, de las cofradías y del *sapçi* de los pobres. Este individuo se encuentra



Fig. 3. El depósito de comunidad o sapçi dibujado por Guaman Poma (1980 [1615]: 754).

en un edificio grande con piso de tejas o lajas y una ventana abierta hacia el cielo. Dentro del edificio existe otro menor, señalado «depocito de la comunidad y sapçi». Esta estructura interior tiene puerta doble, fuertemente asegurada con cerradura; posee ventana propia que, a diferencia de la otra ventana, es protegida por una reja. Al «administrador» se le ve en el acto de abrir el candado. En su mano derecha porta un libro; se entiende que está preparado para anotar alguna transacción porque frente al depósito existe una mesa chica con tintero, pluma y otro tomo. La perspectiva del dibujo resulta algo incierta, pero Guaman Poma aparentemente quiso indicar que el depósito está construido sobre una plataforma levemente elevada sobre el piso.

La Fig. 3 podría representar una institución similar a la que hoy en día se llama collca o «casa de costumbre» en Huarochirí. Este término «costumbre» se emplea en el sentido típico de la zona, es decir, como «ley consuetudinaria». De igual manera, en Tupicocha, Tuna, Sunicancha y pueblos aledaños se entiende por «costumbre» un intrincado régimen compulsivo que regula las actividades de los inscritos en la comunidad campesina reconocida.

La Fig. 4 muestra el plano de la Collca o Casa de Costumbre de Tupicocha.¹ Básicamente se trata de un recinto amurallado grande, cuyas partes principales son una plaza central rectangular, a

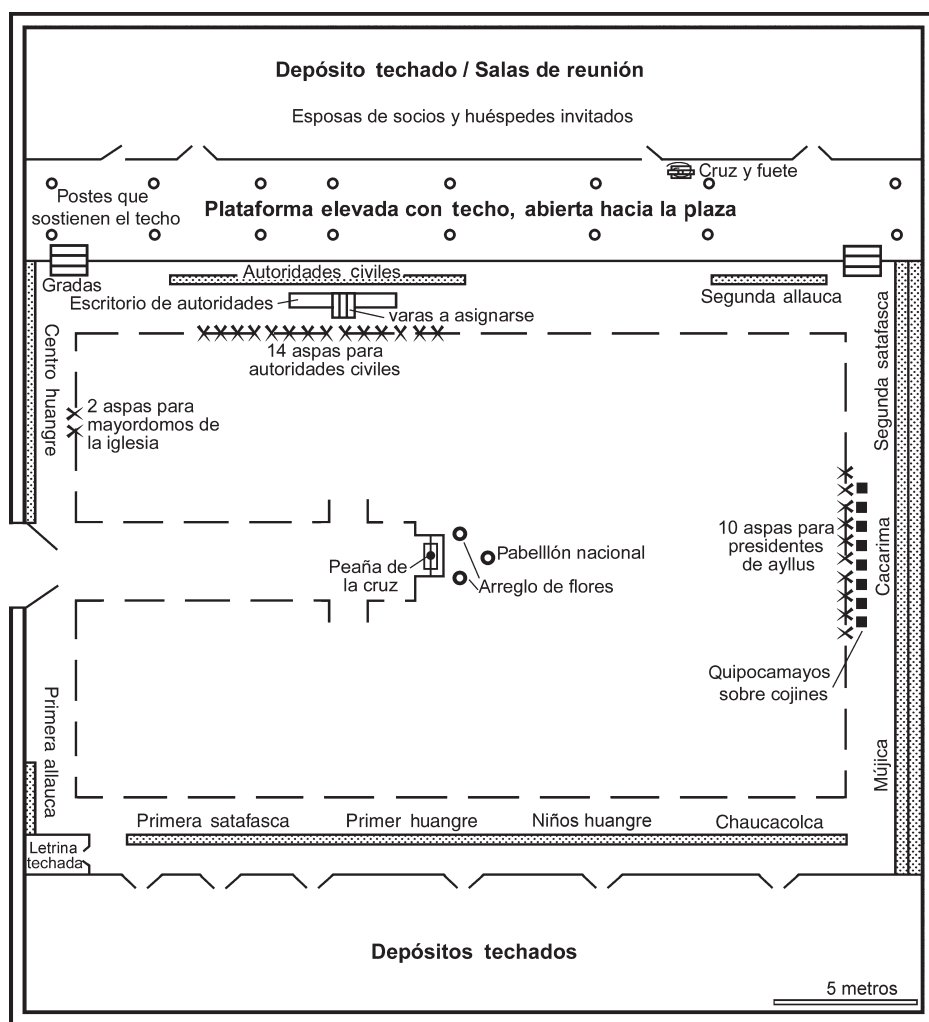


Fig. 4. Plano de la collca moderna de Tupicocha, anterior al techado de 1998 (Dib.: K. Choi, A. Ramos y F. Salomon).

cuyos dos lados largos se erigen plataformas que soportan filas de cuartos techados. La plaza tiene una sola puerta de entrada, pero cada cuarto tiene su puerta propia. En el plano, la collca está arreglada de la manera como se acostumbra para la reunión plenaria de los comuneros, o *Huayrona*, que inicia el ciclo político anual. Esta reunión se realizaba el 2 y 3 de enero y recientemente se ha abreviado en una sola. Las comunidades huarochiranas en general practican tal plenaria y durante ella las autoridades cesantes rinden cuenta de sus obras, y los entrantes, tras el cambio de mando, conversan con el público sus planes. Su nombre varía; en los años cincuenta se usaba el término «Huatanchay», según Guillén de Boluarte (1958: 92-93), lo que en quechua equivaldría a 'hacer su año'.

La Fig. 4 ilustra, además de los rasgos arquitectónicos, la disposición de los espacios y señas simbólicas, así como de los asistentes. El despliegue y su uso se explican en la siguiente sección. La Fig. 5 demuestra el interior de la collca con el techo agregado a la estructura en 1998. En la Fig. 6 se aprecia la fachada remodelada en el mismo año, con taquilla para controlar entradas a los bailes sociales destinados a ganar fondos comunales.



Fig. 5. Interior de la collca moderna de Tupicocha, después del techado de 1998 (Foto: F. Salomon).



Fig. 6. Fachada de la collca moderna de Tupicocha, después del techado de 1998 (Foto: F. Salomon).

De acuerdo con los tupicochanos, el vocablo «collca» no significa simplemente depósito sino local de reunión en el que existe un depósito. El vocablo se aplica a varias estructuras que siempre se componen de los siguientes elementos: la Collca de Santa Rosa, edificada para la cofradía del mismo nombre, ahora en desuso, y la Collca de Pacota, por ejemplo. Supuestamente, los seis

ayllus o parcialidades históricas (hoy divididos en 10) poseían collcas propias. En el vecino pueblo de Santiago de Tuna existe otra collca similar a nivel comunal.

Estos edificios poseen las mismas características arriba señaladas, frente al «depocito de la comunidad y sapçi» de Guaman Poma. En las Figs. 4 y 5 se puede apreciar la presencia de depósitos en forma de casas interiores dentro del edificio mayor, cada uno con puerta independiente y asegurada. Estas estructuras interiores fueron construidas con el fin de almacenar productos reservados para emplearse en las fiestas de la comunidad o para ser repartidos a los comuneros (porque procedían de chacras de propiedad común). Son colocados en plataformas elevadas sobre el piso del espacio común.

La Collca de Tupicocha no es un vestigio físico de tiempos prehistóricos. Al contrario, fue construido aparentemente entre 1935 y 1940 para uso de la «comunidad indígena» recién reconocida bajo el nombre de San Andrés de Tupicocha. Posteriormente ha sido remodelada varias veces. Las pequeñas habitaciones laterales que fueron utilizadas originalmente como depósitos perdieron su función como almacenes alrededor de 1945, debido a la parcelación de los terrenos comunales y fueron rehabilitadas para viviendas de los profesores de la escuela fiscal. En la década de 1990 un rincón trasero de la collca fue acondicionado como garaje para el camión entregado a la comunidad durante la presidencia de Alberto Fujimori. En el mismo periodo, la comunidad optó por techar la estructura entera para evitar que los asistentes a la *Huayrona* se expongan a las lluvias de enero. En esta remodelación se eliminó el techo de una fila de habitaciones laterales; en el presente estas se usan como letrinas. La otra fila de habitaciones sirve de bodegas o, a veces, de pequeñas salas de reunión. Las últimas renovaciones consisten en el enlucido y pintado de la muralla exterior y la construcción de una plataforma elevada donde la banda de música puede tocar cómodamente durante los bailes. A menudo las obras de mejora son auspiciadas por subscriptores voluntarios, cuyos nombres están inscritos en el cemento o madera de la obra.

3. La collca moderna como espacio administrativo y ceremonial

En la arqueología se suele diferenciar entre infraestructuras administrativas y ceremoniales, pero en la «costumbre» o ley consuetudinaria de Tupicocha estas dos categorías se fusionan casi enteramente. Ninguna acción administrativa se considera como legítima sin que sea iniciada, dividida en «tiempos» o periodos, y finalizada por ciertos módulos rituales. En este sentido la collca no es sino la más céntrica y más grande de los espacios administrativo-rituales. Toda función administrativa-ritual toma lugar en un espacio ritual establecido por la presencia de la peña (pequeño adoratorio portátil compuesto de una cruz parada sobre pirámide de piedras) y por las varas de la autoridad de la entidad que auspicia la obra. Igualmente, cualquier función se define en la dimensión temporal por la intercalación de intervalos llamados «horas de costumbre», cuyos componentes son la «armada» o distribución por el anfitrión de coca, tabacos, licores y el «enfloro» o distribución de hierbas decorativas que deben colocarse en el sombrero como señal de cumplimiento. Además, en estos intervalos se hacen las «constancias», hoy escritas en libros; en tiempos anteriores fueron anudadas en khipus.

La Huayrona, la reunión más importante de cuantas se realizan en la collca, amplía y elabora en grado extremo estas reglas básicas. Mediante la colocación previa de manojos de hierba de la puna, fresca, que tiene por nombres rituales *uywanas*, *guayllabanas* o *catahuas* se delimita el recinto ritual. Este espacio es inviolable. Los diez ayllus entran uno por uno, desfilando primero al santuario o *peña* central donde todos hacen una venia, y luego pasando por el perímetro hasta sentarse, ayllu por ayllu, en el orden correspondiente a los rangos respectivos de los ayllus.

En el espacio opuesto a la puerta se marca con aspas de hierba los sitios donde deben reposar los respectivos *quipocamayos* o khipus patrimoniales de los ayllus (Salomon 1997, 2004).

En el sector de los *quipocamayos* (y no de sus respectivos ayllus) se sientan los *camachicos* o presidentes de ayllu, tanto entrantes como cesantes. Este es el sitio donde se realiza el cambio de mando mediante la colocación de los khipus en el cuerpo de quien asume la presidencia de ayllu. Dicha ceremonia es rezago de una ceremonia mucho más extensa, practicada aparentemente hasta principios de siglo XX, en la que el *khipu* figuraba como constancia de que el ayllu había cumplido con todos sus deberes a la comunidad durante el año pasado.

Es probable que las cuentas por *khipu* servían para documentar las contribuciones laborales o productos almacenados en los depósitos, según fueran ratificados por los respectivos mayordomos. En apoyo a esta interpretación se puede mencionar que el ornamento presente en un extremo de cada *khipu* se llamaba *pachacamanta*. «Pachaca» significó según González Holguín (1989 [1608]: 270) ‘mayordomo’ y *-manta* agrega el sentido ‘de, desde.’ En las celdas laterales de la collca se guardaban cosechas y otros productos de los bienes raíces tenidas en propiedad comunal, notablemente los productos reservados para fiestas auspiciadas por la autoridad comunal (por ejemplo, los santos patrones San Andrés y la Virgen de la Asunción, cuyos mayordomos se nombran anualmente en asamblea comunal). Los productos reservados para los banquetes comunales, según la tradición oral, procedían de maizales y otras chacras del lugar cálido de Lanzasa. Este plan resulta similar al mencionado por Guaman Poma en lo referido al *sapçi*, en cuanto consiste en una cuota de terrenos reservados, labores aplicadas a ellos, depósitos para su producto y contabilidad a base de auditoría pública.

Hasta 1935, fecha del reconocimiento jurídico de la comunidad, la *Huayrona* incluyó el oráculo o augurio llamado *Huayra Huayra Pichcamanta*, por medio del que los «dueños del agua» notificaban a la comunidad en qué parte iban a caer las mayores lluvias (Salomon 2002). La ceremonia oracular en la que se echan los dados queda documentada en Huarochirí desde comienzos del siglo XVII, habiendo sido prolijamente denunciada por el extirpador Francisco de Avila bajo el nombre de *jhanca* y descrito en un informe jesuítico de 1611 (De Avila 1966 [1598?]: 255-257; Polia [ed.] 1999: 199). Bajo el nombre de «pichka» (juegos oraculares más o menos afines al de Tupicocha), estas ceremonias son documentadas en tierras andinas desde el Ecuador hasta el Noroeste Argentino, pero generalmente en contextos funerarios antes que político-civiles. Gentile (1998) resume su extensísima bibliografía y agrega ejemplos nuevos. El vocablo hispano-quechua «huayru», ampliamente distribuido por los Andes, denomina el dado utilizado en el juego.

En efecto, el nombre hispano-quechua de la asamblea comunitaria, *huayrona*, parece derivarse de una forma hipotética **wayruna*, «ocasión apta para jugar el *wayru*». Esto sugiere que antes de 1935 el juego oracular fue el acto central o hasta el clímax de la asamblea. Después de 1935, la *pichcamanta* fue delegada al pueblo anexo de Pacota, aldea cercana dotada de collca propia, donde el *pichcamanta* sigue siendo el acto culminante de la asamblea de año nuevo. El juego se practica en una cancha simétrica a la collca, pero exterior a ella. Los límites de la cancha de *pichcamanta*, como los del espacio interior de la collca, se demarcan con *uywanes* de pasto altoandino (cf. Figs. 4, 7). Al igual que el recinto sagrado de la collca, demarcan un recinto sagrado, en cuyo perímetro se mueven los seres humanos mientras que el acceso al interior es permitido únicamente a los disfrazados que encarnan el poder superhumano. Las sucesivas lanzadas de los dos dados *pichka*, desde el perímetro hacia el interior representan la voluntad de la directiva tanto entrante como cesante, que respectivamente conforman los equipos del juego; las caídas o paradas de los dados expresan la voluntad de los «dueños» de la lluvia.

Otro ejemplo de la fusión de lo ritual y lo administrativo dentro de la collca se relaciona con el ciclo de danzas y festejos, realizado desde el 5 hasta el 8 de enero, llamado «fiesta de Los Reyes» por coincidir con la celebración católica de la visita de los Reyes Magos que tiene lugar el 6 de enero. La fiesta tupicochana y la tradición ibérica comparten el motivo de una visita por seres mágicos que

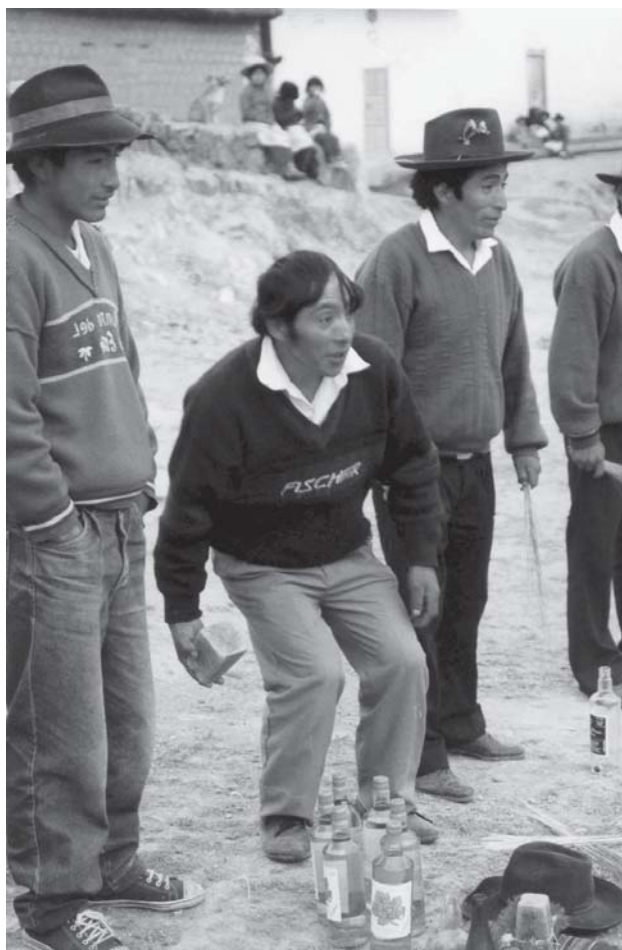


Fig. 7. Juego oracular de pichcamanta en Pacota, 2000 (Foto: F. Salomon).

traen regalos. Tupicocha, conjuntamente con su diáspora urbana, alberga dos sociedades dedicadas a auspiciar los festejos, la «Agrícola» y la «Sibimol». Las dos actúan en años alternos.

La meta de sus fiestas consiste en reunir fondos para el beneficio de la infraestructura comunitaria, siendo los mecanismos para lograrla administrativos o hasta burocráticos; pero los medios son rituales. Al interior de cada sociedad existe una cofradía secreta llamada «los Curcuches» (otros sinónimos: «los viejitos», «los corcovados»). Inmediatamente después de la Huayrona, los curcuches se retiran a un lugar secreto en las alturas de la puna, donde se trasforman en «hijos» de los cerros sagrados, abandonando sus nombres cristianos a favor de nombres rituales chistosos. En el crepúsculo del 5 de enero, la sociedad del año baila en la entrada del pueblo con bolsas de coca (citadas a menudo en el libro quechua), para dar la bienvenida a los curcuches cuando bajan (Fig. 8). Durante tres días, ellos se apoderan del pueblo. Siendo hijos consentidos de los cerros, se mofan de toda institución humana con sus «juegos» o comparsas satíricas. A la vez, como embajadores de los «dueños» del agua, prometen agua y los demás dones de la naturaleza a la siempre sedienta población, por lo que son recibidos con amor y júbilo. Las comilonas públicas, visitadas por los curcuches y auspiciadas por los socios sibimol o agrícola, son las ocasiones para reunir donaciones. Al final del ciclo, que ocurre el 8 de enero, se llega al clímax del evento llamado el drama de la «matanza del gato» que no es otro que el puma, animal amigo de los curcuches y mascota de los «dueños». Hasta



Fig. 8. Llegada de los curcuches a Tupicocha, 1998 (Foto: F. Salomon).

antes de la reciente construcción del estadio de fútbol, dicho evento se realizaba en la collca y aún toma lugar en ella en caso de lluvias. La fase final de la reunión consiste en la búsqueda e inscripción de devotos por parte de la sociedad que va a actuar el año venidero.

4. Comparaciones: almacenamiento prehispánico, *sapçi* y collca moderna

La literatura sobre los almacenes pertenecientes al Tawantinsuyu es abundante, siendo ejemplar la recopilación de LeVine con el título *Inka Storage Systems* (1992). No hay necesidad de repetir las conocidas descripciones y las ilustraciones de *qullka* en Huánuco Pampa por Morris y Thompson (1985), ni de volver a citar los informes de Cieza (1985 [1553]: 329-331) y de Cobo (1964 [1653]: vol. II, 124-126) sobre depósitos del Inka. La arqueología y la crónica coinciden al informarnos de la existencia de grandes diferencias entre la *qullka* inka y la collca moderna. Estas diferencias se pueden resumir en los siguientes términos.

En primer lugar, en los restos de centros inkas, las hileras de depósitos normalmente se encuentran en laderas algo distanciadas del centro poblado donde se concentran sus facilidades administrativo-ceremoniales, mientras que en Huarochirí los depósitos se encuentran fusionados con el edificio administrativo-ritual dentro del centro poblado. En segundo lugar, los especialistas

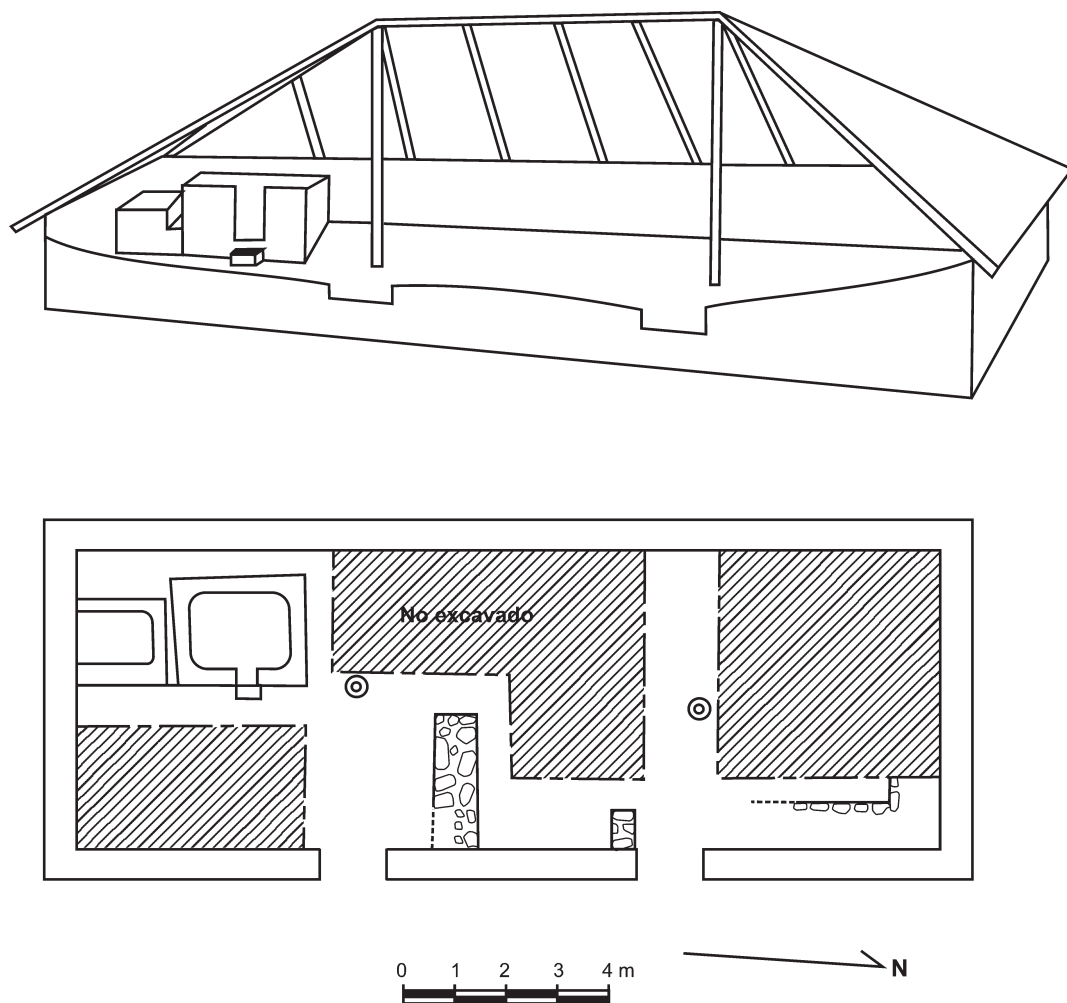


Fig. 9. Plano y dibujo reconstructivo del edificio «probablemente administrativo» excavado en Cerro Cacañan (Huamachuco) por J. Topic y C. Chiswell (1993: 217).

en arqueología inka sostienen que el almacenaje inka no contribuía a la subsistencia interna de las poblaciones «étnicas» no inkas sino que centralizaba bienes no procedentes de la economía política local. Morris y Thompson llegan a concluir que «el tráfico de los bienes [en Huánuco Pampa] parece haber sido básicamente unidireccional: hacia la ciudad» (1985: 107-108). Fueron consumidos por los ocupantes del centro administrativo inka, por los contingentes de *mit'ayuq* traídos a las labores estatales y solo en parte reducida por los participantes en ceremonias redistributivas. De modo similar, Hyslop (1990: 297-298) asevera que las *qullka* inkas no abastecieron las economías ni interfirieron en ellas, excepto por ocasionales dádivas que constituyeron actas de reciprocidad entre el Estado y los kurakas. Hyslop cita una comunicación de D'Altroy en el sentido que solamente «[...] unos pocos complejos chicos de almacenamiento se asocian estrechamente con pueblos locales o aldeas. Estos pueden haberse aplicado al apoyo de actividades estatales [...] o pueden haber estado bajo el cuidado de los habitantes» [traducción del original del inglés del autor] (*ibid.*). Al considerar estas discrepancias, surge la pregunta: ¿arrojan las collcas modernas alguna luz sobre el complejo *qullka* inka?

En la Fig. 1 Guaman Poma demuestra que la auditoría por *kipu* se realizó en el espacio que separa dos hileras de *qullka*. Si se refirió a una auténtica *qullka* inka y no un simulacro influido por su experiencia colonial, queda la posibilidad de que la presentación del *kipu*, en posición similar dentro del complejo tupicochano, siga las nociones arquitectónicas de una antigüedad prehispánica. De ser así, tal práctica se habría filtrado a través de cambios coloniales, pero, hasta cierto punto, los detalles del complejo de la Huayrona aún podrían ser relevantes para la interpretación de los restos inkas.

Uno de los estudios de caso reunidos por LeVine demuestra rasgos arquitectónicos posiblemente relacionados con el posterior desarrollo de complejos fusionados, pero procede de una zona demasiado lejana (de Huamachuco) para permitir conjeturas de una relación directa con Huarochirí. Topic y Chiswell (1992: 211-215) informan sobre un conjunto en el sitio Cerro Cacañan donde se encuentran dos hileras de *qullka* de diseño no muy típicamente inka, ubicadas a 250 metros de un grupo de cuatro a seis estructuras grandes que aparentan ser casas de reunión (¿de ayllus?); ellos reconstruyeron una de estas. En la Fig. 9 se aprecia que este grupo consiste de una plataforma interior, sobre la que se erige una casa o depósito, de manera similar al plano utilizado en Huarochirí (notablemente similar al de Pacota). Si la collca de Tupicocha sirve como analogía etnográfica, se puede conjeturar que las reuniones efectuadas en estas salas hayan incluido la auditoría en grupo y posiblemente la redistribución de los bienes almacenados.

Para explicar los atributos peculiares de las collcas modernas, es decir, la fusión arquitectónica de los depósitos con la sala de reuniones y el funcionamiento de los depósitos como partes de la economía política intracomunal, es preciso enfocarse en procesos propiamente coloniales. En ambos aspectos, la collca moderna se asemeja mucho más al modelo *sapçi* descrito por Guaman Poma que al modelo incaico. En su totalidad, el complejo Huayrona aparentemente hereda mucho del plan previsto por Juan de Matienzo (1967 [1567]: 48-56) y legislado por el virrey Toledo (Levillier [ed.] 1925: vol. VIII, 337-338), donde se propone imponer una reunión anual de cambio de mando y auditoría para casos de justicia a base de *kipus*, bastante parecido a lo visto en Tupicocha y en los pueblos vecinos que también ostentan el trazo de pueblo-reducción (Dávila Brizeño 1965 [1586]). Los atributos de sus collcas parecen relacionarse más con este padrón de asentamientos que con el padrón prehispánico. Cada uno de estos pueblos corresponde, en la frase memorable de Teresa Guillén de Boluarte, a una «pequeña ciudad urbana rural» (1958: 56). Hoy en día nadie almacena bienes fuera del centro poblado. La fusión de los almacenes con el recinto donde se contabilizan sus contenidos puede haberse realizado ya antes del siglo XVII. La adaptación de los almacenes a funciones intracomunitarias parece haber pasado por múltiples etapas. Según Guaman Poma, debieron servir para el alivio de los pobres, pero es igualmente posible que se hubieran desarrollado en torno a los tributos coloniales. La etapa etnográficamente conocida, es decir la utilización de los depósitos para fiestas que sirvieran para adquirir comercio y capitales a favor de la comunidad, probablemente representa una transformación relativamente reciente.

Las frecuentes remodelaciones y reubicaciones de las collcas modernas demuestran que las formas arquitectónicas andinas respondieron rápidamente a la demanda de espacios públicos adecuados a las cambiantes condiciones políticas. Igualmente notable es la capacidad del complejo collca para funcionar como escenario de los actos rituales más diversos, entre los que figuran unos tan arcaicos como el despliegue de los *kipus*, y otros tan modernos como la práctica de bailes modernos como la salsa. Tal vez el mismo dinamismo existió en la prehistoria; no hay que suponer que todo cambio prehistórico fue paulatino.

Finalmente, llamamos la atención a la probabilidad de que el conjunto de prácticas administrativas en fusión con rituales, al que hemos denominado el «complejo Huayrona», no es particular de Tupicocha sino que parece haber subsistido hasta tiempos recientes en múltiples zonas de la sierra de Lima. El Huatancha de Huarochirí claramente viene del mismo molde. Tello y Miranda, en su

estudio *Wallallo* (1923) fueron testigos de una ceremonia muy similar en San Pedro de Casta, al norte del río Rímac. En Rapaz, provincia de Oyón, parece haberse practicado otra variante (Ruíz Estrada 1981) hasta 1932. En todos estos casos, se han vertido impresionantes recursos de tradición andina no cristiana dentro del recipiente formado por las instituciones toledanas y postoledanas. Será un interesante tema de investigación para futuros etnohistoriadores, averiguar por qué existen bolsones de tradición andina dentro de una zona tan notoriamente martillada por las extirpaciones, las guerras y la escolarización homogeneizadora.

Agradecimientos

Se agradece cordialmente a las entidades que financiaron el trabajo de campo: la National Science Foundation de EEUU, la Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research y la Graduate School de la University of Wisconsin-Madison. Durante el estudio, el Instituto de Estudios Peruanos aportó su valioso apoyo. Igualmente se agradece a las autoridades de las comunidades, que facilitaron el acceso a las collcas. Kelly y Clark Erickson brindaron valiosas ayudas bibliográficas. Este artículo se basa en la ponencia presentada al simposio «Representing the Inca: Texts, Images, and Archaeology» en la Sainsbury Research Unit for the Arts of Africa, Oceania, and the Americas (University of East Anglia, Norwich, Inglaterra) el 24 de marzo de 2001. Agradezco mucho a Mercedes Niño-Murcia, por la revisión estilística, y a Emily Rohrer, por el escaneo de las ilustraciones. Estoy en deuda con Onno Brouwer por el mapa y por el plano con Kildo Choi y Aurelio Ramos Antiporta. Por su generosidad, agradezco especialmente a la familia Scurrah-Mayer.

Notas

¹ Dibujado con la ayuda de Aurelio Ramos Antiporta y de Kildo Choi.

REFERENCIAS

Avila, F. de

1966 Dioses y hombres de Huarochirí. Narración quechua recogida por Francisco de Avila [traducción de J. M. [1598?]] Arguedas; estudio bibliográfico de P. Duviols], Instituto de Estudios Peruanos/Museo Nacional de Historia, Lima.

Cieza de León, P.

1985 *El señorío de los incas* (edición de M. Ballesteros), Historia 16, Madrid.
[1553]

Cobo, B.

1964 Historia del Nuevo Mundo, en: *Obras del padre Bernabé Cobo* (edición y estudio preliminar de F. Mateos), Biblioteca de Autores Españoles XCI-XCII, Atlas, Madrid.

Dávila Briceño, D.

1965 Descripción y relación de la provincia de los Yauyos toda, Anan Yauyos y Lorin Yauyos, hecha por Diego Dávila Briceño, corregidor de Guarocheri, en: M. Jiménez de la Espada (ed.), *Relaciones Geográficas de Indias*, vol. I, 155-165, Biblioteca de Autores Españoles CLXXXIII, Atlas, Madrid.

Gentile, M.

1998 La *pichca*: oráculo y juego de fortuna (su persistencia en el espacio y tiempo andinos), *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 27 (1), 75-131, Lima.

González Holguín, D.

1989 *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua qquichua o del Inca*, edición facsimilar, [1608] Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.

Guaman Poma de Ayala, F.

1980 *El primer nueva corónica y buen gobierno* (edición de J. V. Murra y R. Adorno; traducción del quechua de [1615] J. Urioste), 3 vols., Siglo XXI, México, D.F.

Guillén de Boluarte, T.

1958 Las comunidades de Huarochirí, en: J. Matos Mar (ed.), *Las actuales comunidades indígenas: Huarochirí en 1955*, 47-109, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.

Hyslop, J.

1990 *Inka Settlement Planning*, University of Texas Press, Austin.

Levillier, R. (ed.)

1925 *Gobernantes del Perú, cartas y papeles, siglo XVI*, vol. VIII, Imprenta de Juan Pueyo, Madrid.

LeVine, T. Y. (ed.)

1992 *Inka Storage Systems*, University of Oklahoma Press, Norman.

Matienzo, J. de

1967 *Gobierno del Perú* (ed. et étude préliminaire de G. Lohmann Villena), Travaux Institut Français d'Études [1567] Andines 11, Paris.

Morris, C. y D. Thompson

1985 *Huánuco Pampa: An Inca City and Its Hinterland*, Thames and Hudson, London/New York.

Murra, J. V.

1978 *La organización económica del Estado inca* [traducción de D. R. Wagner], Siglo XXI, México, D.F.

Polia, M. (ed.)

1999 *La cosmovisión religiosa andina en los documentos inéditos del Archivo Romano de la Compañía de Jesús, 1581-1752*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

Ruíz Estrada, A.

1981 *Los quipus de Rapaz*, Centro de Investigación de Ciencia y Tecnología de Huacho, Huacho.

Salomon, F.

1997 Los quipus y libros de la Tupicocha de hoy, en: R. Varón y J. Flores (eds.), *Arqueología, antropología e historia en los Andes. Homenaje a María Rostworowski*, 241-258, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

2002 «¡Huayra huayra pichcamanta!»: augurio, risa, y regeneración en la política tradicional, *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 31 (1), 1-22, Lima.

2004 *The Cord Keepers: Khipus and Cultural Life in a Peruvian Village*, Duke University Press, Durham/London.

Salomon, F. y J. Urioste

1991 *The Huarochiri Manuscript: A Testament of Ancient and Colonial Andean Religion (Often Atributed to Francisco de Avila)*, University of Texas Press, Austin.

Taylor, G.

1987 *Ritos y tradiciones de Huarochirí. Manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII (1608)* [versión paleográfica, interpretación fonológica y traducción al castellano; estudio biográfico sobre F. de Avila de Antonio de Acosta], Instituto de Estudios Peruanos/Instituto Francés de Estudios Andinos, Lima.

Tello, J. C. y P. Miranda

1923 Wallallo. Ceremonias gentílicas realizadas en la región cisandina del Perú central, *Inca* 1 (2), 475-549, Lima.

Topic, J. R. y C. E. Chiswell

1992 Inka Storage in Huamachuco, en: T. Y. LeVine (ed.), *Inka Storage Systems* 206-233, University of Oklahoma Press, Norman.