

EN BUSCA DE LAS FUENTES INDIGENAS DE WAMAN PUMA DE
AYALA LAS RAICES INCAS Y YARUWILLKA DEL CRONISTA
INDIO: ¿INVENCION O REALIDAD?

Jean-Philippe Husson

Entre los muchos enigmas con que tropieza el lector de la obra de Felipe Waman Puma de Ayala, no cabe duda de que el problema de los orígenes del cronista indígena peruano es uno de los más arduos. Los numerosos estudios que han intentado aclararlo distan mucho de proponer respuestas satisfactorias, y no es exagerado afirmar que el misterio es casi tan denso hoy como en el día del descubrimiento del manuscrito, hace más de ochenta años. No sabemos a ciencia cierta a qué grupo étnico pertenecía Waman Puma; en cuanto a su lugar y fecha de nacimiento, también los desconocemos. Pero lo más exasperante es que esta falta de resultados no se debe a la ausencia, sino más bien a la superabundancia de los datos disponibles. Concretamente, en *El primer nueva corónica y buen gobierno*, aparecen dos grupos de referencias muy distintos. El primero remite a la provincia de Lucanas, situada en el sur del actual departamento de Ayacucho (sierra meridional del Perú); el segundo a la región de Huánuco (sierra central). Sin embargo, entre unas y otras referencias, la oposición es manifiesta. Los datos relativos a Lucanas suelen corresponder a episodios de la vida de Waman Puma; son generalmente precisos e incluyen a menudo una indicación de lugar, a veces de fecha. En cambio, los datos relativos a Huánuco son vagos y nunca afectan al propio cronista. Se refieren más bien a sus antepasados, quienes, según nos relata, gobernaron el reino prehispánico llamado *Yaruwillka*, potencia soberana antes de su conquista por los Incas, y después parte integrante del imperio incaico. Entre los trozos de *Nueva corónica* que se refieren

a este Estado *Yaruwillka* y a sus dirigentes, ¿cuáles son los que reflejan respectivamente la realidad, el mito y una invención deliberada en la que podría haber incurrido Waman Puma con el fin de adquirir mayor representatividad y prestigio? Esto es lo que por ahora ignoramos.

Si abundan los eruditos que dieron su parecer sobre este enigma, no es criticarlos injustamente observar que buena parte de ellos lo hicieron con un enfoque claramente partidista, empeñándose en conquistar para su propia región el insigne honor de haber sido la cuna del famoso cronista indio. Entre los autores que esta pasión localista indujo a alejarse de la objetividad científica, podríamos citar al huanuqueño José Varallanos (1979: 29-40) y al ayacuchano Abraham Padilla Bendezú (1979: 86-91), cuyas obras, publicadas el mismo año, reflejan visiblemente la polémica despiadada que oponía a “huanuqueñistas” y “ayacuchanistas”.

Con más rigor, pero no necesariamente con más razón, el gran peruano Pierre Duviols presenta una tesis original en un artículo dedicado a la interpretación de las semejanzas evidentes que asemejan, en las obras de Waman Puma y de otro cronista, Fray Buenaventura de Salinas y Córdova, los capítulos dedicados a las cuatro edades del Perú preincaico (Duviols 1983). Sabido es que Pierre Duviols niega rotundamente cualquier tipo de origen autóctono a esta periodización, relacionándola con las que elaboró el medioevo cristiano (Duviols 1980). No pondremos en tela de juicio esta opinión, aunque sí tendremos que matizarla en el curso del presente estudio. Lo que en cambio nos parece muy discutible es la conclusión que saca el investigador en términos de filiación entre los capítulos afines de las dos crónicas: a todas luces, no concibe que el trozo de *Nueva corónica* haya sido inspirado por una fuente que no sea de origen europeo. Aquí surge una dificultad: el *Memorial de las historias del nuevo mundo Pirú*, de Salinas y Córdova, fue publicado en Lima en 1630, o sea quince años después de la terminación de la obra de Waman Puma, que se suele situar en 1615. Rodeando el obstáculo, Duviols invoca la mediación de un pariente de Salinas, Francisco Fernández de Córdova, autor de unos *Cuadernos* hoy perdidos. Fueron estos *Cuadernos* desconocidos los que, según él, influyeron en ambos cronistas.

Si adoptamos el punto de vista de Duviols, los datos que nos proporciona Waman Puma acerca de sus antepasados *Yaruwillka* y, más generalmente, los que se refieren a las cuatro edades del Perú preincaico, no sólo fueron recogidos de los misteriosos *Cuadernos* de Fernández de Córdova, sino también surgieron de la imaginación de éste. Criollo nacido en Huánuco

alrededor de 1580, Fernández de Córdova quiso en efecto cantar los méritos de su patria americana, como lo hizo antes su padre Diego de Aguilar y Córdova, autor de *Marañón*, obra histórica en prosa en honor a Huánuco. Pues bien, para esto le hacía falta una dinastía indígena y un antepasado primordial. No es de extrañar si dio a la primera el nombre de *Yaruwillka*, muy difundido en la región del Alto Huallaga, habitat de la poderosa etnia llamada precisamente *Yaru*: en eso se ajustaba a la tradición, vigente desde la antigüedad, de la necesaria identificación de un reino con su fundador, esta misma tradición que siguieron los historiógrafos españoles al atribuir la fundación de España al rey Hispan. Y de la misma manera que dicho rey Hispan era descendiente de Tubal, nieto de Noe, los soberanos *Yaruwillka* eran descendientes de *Wari Wiraqocha*, antepasado primordial de la rama andina de la humanidad (Duviols 1983).

Si coincidiera con la realidad esta admirable construcción intelectual, ya no cabría duda alguna sobre los presuntos antepasados *Yaruwillka* de Waman Puma: tendríamos que admitir que son meramente ficticios. El inconveniente es que no tenemos la más mínima prueba de que tal fue el contenido de los *Cuadernos* de Francisco Fernández de Córdova, ya que, como lo dijimos, esta obra se perdió. Por ello, hasta el día hipotético que vea la reaparición de un ejemplar, tenemos derecho a considerar la tesis de la influencia de su autor sobre el cronista indio como una pura especulación.

Además, el propio Pierre Duviols admite la existencia de una seria dificultad: sugiere que Waman Puma leyó los *Cuadernos* de Fernández de Córdova cuando éste era corregidor de Huamanga (actualmente Ayacucho). Ahora bien, el autor de los *Cuadernos* fue nombrado a este puesto en 1619, fecha posterior a la terminación de *Nueva corónica* (1615 o 1616), y más aún a la redacción de los capítulos dedicados al Perú prehispánico (1612 o 1613). No importa; Pierre Duviols no se da por vencido y recurre a la intervención de un nuevo mediador: Diego de Aguilar y Córdova, padre de Fernández de Córdova, que ocupaba el mismo oficio en 1607 y a quien su hijo habría dejado alguna copia de sus *Cuadernos* manuscritos. ¡Diego de Aguilar pudo inclusive ser el inspirador de su hijo! (Duviols 1983: 108-112).

No cuestionaremos esta milagrosa cadena de mediaciones, cuya comprobación resulta evidentemente imposible, y nos concentraremos en el fondo del debate, la significación de las semejanzas –y sobre todo de las diferencias– entre los dos trozos relativos a las cuatro edades preincaicas, el de Salinas y Córdova y el de Waman Puma. Sin embargo, creemos oportuno

hacer una breve observación previa: el papel que Pierre Duviols atribuye al autor de *Nueva corónica* no coincide en absoluto con las conclusiones que por nuestra parte sacamos del estudio de los poemas quechuas incluidos en dicha obra. (Husson 1985: 381 a 387). En efecto, este estudio nos indujo a hacer una distinción muy clara, y de alcance general, entre el material etnográfico que proporciona Waman Puma bajo diversas formas (poemas, canciones, oraciones, mitos...), y su interpretación del mismo. Esta última procede exclusivamente de la ideología, y se relaciona estrechamente con las tesis eminentemente políticas que defiende el cronista. Pero si la interpretación es abusiva, en cambio los datos en los cuales estriba son, en su gran mayoría, fiables. Al menos nunca logramos poner de manifiesto, entre los elementos presentados por Waman Puma como sacados de la tradición andina, uno que fuera una mera invención.

La deficiencia de la comparación efectuada por Pierre Duviols reside en que este investigador prestó atención a los **textos** de Salinas y Córdova y de Waman Puma relativos a las cuatro edades, y pasó por alto un componente decisivo de la obra del segundo: sus **dibujos**. Fijándose únicamente en los textos, cierto es que no hay clara evidencia de que Salinas y Córdova se hubiera inspirado del cronista indio. Ahora bien, si cotejamos los dibujos de las dos primeras edades, sacados de *Nueva corónica* y reproducidos en la página siguiente, con el trozo de Salinas que citamos a continuación, sí tenemos la prueba de que este autor copio —o mejor dicho saqueó torpemente— a Waman Puma:

“Apareció pues sobre estas estendidas tierras del Pirú, aquel hombre, que se llamó (como diximos) Huari Viracocha Runa, con su muger llamada Huarmi, ó porque naturalmente llegaron desgajados de Cam, que fue su Tronco, y rayz; ó con ayuda, y orden del cielo. Multiplicaron la tierra entrambos, vistiendose despues de las ojas de los arboles, adorauan vn solo Dios se infinita Deidad; y de la decendencia destes, se començó á poblar el Pirú desde su pimera edad, que duró más de mil años, viuiendo en ley natural hasta el segundo decediente [*sic*] que tuuo, llamado Huari Runa, significando, que auia sido engendrado, y decendiente del primero, y su muger Pucullo se vistieron con alguna mas decencia, y policia” (Salinas 1957: 13).

Al lado del hombre y de la mujer que observamos en el dibujo de Waman Puma dedicado a la primera edad preincaica, la de *wari wiraqocha* (Guaman Poma 1936: 48) figura una mención, “uari uiracocha uarmi”, que por supuesto se refiere a la mujer (*warmi* en quechua). En cuanto al hombre,

PRIMER DEGENERACIÓINS VARIVIRACOCH^A



Figura 1: las dos primeras edades del Perú preincaico según Waman Puma de Ayala

SEGUNDA EDAD DE IÑS VARI RYMA



el cronista no habrá juzgado útil atribuirle una mención particular: ya lo definen las palabras “VARI VIRACocha runa” incluidas en el título de la página, debido a la polisemia del término *runa* (ser humano en general; ser humano de sexo masculino). Esta opción es coherente con el sentido que Waman Puma da a las palabras *wari wiraqocha*, el de una comunidad humana de la que los dos personajes dibujados no son más que representantes cualesquiera. La concepción de Salinas y Córdova aparece muy distinta: dicho autor evoca a los seres que llama *wari wiraqocha runa* y *warmi* como si estuvieran individualizados. Además, la segunda de estas designaciones es una aberración para quien maneja rudimentos de la lengua quechua, ya que significa tan sólo “mujer”. Sin embargo, aunque absurda, la atribución del nombre propio “uari uiracocha” al hombre y “uarmi” a la mujer es compatible con la disposición de ambas menciones en el dibujo. De todo esto se puede deducir que Salinas vio el dibujo de *Nueva corónica* y trató de sacar provecho de él, sin poseer los conocimientos necesarios –esencialmente lingüísticos– para interpretarlo debidamente.

La hipótesis que acabamos de formular se halla plenamente confirmada por la observación del dibujo de Waman Puma relativo a la segunda edad preincaica, llamada *wari* (Guaman Poma 1936: 53). Esta vez, menciones específicas, “uari runa” y “uari uarmi” son atribuidas respectivamente al hombre y a la mujer. Claro está, para el cronista, tienen que ser interpretadas sencillamente como “hombre de la edad *wari*” y “mujer de la edad *wari*”. ¿Cómo reacciona Salinas, que ve en los dos personajes seres individualizados? Para el de sexo masculino, no hay ninguna dificultad: espontáneamente, lo nombra *Wari Runa*. Su esposa en cambio le causa perplejidad: el término *Wari* ya es el nombre del varón, y *Warmi* el de la mujer de la generación anterior. Salinas advierte entonces la presencia de una tercera mención, “pucullo”, encima de las dos precedentes. Se trata desde luego del término quechua *pukullu* que se refiere a la pequeña construcción de piedra que alberga la pareja, tal como Waman Puma lo explica poco después: “y no tenían casas. cino edeficaron unas cacitas q̂[ue] parese horno q̂[ue] ellos les llaman **pucullo**”. (Guaman Poma 1936: 54). Pero el descuido de Salinas, junto a su ignorancia total del quechua, lo llevan a cometer otro disparate: prefiere ver en el término *pukullu* el nombre, original éste, del personaje femenino representado en el dibujo, y lo usa con este sentido en su propio texto.

No carece de significado que la palabra *pukullu* no aparezca en ningún diccionario quechua de la edad colonial, y que los dos únicos diccionarios

que la mencionan bajo esta forma sean representativos del dialecto actual llamado “de Ayacucho”, o sea el que tiene más afinidades con el que empleaba espontáneamente el cronista indígena. El primero es el de Guardia Mayorga, que define *pukullu* como una “Habitación pequeña de piedra de una sola entrada, que se construyó en los tiempos primitivos”, añadiendo que “Actualmente se da este nombre al gallinero o a la conejera, hecho en la forma indicada”. (Guardia 1971:112). La definición que nos proporciona la obra de Perroud y Chouvinc confirma la de Guardia Mayorga: “Habitación primitiva de piedra. Lo aplican al gallinero, conejera” (Perroud y Chourenc 1972: 140). Podemos sospechar que el conocimiento de la obra de Waman Puma no es ajeno a la indicación, en la primera parte de ambas definiciones, de un sentido idéntico al que resalta de la lectura de *Nueva corónica*. El sentido actual, sin embargo, conserva relaciones suficientemente estrechas con éste para que no dudemos del carácter específicamente ayacuchano de la palabra. Esto es lo esencial: habitante de la zona misma donde se usaba el término *pukullu*, Waman Puma fue a todas luces el inspirador de Salinas y Córdova.

Una vez admitido este resultado, ¿de qué sirve sugerir la intervención de Francisco Fernández de Córdova? Es verdad que Salinas y Córdova lo menciona en su obra, en una frase además muy ambigua, que puede ser interpretada como la indicación de que su pariente le suministró sus datos sobre las edades del Perú preincaico. (Salinas 1957: 8). Así pues, si realmente es necesario integrar a Fernández de Córdova en nuestro esquema, no hay ninguna dificultad: pudo perfectamente desempeñar el papel de mediador entre Waman Puma y Salinas. Lo importante es que si tal fue su tarea –lo que habría que demostrar–, su relación con el cronista indio era inversa a la que describe Pierre Duviols: **no fue su inspirador, sino su lector**. En esas condiciones, pierde toda su consistencia la hipótesis según la cual Waman Puma se habría enterado por él de los *Yaruwillka* de Huánuco.

En resumidas cuentas, al final de esta discusión, hemos vuelto al punto de partida: no tenemos ninguna confirmación de la existencia de los *Yaruwillka* de Huánuco y de su parentesco con Waman Puma; pero tampoco disponemos de la más mínima indicación de que esta existencia fuera ficticia. Sobre esta base, expondremos ahora nuestra propia teoría.

Empezaremos sacando provecho de lo que podríamos llamar una ocasión perdida. En 1971, el etnólogo Salvador Palomino Flores publicó en la *Revista del Museo Nacional* de Lima un valioso aporte al conocimiento del dualismo social y cultural andino, en el cual analizaba una docena de casos

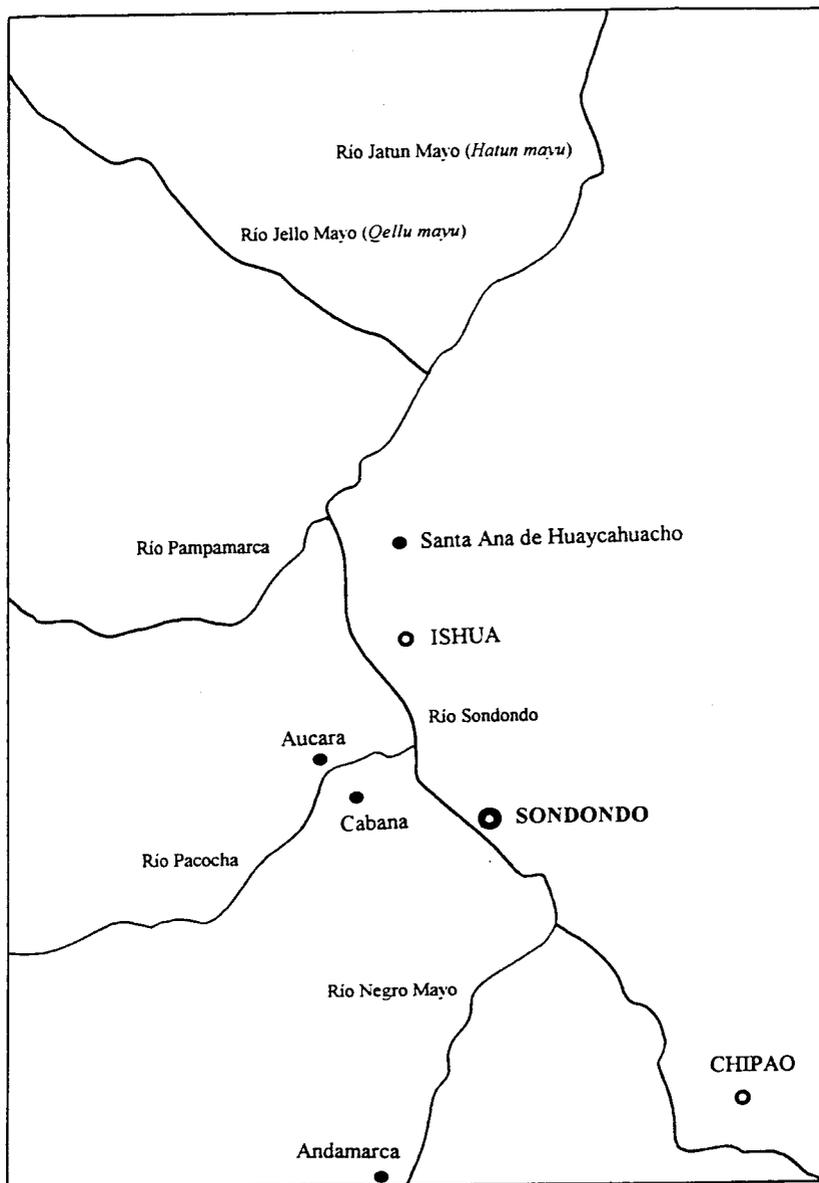


Figura 2: mapa de la región de Sondondo
(Instituto Geográfico Militar, Lima 1972; mapa "Querobamba")

de localidades serranas, todas situadas en el departamento de Ayacucho excepto una que pertenece al de Huancavelica. (Palomino 1971). La organización dual que rige estos pueblos presenta características muy difundidas en el área andina y ahora bien conocidas: posibles subdivisiones de cada una de las mitades, frecuente existencia –pero no es una regla absoluta– de una base territorial, papel fundamental de la división social en la organización de las fiestas y tareas colectivas, proporción desigual de indios y *mistis* en las mitades o cuartos, etc. Sin embargo, la mayoría de los ejemplos examinados en el artículo poseen una especificidad con relación al caso más general de la organización dual andina: las divisiones que evidencian coinciden con diferencias de origen étnico.

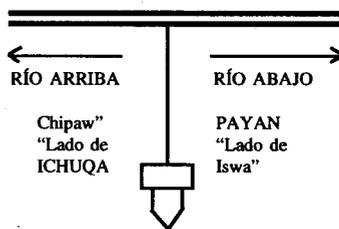
Entre los casos estudiados por Palomino Flores, notamos la presencia del propio pueblo de Waman Puma, Sondondo o, en quechua, Suntu. Vale la pena citar en su totalidad el trozo que el autor dedica a este lugar histórico:

“2. **Sondondo** (“**Suntu**”): Este pueblo –cuna del ilustre cronista “indio” don Guamán Poma de Ayala– esta dividido en dos ayllus geográficamente localizados (Graf. 1), en:

a. **Ichuqa**: Que se ubica desde la plaza del pueblo hacia río arriba (el río corre de sur a norte), que ellos lo llaman también, como “lado de Chipam”, por estar orientado hacia este otro pueblo.

b. **Payan**: Que está en el sentido contrario del primero y lo llaman “lado de Iswa” por las mismas razones.

Sondondo se muestra como netamente dualista en su organización social, teniendo sus dos ayllus repartidos diamétricamente, uno al lado de otro, con la plaza pública (y la Iglesia –lugar religioso– principalmente) como frontera o nexo unificador. A primera vista se nos muestra también simétrico por su distribución territorial, pero por regla general estos tipos de dualismo son asimétricos en sus asignaciones simbólico-culturales, a cada una de sus partes; siendo mayor una y menos [menor] la otra, derecha una e izquierda la otra, etc”. (Palomino 1971: 240).



Graf. 1

Hay algunos errores de impresión en este pasaje que hemos preferido citar textualmente. Conviene rectificarlos. En el segundo párrafo, dedicado al *ayllu* llamado “Ichuqa”, tenemos que leer “lado de Chipaw” y no “Chipam”. En el dibujo, las menciones relativas a este mismo *ayllu* han sufrido una inversión; hay que leer:

ICHUQA
“Lado de
Chipaw”

El mapa de la página siguiente indica las posiciones respectivas de Sondondo, las dos localidades mencionadas en el trozo citado, Chipao e Ishua, y algunos pueblos de cierta importancia: Cabana, Aucara, Andamarca, Santa Ana de Huaycahuacho. El río en la orilla del cual se halla Sondondo lleva este mismo nombre en la parte correspondiente de su curso, aproximadamente orientado de sursureste a nornoroeste. Después, toma el nombre de Jatunmayo (*hatun mayu*: “el gran río”, en quechua), y corre rumbo al norte para desembocar en el río Pampas. Observamos que Chipao, Sondondo e Ishua están ubicados casi en una misma línea, que coincide además con el eje del río, lo que permite referirse a las direcciones de Chipao e Ishua para identificar los dos *ayllus* de Sondondo: “Ichuqa” será el *ayllu* situado “del lado de Chipao” y “Payan” el *ayllu* situado “del lado de Ishua”.

Si evocamos antes una “ocasión perdida”, es porque Palomino Flores no ignoraba —lo mencionó en su artículo— que Waman Puma era oriundo de Sondondo; sin embargo, no se le ocurrió indagar, entre los pasajes que el cronista dedicó a su pueblo, en busca de posibles huellas de una estructura dual semejante a las que describió en la *Revista del Museo Nacional*. De haberlo hecho, no cabe duda de que hubiera visto sus esfuerzos recompensados. En efecto, dos trozos de *Nueva crónica* adquieren su pleno sentido a la luz de lo que sabemos ahora de la organización actual de Sondondo:

“DEL MVNDO BVELBE EL AVTOR A SV CASA EL medio deste Reyno la prouincia de los andamarcas soras lucanas y pueblo medio y causa de san cristobal de **suntunto** nueva castilla. de santiago **chipao** aguila y león Real deste Reyno” (Guaman Poma 1936: 1094).

“y anci [así] como se fue al d[ic]ho pueblo de san cristobal de **suntûto** y santiago de **hipao** [sic: chipao]...” (Guaman Poma 1936: 1096).

En estos dos trozos, la localidad de Sondondo está sistemáticamente asociada a la de Chipao. Y, sin embargo, el pueblo del cronista era Sondondo, por entonces llamado San Cristóbal de Suntunto, como resalta sin ambigüedad de la frase final de *Nueva corónica*.

“FIN DE LA CORONICA nueva y buen gobierno de este rreyno –acauada por don felipe guaman p[o]ma de ayala principe. autor de las yn[d]ias del Reyno del piru de la ciudad y medio de san cristobal de **suntunto** nueva castilla de la prouincia de los andamarcas soras lucanas de la corona Real –de la ciudad de los Reys de lima corte Real y cauesa del piru– se presento ante los señores [las dos últimas palabras están rayadas]”

Esta aparente contradicción desaparece si tenemos en cuenta la extraordinaria resistencia al cambio de las estructuras sociales en el mundo andino. La referencia a Chipao, entonces llamado Santiago de Chipao¹, no era más, por parte de Waman Puma, que una precisión adicional: además de su pueblo de origen, Sondondo, quiso indicarnos el *ayllu* al cual pertenecía. Se trata del *ayllu* que estaba situado “del lado de Chipao” y que hoy, según Palomino Flores, se denomina “Ichuqa”. En cuatro siglos, la organización dual de Sondondo no sufrió ninguna transformación.

Desde luego, no pretendemos haber aclarado por completo los tres trozos de Waman Puma que acabamos de citar. Quedan en efecto algunas expresiones oscuras, como “medio y cabeza”, o “águila y león real”, que procuraremos explicar más tarde. Volvamos ahora al artículo de Palomino Flores y fijémonos en una peculiaridad de los nombres de los dos *ayllus* que constituyen el pueblo de Sondondo: su asimetría. En “Ichuqa”, reconocemos el término *ichoq* que designa la izquierda en el habla ayacuchana, pero también en las variedades dialectales del Perú central, que forman un conjunto

1. Si esta localidad, hoy, es sencillamente denominada “Chipao”, encontramos el nombre de “San Pedro de Chipao” bajo la pluma del historiador peruano Raúl Porras Barrenechea, que escribió hace medio siglo un ensayo sobre Waman Puma (Porras 1971; 29; el ensayo fue publicado primero en el *Mercurio Peruano* en febrero de 1946). Aunque no puede haber duda sobre la identidad de este pueblo con el que Waman Puma llama “Santiago de Chipao”, resulta sorprendente el cambio de designación. Una posible explicación reside en la acción de los extirpadores de idolatrías que, al darse cuenta de que ritos prehispánicos seguían siendo practicados durante las fiestas de ciertas localidades andinas, optaron por cambiar los santos patrones de dichos pueblos, rompiendo así la coincidencia entre ceremonias cristianas y paganas. Manuel Burga cita algunos ejemplos para la región de Cajatambo (Burga 1987: 80).

(quechua 1) distinto del resto del área quechuófona (quechua 2). Si esta denominación no tiene por qué asombrarnos, por ser las referencias espaciales de uso muy corriente en las comunidades andinas, sí nos sorprende que el otro *ayllu* no se llame *alleq* (“la derecha”, en los mismos grupos dialectales), sino “Payan”. La caracterización introducida por esta última palabra es claramente de tipo socio-étnico, ya no espacial, y remite a la división tripartita del Cuzco prehispánico. Entre los tres grupos constituidos en esta base, que se llamaban respectivamente *qollana*, *payan* y *qayaw*, el tercero era el grupo endógamo formado por los antiguos moradores del valle del Cuzco y el primero el de los conquistadores incas que los sometieron. En cuanto al grupo intermediario *payan*, estaba compuesto por los individuos nacidos de alianzas subsidiarias entre varones *qollana* y mujeres *qayaw* (Wachtel 1966: 75-77). Hoy días, las tres designaciones se encuentran, en tanto que nombres de *ayllus*, en zonas muy diversas del área andina, pero con una frecuencia mayor en las que conocieron una presencia incaica masiva, como Ecuador (Caillarer 1985: 416 y invoca la frecuencia de las parcialidades *gollana* como indicador de la popularidad de la dominación incaica en el Ecuador), y por ello podemos sospechar un origen cuzqueño para los miembros de la actual mitad “Payan” de Sondondo.

La disimetría que observamos entre los nombres de los dos *ayllus* nos induce a atribuir al pueblo que los reúne un carácter pluriétnico. Este carácter no es específico de Sondondo: ya lo dijimos, las localidades mencionadas por Palomino Flores en su estudio presentan en su mayoría la misma particularidad. Pues bien, ¿cuál era el origen de los miembros de la mitad llamada hoy “Ichuqa”, a la cual pertenecía Waman Puma? Una lectura atenta de *Nueva corónica* nos brinda una serie de indicios. Entre ellos, figura la misteriosa mención relativa al “águila y león real” que encontramos hace poco. La misma mención aparece de nuevo en el capítulo “Ciudades y villas” de la crónica, precisamente en las dos páginas dedicadas a la ciudad de Huánuco. La primera nos presenta el dibujo de dicha aglomeración, reproducido en la página siguiente. Aunque sibilino, el título del dibujo incluye una precisión esencial: las palabras “águila y león” no son sino los equivalentes españoles de *waman* —el halcón andino— y *puma*.

“CIVDAD
LA CIVDAD DE GVANVCO
aguila y leon rreal
guaman . poma” (Guaman Poma 1936: 1029)

Ya más explícita, aunque tampoco muy límpida, es la página de comentario sobre la ciudad de Huánuco (Guaman Poma 1936: 1030). Empieza por la secuencia “la d[ic]ha ciudad de **leon aguila** rreal de guanoco –**guaman poma**” y termina con la siguiente, de tono muy parecido: “no hay pleyto ni mentira cino todo uerdad en esta d[ic]ha ciudad de **guamá poma** rreal”. Encontramos de nuevo el halcón y el puma, con sus respectivos equivalentes españoles, en un tercer trozo, más interesante porque nos hace vislumbrar que los términos *waman* y *puma* tienen algo que ver con los soberanos de la dinastía *Yaruwillka*, y también con el *ayllu* al cual pertenecían:

“...gouernaua esta d[ic]ha casta y generacion –alauca guanoco– ychoca guanoco– guamalli guanoco– q[ue] fue allauca guanoco yarobilca capac apo guaman chaua **guaman poma** que son leones y aguilas rreales y corona deste rreyno y anci fue segunda persona y su bizorrey del yngá en todo este rreyno”

El personaje llamado Waman Chawa, a quien el cronista da el título de *qapaq apu* (“poderoso señor”), era el soberano *Yaruwillka* que sucedió al que reinaba cuando el Inca Tupaq Yupanki se apoderó de su dominio (Guaman Poma 1936: 75-76). Según Waman Puma, esta conquista fue pacífica y el Inca otorgó aún a Waman Chawa el rango de máxima autoridad del *Chinchaysuyu* y de adjunto directo. Este último cargo es el que evoca el cronista mediante los términos “segunda persona” y “virrey”. Varios autores expresaron serias reservas acerca de la veracidad de este aspecto de su genealogía, y evidenciaron en ella errores y contradicciones. Es poco decir que muchos datos invocados por Waman Puma no aparecen muy fiables; limitándonos a Waman Chawa, a veces el cronista lo llama su abuelo y otras veces su bisabuelo; en una ocasión lo hace morir quemado vivo por Pizarro y Almagro en el Cuzco, en otra afirma que acabó su vida con el Inca Wayna Qhapaq (Porras 1971: 10-11). No creemos necesario insistir sobre este aspecto, que ya subrayaron con razón varios críticos. Reprocharemos tan sólo a éstos, y especialmente al más feroz de todos, el historiador peruano Raúl Porras Barrenechea, el no haber visto la dificultad para Waman Puma de separar los planos de la realidad y del mito, y sobre todo el haber tomado por desequilibrio mental o megalomanía galopante lo que era más bien la necesidad, que le imponía la sociedad colonial, de adquirir una representatividad indispensable al triunfo de sus tesis políticas.

Dejemos pues de lado los numerosos elementos dudosos del linaje del cronista, que además, en la perspectiva que nos interesa, no tienen nada de esencial. Pasemos también por alto la confusión cuidadosamente mantenida



Figura 3: la ciudad de Huánuco según Waman Puma de Ayala

por él entre el nombre que los Españoles dieron a la ciudad de Huánuco en el momento de su repoblación en 1543² –León de Huánuco, que remite evidentemente a la ciudad española del mismo nombre– y lo que él llama el “león real”, es decir un puma. Lo que sí es importante son las tres designaciones “allauca [o alauca] guanoco”, “ychoca guanoco” y “guamalli guanoco”. Las encontramos de nuevo, con una división adicional en mitades *hanan* (“alto”) y *lurin* (“bajo”) en el capítulo que el cronista titula “Provincias”, y que es en realidad una enumeración de las “parcialidades [o] *ayllu*” del Perú (Guaman Poma 1936: 1073). De estos tres nombres, que se refieren pues a diversos *ayllus*, los dos primeros poseen un contenido claramente espacial: *allawqa* (término que compete con *alleq* par designar la derecha en el grupo quechua 1) e *ichoqa* (de *ichoq*, “izquierda”, como ya lo hemos visto). En cuanto al tercero, *wamalli*, designa un grupo étnico, cuyo nombre sobrevive en el actual topónimo “Huamalés”. Ahora bien, de las palabras de Waman Puma se desprende que aquellos tres *ayllus* no eran de igual importancia: Waman Chawa, y por consiguiente los demás reyes *Yaruwillka*, eran miembros del primero, llamado *allawqa*.

Resumamos: al pasado prehispánico de la ciudad de Huánuco, el cronista asocia los elementos históricos o míticos siguientes: 1) un Estado, gobernado antes de los Incas y posteriormente, bajo su tutela, por la dinastía *Yaruwillka*; 2) tres *ayllus*, respectivamente *allawqa*, *ichoqa* y *wamalli*, de los cuales sólo sabemos que los reyes *Yaruwillka* pertenecían al primero. 3) un halcón y un puma. ¿Cuál es el papel exacto de este halcón y de este puma que el Waman Puma invoca tan a menudo? No olvidemos que un *ayllu* es ante todo un grupo de individuos que se reconocen como descendientes del mismo antepasado. Lo que no significa que este antepasado común sea necesariamente humano, como se colige del siguiente pasaje de los *Comentarios reales* del Inca Garcilaso de la Vega, relativo a la fiesta prehispánica llamada *Intip Raymi*:

“Otros venían ni más ni menos que pintan a Hércules, vestida la piel de león y la cabeza encajada en la del indio, porque se precian los tales descender de un león.

-
2. La primera fundación de Huánuco (llamada entonces Asunción de Huánuco) fue realizada en 1539 por el capitán Gómez de Alvarado Contreras en el sitio prehispánico conocido hoy bajo el nombre de Huánuco Viejo. La ciudad sufrió después los ataques del jefe indígena Illa Tupa y fue abandonada por Alvarado. Más tarde, se trasladó a su sitio actual, pero con sólo el título de Villa. Vaca de Castro mandó repoblarla en 1543 y le devolvió su rango de ciudad, con el nombre de León de Huánuco (Varallanos 1979: 23).

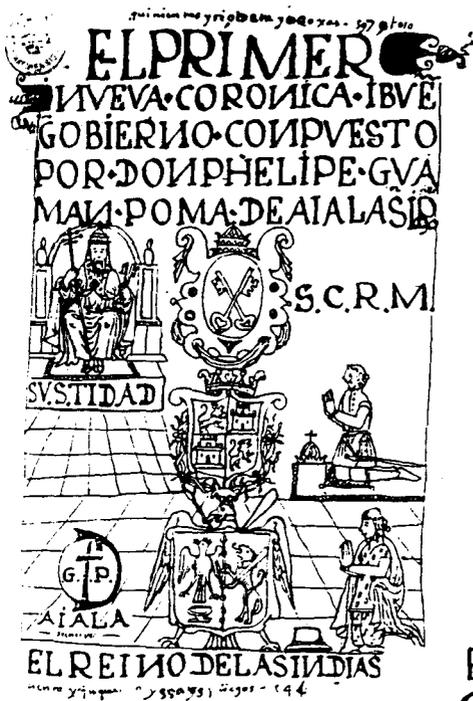


Figura 4: los animales totémicos del ayllu de Waman Puma



Otros venían de la manera que pintan los ángeles, con grandes alas de un ave que llaman *cúntur*. Son blancas y negras, y tan grandes que muchas han muerto lo españoles de catorce y quince pies de punta a punta de los vueltos; porque se jactan descender y haber sido su origen de un *cúntur*” (Garcilaso 1985. II: 47).

De todo lo precedente, inferimos que el halcón y el puma eran los animales totémicos, no sólo de los jefes étnicos *Yaruwillka*, sino también de todos los miembros de su *ayllu*, el que llevaba el nombre de *allawqa*. Pero recordemos que hemos encontrado este halcón y este puma, bajo la forma de “águila y león reales”, en un trozo de *Nueva corónica* donde el cronista evocaba su pueblo y –así lo interpretamos– su *ayllu*. La evidencia se impone: **en su pueblo, Waman Puma no era el único que podía proclamarse descendiente de los jefes *Yaruwillka*: los demás moradores de la mitad de Sondondo definida por su situación “del lado del Chipao”, eran también miembros del *ayllu* llamado *allawqa*, al cual pertenecían los *Yaruwillka*.**

Aquí surge una objeción: ¿por qué fue el cronista tan enigmático? ¿no hubiera sido más sencillo exponer claramente la verdad sobre sus orígenes? A eso contestaremos que tenía dos poderosos motivos para evitar hacerlo. El más evidente está ligado a las convicciones cristianas de que se preciaba, convicciones totalmente incompatibles con la creencia en antepasados míticos, animales por añadidura. De aquí las misteriosas menciones que observamos, desprovistas de cualquier comentario, en español (“águila y león reales”) o en quechua (*waman puma*). Sin embargo, el cronista demuestra no poco afecto por estas dos criaturas que componen su apellido, hasta el punto de dibujarlas para el lector de *Nueva corónica*. Naturalmente, lo hace bajo una forma “decente”, retratándolas en un escudo. Reproducimos en la página siguiente dos dibujos que incluyen semejantes escudos, el que adorna la cubierta y el retrato de Waman Chawa (Guamán Poma 1936: 165).

El segundo motivo reside en que, de haber dicho la verdad, a Waman Puma le hubiera resultado mucho más delicado sostener la tesis de una vinculación estrecha con la estirpe real de los *Yaruwillka*, como lo veremos cuando tratemos de la época de la instalación en Sondondo de sus antepasados. Además, revelándose compartida por todos los miembros de su comunidad, esta vinculación no hubiera tenido valor ninguno. Ya lo dijimos, no creemos que el cronista se haya inventado una genealogía, sacándola de la nada. Su estrategia aparece mucho más sutil: consiste en mantener una confusión entre dos tipos irreductibles de filiación, la real, de tipo clánico, y la

que presenta al lector, conforme en todo a pautas europeas. Estrategia que explica que su autor se muestre proclive a cierta discreción.

El recuerdo colectivo que los habitantes de Sondondo oriundos de Huánuco conservaban de sus raíces norteñas no se limitaba a la conciencia de un origen mítico común, representado por sus animales totémicos. La larga lista de los soberanos *Yaruwillka* (Guaman Poma 1936: 75-76) que Waman Puma enumera en su obra puede ser interpretada como la prueba de que recordaban también la existencia de varios antepasados, los cuales, si no dejaban tal vez de ser míticos, al menos eran humanos. La autenticidad de los nombres citados es evidentemente incontrolable. La repetición en ella de los términos *puma*, *waman* y *chawa* contribuye sin embargo a darles un sello particular, que tiende a demostrar que el cronista no los inventó.

Lo mismo podríamos decir de los antropónimos presentes en uno de los cantos presentados por Waman Puma como específicos del *Chinchaysuyu*, el cuarto noroeste del imperio incaico. El descubridor del manuscrito de *Nueva corónica*, Richard Pietschmann, sostuvo que este canto, llamado *hatun taki* (“el canto grande”) (Guaman Poma 1936: 321), no podía haber sido compuesto sino por el propio cronista, por contener su nombre (Pietschmann 1912: 511). No nos conformamos con esta opinión, y pensamos al contrario que este texto, que pertenece indiscutiblemente al género épico, es uno de los más representativos de las fuentes autóctonas de Waman Puma. No insistiremos en esta cuestión, que tenemos la intención de tratar en un estudio ulterior, pero sí observaremos que el *hatun taki* evoca a Waman Chawa, Puma Chawa, Apu Chawa y Wayaq Puma. Lo que –dicho sea de paso, pues volveremos a este tema– señala un primer ámbito en el cual podrían manifestarse rasgos culturales ligados a las raíces *Yaruwillka* de Waman Puma: el arte lírico.

Reales o ficticios, los cuatro personajes mencionados en el *hatun taki* aparecen en otras partes de *Nueva corónica*, y esto es lo más importante. Ya conocemos a Waman Chawa. Su predecesor, Apu Chawa, era el *Yaruwillka* reinante cuando el Inca puso fin a la independencia de su Estado (Guaman Poma 1936: 75). Por su parte, Puma Chawa y Wayaq Puma se presentan de nuevo al lector en tanto que “funcionarios del Inca”, en el capítulo dedicado a la administración incaica. Entre tales funcionarios, cuatro llevan nombres que indican su origen *Yaruwillka*: Puma Chawa, administrador (*suyuyoq*) de los depósitos, a quien vemos rindiendo cuentas al Inca Tupaq Yupanki. (Guaman Poma 1936: 335); Wayaq Puma, otro administrador, esta vez “de

provincias” (Guaman Poma 1936: 348); Lliwyaq Puma, que Waman Puma presenta como “secretario del Inca y [de su] consejo” (Guaman Poma 1936: 358), y por fin Kuntur Chawa, supuesto “contador mayor y tesorero. Los dibujos de estos cuatro personajes están reproducidos en la página siguiente: Los *kipus* que ostentan sistemáticamente –vemos a Wayaq Puma con uno de ellos en cada mano– deben ser interpretados como atributos simbólicos añadidos por el cronista. Sus nombres, en cambio, sí parecen auténticos, como lo prueba la presencia del componente “lliuyac” (*lliwyaq*) en el apellido de uno de ellos. Se trata de un sinónimo de *illapa*, el rayo, objeto de veneración por parte de los habitantes del Perú prehispánico. Si la raíz verbal *lliwya*– presente en este término es mencionada por los diccionarios quechuas relativos a casi todos los grupos dialectales, parece muy significativo que los únicos que la indican con una forma idéntica a la que encontramos bajo la pluma de Waman Puma sean los que se refieren a las variantes constitutivas del conjunto llamado “quechua 1”, al cual pertenece el habla de Huánuco. En efecto, estos diccionarios atestiguan respectivamente los verbos “lliwyay” para el grupo Ancash-Huailas (Parker y Chávez 1976: 94) y “lliwyay” para el grupo Junín-Huanca³, ambas formas coherentes con la ortografía “lliuya”- usada por el cronista. En cambio, el diccionario de Diego González Holguín, publicado a principios del siglo XVII y relativo al habla cuzqueña, menciona para el relámpago la palabra “Lliukyak” (González Holguín 1952: 214) compuesta a partir de una raíz verbal distinta. El de Domingo de Santo Tomás, publicado en 1560 y relativo al dialecto, hoy desaparecido, de la costa central peruana, indica por su parte como equivalente de “relampaguear” el verbo “llipiani” cuya raíz es pues *llipya* (Santo Tomás 1951: 199). Un diccionario del habla actual de Ayacucho– no existen obras antiguas que se refieran a esta variedad dialectal– presenta una forma idéntica (Soto 1976: 70). En definitiva, el nombre Lliwyaq remite geográficamente a la sierra central peruana y dialectalmente a las hablas del grupo “quechua 1”, distintas pues de la que usaba espontáneamente Waman Puma. En él podemos ver un indicio suplementario a favor de la tesis del origen huanuqueño de los habitantes de la mitad de Sondondo situada “del lado de Chipao”.

3. Cerrón-Palomino 1976: 83. Este diccionario y el de Parker y Chávez evidencian un importante cambio semántico, ya que el verbo *llipyaay* (o *lliwyay* en Ancash-Huailas) significa ahora “despejarse el cielo, tomarse silencioso un lugar”. Explicamos esta evolución semántica y la desaparición del término *lliwyaq* por una prohibición de los extirpadores de idolatrías, debida al culto particularmente intenso de *Liwyaq*, el rayo, en la referida zona, como lo veremos a continuación. De modo que este cambio no nos parece contradecir, sino más bien confirmar nuestra tesis del origen centroperuano del nombre escrito “lliuyac” por Waman Puma.



Figura 5: los Yaruwillka, funcionarios del Inca

Con esta conclusión hemos contestado –sólo provisionalmente: tendremos que precisar nuestra interpretación– a una primera pregunta: ¿de dónde? Ahora, hay que contestar a dos nuevas interrogaciones: ¿cómo?– es decir: ¿cuál fue el motivo de la llegada de miembros del *ayllu allawqa* a Lucanas?– y por fin ¿cuándo?

La respuesta a la primera de estas dos preguntas se halla en un dibujo de *Nueva corónica*, reproducido en la página siguiente (Guaman Poma 1936: 755), que confirma además la exactitud de lo expuesto hasta ahora. Lo encontramos en el capítulo dedicado a los caciques o *kuraka* del Perú colonial, en el cual Waman Puma propone modelos para los miembros de la jerarquía indígena, del más alto al más bajo. El dibujo se refiere precisamente al más humilde de estos jefes étnicos, el *pichqa kamachicoq*, que mana un grupo de cinco familias. Como a los demás caciques, el cronista le atribuye dos páginas de su obra, una de dibujo, la otra de texto. Si la segunda suele tener un contenido general, la primera, en cambio, remite siempre a individuos concretos. En el caso que nos interesa, el cacique ejercía su mando en un lugar bien conocido de Waman Puma, ya que se trata de Chipao. En el título del dibujo, cada término tiene su importancia:

“MANDONCILLO DE CINCO IN[DI]OS
PICHICA CAMACHICOC po
ma del ayllu allauca guanoco del pueblo de chipau mitima
poma”

La palabra-clave es por supuesto el término “mitima” (*mitmaq*) que define las poblaciones que los Incas mandaron trasladar, con fines estratégicos, a lugares muy distantes de su habitat de origen. El personaje retratado por Waman Puma es, como el cronista, miembro del *ayllu allawqa* de Huánuco. Sin embargo, no vive en el mismo pueblo: la mención “pueblo de chipao” se refiere sin ambigüedad a la localidad de este nombre, y no al *ayllu* de Sondondo definido por su relación espacial a ella. ¿Significa esto que nuestro razonamiento era incorrecto? No lo pensamos, pero sí creemos que el resultado a que llegamos tiene que ser ampliado: no sólo eran de origen *Yaruwillka* los habitantes de la mitad de Sondondo hoy llamada “Ichuqa”, sino también los del pueblo de Chipao en su totalidad. Invocaremos en apoyo de esta aseveración la escasez, entre las designaciones de mitades o subdivisiones de pueblos andinos, de las que son de tipo exógeno: en su gran mayoría, suelen referirse a nociones endógenas como la izquierda con relación a la derecha, lo alto con relación a lo bajo, etc. Pues bien, el carácter exógeno de la designación “del

MANDONCILLO DE CINCO INDIOS PICHICA CAMACHICOPO

ma setayllcallau ca guanoio del pueblo se cy, pau mi tima-
poma



Figura 6: el "mandoncillo de cinco Indios"

lado de Chipao” desaparece si la mitad de Sondondo que define forma parte de un conjunto étnico más amplio, el cual abarca también Chipao.

Otro indicio es la presencia, en dos secuencias ya citadas, de la curiosa mención “medio y cabeza”. La primera de estas dos secuencias evoca Sondondo y Chipao, pero las palabras “medio y cabeza” están puestas ante el nombre de Sondondo y, a todas luces, se refieren a este pueblo. En cuanto a la segunda secuencia —se trata de la frase final de *Nueva corónica*—, no incluye ninguna referencia a Chipao. Proponemos la interpretación siguiente: por razón de simetría, de la misma manera que la mitad hoy llamada “Ichuqa” de Sondondo constituía con Chipao un conjunto étnicamente homogéneo, la mitad llamada “Payan”, la que está situada “del lado de Ishua”, estaba unida a la localidad de Ishua. Si aceptamos esta hipótesis, los términos “medio y cabeza” que se refieren a Sondondo se vuelven claros: definen su estatuto con relación a la entidad formada por él y los dos pueblos laterales de Chipao e Ishua. Lógicamente, el centro de poder de esta entidad se ubicaba en Sondondo, el cual podía con toda razón prevalerse del título de centro (“medio” según Waman Puma) o cabeza del conjunto.

Una confirmación de esta tesis reside en una última indicación del dibujo del “mandoncillo de cinco Indios”, la palabra “poma”, que aparece dos veces. Nos adelantaremos a sugerir que la diferencia entre el puma sólo y la reunión del puma y del halcón traduce una desigualdad entre los habitantes de Chipao y los de la mitad de Sondondo relacionada a este pueblo. No olvidemos que, según el cronista, el *ayllu allawqa*, tal como los *ayllus ichoqa* y *wamalli*, estaba dividido en dos mitades *hanan* y *lurin*, lo que podría explicar la diferencia de estatuto que separaba sus lejanos miembros de Sondondo y Chipao. Y, de la misma forma, podemos suponer que los habitantes de la parte de Sondondo hoy llamada “Payan” gozaban de un estatuto privilegiado con relación a sus paisanos de Ishua.

Sobre el último punto, no intentaremos ocultar el carácter hipotético de la opinión que formulamos. Lo que, en cambio, nos parece fuera de duda, es que **Waman Puma fue un *mitmaq***. Ahora, nos corresponde contestar a la última de las tres preguntas: ¿cuándo? O sea: ¿en qué época se instalaron en Sondondo y Chipao los *mitmaq* miembros del *ayllu allawqa*? Aquí dejaremos la palabra a Palomino Flores que, al observar la heterogeneidad étnica de los pueblos mencionados en su estudio, en una zona antes ocupada por los *Chancas*, nos propone una explicación: la intensidad de la represión que sufrieron los *Chancas* después de la despiadada guerra que libraron a los Incas, y la necesidad consecutiva de repoblar el territorio.

“...los inkas fueron implacables con los vencidos, quienes fueron exterminados de la región (del Pampas principalmente) con muertes, o traslados masivos no se sabe todavía adonde. Se supone que la tribu de los Tanquihuas, ‘que tenían su centro al parecer en Huambalpa’ (Cangallo), sean los únicos sobrevivientes de los confederados [se trata de la Confederación de los Chancas y Pocras] de la época pre-inka, hasta los inicios de la colonia.

Exterminados totalmente los rebeldes (y valientes defensores de lo suyo) Confederados, la región fue nuevamente poblada por los inkas con **Mitimaes** traídos de diferentes puntos del “Tawantin-Suyu” (Palomino 1971: 237).

Otra vez surge la objeción a la que ya tuvimos que contestar: ¿y por qué Waman Puma no lo dijo claramente? ¿por qué calló esta calidad e *mitmaq* que menciona de paso para los miembros de su *ayllu*? Las consideraciones precedentes nos suministran un primer elemento de respuesta: si se hubiera proclamado *mitmaq*, habría resultado evidente la antigüedad de la migración a Lucanas de sus antepasados huanuqueños y, por ende, la falta de consistencia de sus vínculos de sangre con la estirpe de los *Yaruwillka*. Pero esto no es sino un aspecto de la respuesta. El otro, mucho más importante, y de alcance más general, reside en la imagen indiscutiblemente negativa que después de la conquista era asociada al estatuto de *mitmaq*. Esto no tiene por qué sorprendernos: la ocupación por los *mitmaq* de tierras ajenas no tenía otra legitimidad que la voluntad del Inca. Derrumbado el poder inca, los derechos de los *mitmaq* fueron rápidamente cuestionados, como lo subraya Franklin Pease en un libro reciente:

“De todos modos, es visible que la propia población ‘originaria’ interpuso demandas ante la justicia colonial con la finalidad de recuperar tierras ‘propias’ ocupadas por *mitmaqkuna*. En la zona de Millirea, anteriormente mencionada, los curacas originarios [sostuvieron] que al haber desaparecido el ‘dominio del Ynga’ *debían desaparecer* también sus mitmas” (Pease 1992: 80).

A esto conviene añadir que Waman Puma estuvo litigando durante varios años contra Indios *Chachapoyas* por la posesión de tierras en el valle de Chupas, cerca de Huamanga (hoy Ayacucho), episodio de su vida que ahora conocemos mejor gracias a la publicación reciente de un expediente jurídico sobre el pleito (Prado y Prado 1991). Los *Chachapoyas* no eran *mitmaq stricto sensu*, ya que su presencia en las tierras disputadas remontaba el período de la conquista, durante la cual desempeñaron el papel de auxilia-

res de los Españoles. No obstante, podemos entender la repugnancia del cronista a presentarse como miembro de un grupo cuyos antepasados se instalaron también –aunque en una época más remota– en tierras que no eran suyas.

Esta repulsión, Waman Puma la había interiorizado tanto que cuando quiere demostrar la ausencia de derechos de los Españoles sobre las tierras peruanas, invoca precisamente la noción de *mitmaq* y la falta de legitimidad que le era consubstancial. Muy significativo es el trozo siguiente, por el radicalismo que anima al cronista:

“un espanol al otro espanol aunque sea judio o moro son espanoles q[ue] no se entremete a otra nación cino q[ue] son espanoles de castilla la ley de castilla q[ue] no es de otra generación q[ue] a rrazon de los yn[di]os que se quenta y le dize por la ley y la de llamar –extrangeros y en la lengua de los yn[di]os - **mit.mac** –castillamanta samoc [*mitmaq* castilla-manta samu-q: “los advenedizos, los que vinieron de Castilla”] q[ue] uniero de castilla y los yn[di]os son propetarios naturales deste rreyno -y los espanoles naturales de espana –aca en este rreyno son extrangeros **mitimays** –cada uno en su rreyno son propetarios lexitimos poseedores no por el rrey cino por dios y por justicia de dios” (Guaman Poma 1936: 915).

Si con lo que acabamos de exponer ya tenemos una serie de indicaciones sobre el origen de Waman Puma, conviene admitir que el misterio que lo rodea dista mucho de ser disipado por completo. En particular, desde un punto de vista cronológico, parece poco plausible que los *mitmaq* que vinieron a Sondondo y Chipao a repoblar una tierra dejada casi vacía por la cruenta represión de los Incas procedieran directamente del señorío *Yaruwillka*. En efecto, la victoria de los Incas sobre los *Chanclas* tuvo lugar, como se sabe, durante el reinado del Inca Wiraqocha. Ahora bien, si nos referimos a Waman Puma, fue el Inca Tupaq Yupanki el que sometió el Estado encabezado por los señores *Yaruwillka*. ¿Cómo pudo haber *mitmaq* oriundos de una región que todavía no pertenecía al imperio incaico?

Subsisten otros interrogantes. Entre ellos, vemos el de la naturaleza de los *ayllus ichoqa* y *wamalli*. Evidentemente, no podía haber sólo tres *ayllus* en el territorio del señorío *Yaruwillka*, o seis si contamos los que resultaban de la subdivisión en mitades *hanan* y *lurin*. Entre las centenas de *ayllus* que lo integraban, es lógico que el cronista haya mencionado el de la familia real, que además era el suyo. Pero, ¿por qué mencionó *ichoqa* y *wamalli*? ¿tenían

alguna peculiaridad que les hacía dignos de figurar en *Nueva corónica*? ¿cuál? Otro interrogante: ¿cómo entender que los *mitmaq* que fueron obligados a desterrarse para poblar la zona de Lucanas, que es una de las más inhóspitas de la región antes habitada por los *Chancas*, fueron escogidos precisamente entre los miembros del *ayllu* real? ¿No es contradictorio con el tratamiento particularmente benévolo que según Waman Puma, los Incas reservaron a los *Yaruwillka*? Por fin no puede dejar de sorprendernos la ausencia de huellas, en *Nueva corónica*, de rasgos específicos de la cultura *Yaruwillka*. Sobre el mismo Estado *Yaruwillka*, la indigencia de la información proporcionada por el cronista es patente: no sabemos cuál fue su extensión, ni qué tipo de relaciones mantenía con las etnias vecinas, ni siquiera la manera de gobernar de sus dirigentes. ¿Cómo interpretar el hecho de que Waman Puma dedicó decenas y decenas de páginas al gobierno de los Incas, y dejó sólo datos insignificantes sobre el de los *Yaruwillka*, que normalmente hubiera debido conocer mejor? Todo esto explica que, sin cuestionar necesariamente los lazos que lo unían a los soberanos *Yaruwillka*, empecemos a concebir la posibilidad de un eslabón intermediario, situado entre éstos últimos y la llegada de los *mitmaq* a Sondondo. Para evidenciarlo, disponemos de un primer indicio: la raíz *Yaru* presente en el nombre *Yaruwillka*.

No hace falta estudio previo para declarar muy probable que la palabra *Yaruwillka* esté compuesta sobre el término *Yaru*. Sin embargo, una confirmación definitiva nos viene de la presencia insólita en el canto llamado *hatun taki*, ya mencionado, de la palabra “yaroyuilca”, en la cual los términos *Yaru* y *willka* –refiriéndose este último a cierto tipo de deidad– aparecen separados por la letra *y*. Desde luego, ésta no es la conjunción española sino el morfema gramatical quechua cuya función habitual es la de posesivo de primera persona pero que, en un contexto poético, puede desempeñar un papel enfático. (Husson 1985: 116-121 y 176-182). Creemos que tal es su contenido aquí. Lo importante es que esta ruptura en la palabra *Yaruwillka* pone de manifiesto su vinculación con la palabra *Yaru*. Esta remite por su parte a una categoría determinada de moradores de los Andes centrales, los *Llakwash*, en los cuales centraremos ahora nuestra atención.

Tratar de los *Llakwash* sin evocar al mismo tiempo los *Wari*, con los cuales formaban un “dualismo prehispánico de oposición y complementaridad” es imposible. La expresión es de Pierre Duviols, quien dedicó a las relaciones entre los dos grupos un estudio pormenorizado (Duviols 1973). Nos esforzaremos en resumirlo, para preguntarnos después en qué medida Waman Puma podía estar implicado en estas relaciones. Al llegar al Perú, los Españoles

encontraron en una extensa zona de la sierra central, con particular nitidez en regiones como las de Cajatambo (actual departamento de Lima) y Recuay (departamento de Ancash), poblaciones que se repartían en dos grupos distintos, compenetrados de tal forma que muchos asentamientos eran de carácter bi-étnico, pero que nunca dejaban de tener una clara conciencia de su identidad propia. De estos dos grupos, el que se consideraba como el primer ocupante de la región era el de los *Wari*, aunque ciertos testimonios le atribuyen un origen costeño o *yunga* (Duviols 1973: 161). La actividad esencial de los *Wari* era la agricultura, que habían desarrollado hasta alcanzar un alto nivel de dominio técnico, construyendo terrazas para cultivar las pendientes de los montes y acequias para aprovechar los recursos de la irrigación. Se concentraban pues en las zonas templadas. En el ámbito religioso, veneraban al Dios llamado *Wari*, a quien, entre muchos adoratorios, era consagrado el de Chavín. Dios civilizador, ya que enseñó a los hombres la agricultura, *Wari* tenía características parecidas a las de otra gran divinidad panandina, *Wiraqocha*, lo que dio lugar a un proceso de asimilación que terminó, en ciertos lugares, con la aparición de una deidad mixta llamada *Wari Wiraqocha* (Duviols 1973: 156).

Los *Llakwash* que vinieron del este e invadieron el territorio inicialmente ocupado por los *Wari* diferían de ellos por muchos aspectos, tanto económicos y sociales— habitantes de las altas punas, se dedicaban al pastoreo trashumante de auquénidos— como religiosos. A este respecto, se proclamaban hijos del Rayo, al cual daban una importancia superior a cualquier otra divinidad (Ibid.: 167). Su intrusión en la zona de los *Wari* fue muchas veces el resultado de una conquista militar, pero hubo también casos de implantación pacífica sancionada por acuerdos de cooperación basados en la complementariedad de las actividades de los dos grupos (Ibid: 173-176). Sea cual fuere el modo de instalación de los *Llakwash*, los dos grupos se compenetraron sin fusionar, inclusive en el caso de los pueblos bi-étnicos —existen aún *ayllus* bi-étnicos, pero es probable que nacieron de la política de reducciones llevada a cabo a partir de 1570—, continuando a diferir por el sector económico en que obraban, el nivel ecológico que ocupaban y los ritos que observaban. Un aspecto digno de ser tenido en cuenta es que, aunque fueron vencidos, los *Wari* nunca aceptaron la dominación cultural de los *Llakwash*, sino que, al contrario, siguieron considerándose culturalmente superiores. (Ibid.: 185, n. 124).

¿Existen en *Nueva corónica* huellas de estos dos grupos? En el caso de los *Wari*, esto no admite discusión: los aportes que *Waman Puma* atribuye a

la segunda de las cuatro generaciones del Perú preincaico, llamada precisamente *edad wari* runa, corresponden exactamente a las técnicas agrícolas que desarrollaron los *Wari*. En efecto, según el cronista, fue durante la *edad wari* cuando las poblaciones andinas empezaron a cercar las parcelas, construir terrazas para el cultivo en altitud, abrir canales para la irrigación y cavar pozos:

“comensaron a trauajar hizieron chacras [*chakra*: parcelas] andenes y sacaron asecyas [acequias] de agua de los rrios y lagunas y de posos y aci lo llaman . pata chacra larca yaco [*pata chakra*: cultivos en terrazas; *rarqa yaku*: aguas de regadío]” (Guaman Poma 1936: 54).

“no tenian oficios ni artificios ni beneficios ni guerra ni casa ni ninguna cosa cino entendian rromper tierra. uirgen y hazer andenes en las quebradas y en penas y la tierra començarô a zernir y escoger todas las piedrecitas y sacauan agua y asecyá [acequia]” (Ibid.: 55).

De los *Wari*, Waman Puma nos revela también fragmentos de mitos, como en este trozo, “y el segundo gente uari runa unos dizen q[ue] estos fueron gigantes” (Ibid.: 911), que alude a su tamaño gigantesco. Esta característica aparece en otros autores, como lo demuestra el siguiente pasaje del extirpador de idolatría Pablo José de Arriaga:

“... y también [adoran] a las casas de los Huaris, que son los primeros pobladores de aquella tierra, que ellos dicen fueron gigantes, y es cierto que en algunas partes lo fueron, y se hallan huesos de disforme e increíble grandeza”. (Arriaga 1968: 201-202).

No pretendemos que todo esto sea muy novedoso. Ya en 1973, Pierre Duviols subrayaba en su artículo sobre *Wari* y *Llakwash* las concordancias entre lo que sabemos del primero de estos grupos y el capítulo correspondiente de *Nueva corónica*. En aquel tiempo, no vacilaba en afirmar que su autor recogió sus datos de la tradición andina:

“Guamán Poma de Ayala, recogiendo la misma tradición de los antiguos huancas y yarovilcas acerca de los “Uariruna”, completa este cuadro enumerando algunas de las artes agrícolas que introdujeron” (Duviols 1973: 159).

Ya lo vemos, el investigador distaba mucho entonces de rechazar en bloque, como una creación de origen europeo, el capítulo de las cuatro edades de Waman Puma. El párrafo siguiente es aún más revelador de su opinión, veinte años antes:

“Cabe resaltar que las numerosas referencias tradicionales al pasado remoto y legendario de los huaris no sitúan este pasado en un tiempo mítico, o “tiempo primordial” ahistórico, sino en un “tiempo anterior”, en una época definida –aunque vagamente– respecto a otra época posterior mejor conocida (“antes que hubiese incas o apus”). Los huaris se proyectan en el pasado conforme a la idea de las edades sucesivas del mundo. Guaman Poma de Ayala recoge en su tierra de Lucanas la tradición de dos edades primitivas en la protohistoria del Perú, que corresponden a dos olas de huaris, la de los Uariviracocharuna y la de los Uariruna, aunque adultera esta tradición, añadiendo escorias europeizadas, con su deseo de enlazar y reconciliar cronológica y religiosamente la historia andina con la historia bíblica y demostrar el progreso técnico, político y religioso de las sucesivas edades. Lo sustantivo y significativo es que, en estas páginas de Guamán Poma, las proezas técnicas de los Uariruna corresponden exactamente con las de los antepasados de los huaris de Huaylas y Cajatambo” (Duviols 1973: 180-181)

Siete años más tarde (1980), Pierre Duviols sostenía el origen europeo de la periodización que rige el capítulo de las cuatro edades y, en 1983, proponía a Francisco Fernández de Córdova como actor de primer plano en la génesis de dicho capítulo. Creemos innecesario insistir en el último punto: la interpretación extravagante por Salinas y Córdova de los dibujos de *Nueva corónica*, que hemos puesto de manifiesto, invalida la tesis de una influencia directa o indirecta de Fernández de Córdova sobre el cronista indio. En lo que se refiere a la división del pasado preincaico en cuatro edades, en cambio, su procedencia europea es innegable. Sin embargo, conviene considerar esta división como un marco ideológico, que ordena el capítulo de Waman Puma, pero no afecta necesariamente a su contenido: en su seno, encontramos entremezclados elementos cristianos e indígenas, cuya naturaleza no podemos prejuzgar. Al escoger este marco, el propósito del cronista era claro: hacer hincapié en el paralelismo de las historias del Viejo Mundo y de las Indias, afirmar la unidad del género humano, impugnar la idea de una posible idolatría de los primeros moradores del Perú. A este respecto, no creemos que la generación inicial, que Waman Puma llama *wari wiraqocha*, corresponda a una primera ola de pobladores *Wari*: se trata sencillamente de la divinidad que resultó de la fusión entre el dios autóctono Wari y el dios sureño Wiraqocha. Siendo adorada por los *Wari*, o parte de ellos, podía ser presentada como su antepasado o –puesto que se trataba de una divinidad múltiple– como la generación que los engendró. Lo único que interesaba realmente al cronista, según pensamos, era el juego de palabras que permitía el componente Wiraqocha. Sabemos en efecto que en él Waman Puma ve o finge ver el

equivalente quechua de “Español” o mejor dicho “Europeo”, lo que le autoriza a sostener el origen europeo de las poblaciones andinas, como se desprende de este trozo: “primer generación de yn[di]os del multiplico de los d[ic]hos espanoles q[ue] trajo dios a este rreyno de las yn[di]as”. Guaman Poma 1936: 49).

No nos parece improbable, en cambio, que las generaciones tercera y cuarta, respectivamente *purun* y *awqa*, correspondiesen a dos etapas en la ocupación progresiva por los *Llakwash* del territorio poblado por los *Wari*: los *purun runa* (de *purun*: “bárbaro”, “salvaje”, “indómito” (González Holguín 1952: 297; la palabra está presentada bajo su forma cuzqueña “purum”), no olvidemos la superioridad cultural de que se preciaban los *Wari*) pudieron ser *Llakwash* que se instalaron pacíficamente en dicha zona, y los *awqa runa* (de *awqa*: aquí “guerrero”) los que la conquistaron militarmente. Sea como fuere, aunque no advertimos en *Nueva corónica* una sola aparición del término *llakwash* con su sentido de designación étnica. (Sin embargo, el término “lacuas” aparece dos veces como topónimo, Guaman Poma 1936: 156 y 593), los *Llakwash* no están menos presentes que los *Wari* en la obra de Waman Puma.

Una primera huella de esta presencia *llakwash* en *Nueva corónica* reside en el término *Yaru*, sobre el cual está construida la palabra *Yaruwillka*. Cotejando actas de visitas de idolatrías realizadas durante el siglo XVII en la sierra central peruana, Pierre Duviols notó en efecto que numerosos *ayllus* poblados por los *Llakwash*, si bien situaban su origen mítico en diversos lugares o *paqarina* (el lago Titicaca, el nevado Pariaqaqa...), los designaban uniformemente por *Yaru* o un nombre compuesto incluyendo *Yaru* (Yarucaca, Yaru Titicaca, Yaruxullca) (Duviols 1973: 169-171). Eso es lo que se refiere al mito. En el plano histórico, estas creencias sugieren que los *Llakwash*, o al menos parte de ellos, eran de origen *Yaru*, nombre de la etnia que poblaba la región del alto Huallaga, al sur de Huánuco; una región vecina, pues, de la que Waman Puma señala para sus antepasados *Yaruwillka*.

Otra huella es el antropónimo *Lliwyaq* que ya nos llamó la atención por su origen dialectal ligado a las hablas de la sierra central peruana. El interés de este nombre es al menos tan notable en el ámbito religioso como lingüístico: si *Lliwyaq*, el Rayo, como su equivalente sureño *Illapa*, eran objetos de veneración general en todo el Perú prehispánico, el primero de ellos era adorado con especial fervor por los *Llakwash*, que pretendían descender de él. Pero hay más; esta divinidad se encarnaba en un conjunto de tres seres, según se colige de la frase siguiente de Hernández Príncipe:

“Adoraban al Rayo, en quien representaban tres personas, conviene a saber: Lliviac, la del Rayo, Ñamoc, la de su padre; Ichu Lliviac, la del hijo, de que fingen estos indios llacuaces tener su origen y procedencia” (cit. en Duviols 1973: 169-171).

Ahora bien, este mismo carácter aparece en la obra de Waman Puma, el cual no podía dejar pasar esta oportunidad inesperada de indentificar la divinidad de los antiguos Peruanos con el Dios cristiano:

“tenian los yn[di]os antiguos conocimiento de que abia un solo dios tres personas desto decia aci q̄[ue] el p[adr]e era justiciero. yayan runa muchochic [*yayan runa muchuchiq*: el padre que castiga a los hombres]. el hijo caritativo. churin runa cuyapayac [*churin runa kuyapayaq*: el hijo misericordioso para los hombres]. el menor hijo q̄[ue] daua y aumentaua salud y daua de comer y enbiaua agua del cielo para darnos de comer y sustento . sulca churin causaycoc micoycoc runap allinninpac [*sullka churin kawsay quq mikuy quq runap allinninpaq*: el hijo menor que da salud y comida para el bien de los hombres] al primero le llamaua yayan yllapa [*yayan illapa*: el rayo-padre] al segundo chaupi churin yllapa [*chawpi churin illapa*: el rayo-hijo segundo] al quarto [*sic*] le llamaua sullca churin yllapa [*sullka churin illapa*: el rayo-hijo menor] questos d[ic]hos tres personas eran y creyyan q̄[ue] en el cielo era tâ gran mag[esta]d y s[eñ]or del cielo y de la tierra y aci le llamauan yllapa [*illapa*: el rayo] y despues por ello los yngas sacrificaron al rayo y temieron muy mucho primero no le sacrificaron cino llamauan a boses mirando al cielo todos los yn[di]os deste reyno” (Guaman Poma 1936: 55-56).

Dejaremos de lado la cuestión de la autenticidad de las expresiones quechuas que figuran en esta secuencia: la presencia de la forma sureña *illapa* para “el rayo”, la del término *kuyapayaq*, que pertenece a la lengua misionera, en la cual traduce la palabra “misericordioso”, bastan para indicar que esta autenticidad es extremadamente dudosa. Lo importante es que el Dios uno y trino que nos describe, y que tantas semejanzas tiene con el Dios cristiano, Waman Puma lo identifica a pesar suyo con el Rayo. Una divinidad sumamente importante para aquellos pastores de puna que eran los *Llakwash*, particularmente expuestos, por el nivel ecológico que ocupaban, a la violencia de la intemperie.

Las múltiples referencias —explícitas— a los *Wari e* —implícitas— a los *Llakwash* en *Nueva corónica*, especialmente en el capítulo dedicado a las cuatro edades preincaicas, sugieren que el cronista tenía un conocimiento

íntimo –aunque no necesariamente directo– de estos dos grupos. No obstante, estas referencias difieren en un punto fundamental: la familia de Waman Puma no está implicada en las que remiten a los *Wari*, y sí en las que remiten a los *Llakwash*. En efecto, el antropónimo *Lliwyaq* es uno de los nombres de un antepasado suyo y el término *Yaru* está presente en la designación de la familia real –*Yaruwillka* – de la cual pretende descender.

Estos diferentes elementos abogan por la tesis de un origen *llakwash* de Waman Puma. Sugerimos que los que vinieron a poblar Chipao y la mitad “*Ichuqa*” de Sondondo eran oriundos, no directamente de Huánuco, sino de un pueblo de la sierra central donde convivían *Wari* y *Llakwash*. Pertenecían a este último grupo y, como tal, eran los descendientes de las poblaciones que dejaron la región de Huánuco para instalarse en la zona ocupada por los *Wari*. Entre ellos, los había que se preciaban de una filiación con el grupo dirigente del señorío *Yaruwillka*, invocando los mismos orígenes míticos, encarnados en el halcón y el puma. Estos vástagos, reales o supuestos, de los *Yaruwillka*, siguieron reunidos en un mismo *ayllu* en su nuevo asentamiento. **Nos parece evidente en efecto que la designación *allawqa* se refiere al *ayllu* constituido en base a este origen *Yaruwillka* común por los recién llegados a la sierra central, no al *ayllu* que éstos integraban en tierras huanuqueñas.** Recordemos que el cronista no menciona sólo *allawqa*, sino también otros dos *ayllus*, *ichoqa* y *wamalli*, los cuales forman pues con el primero determinada entidad. ¿Cuál era la naturaleza de ésta? Situándola en Huánuco, la pregunta parece insoluble⁴. Ahora bien, situándola en una población mixta de *Wari* y *Llakwash*, la respuesta es inmediata: *allawqa*, *ichoqa* y *wamalli* eran los *ayllus llakwash* de esta población. El nombre *wamalli*, que remite a la actual provincia de Huamalíes, en el departamento de Huánuco, indica claramente la procedencia oriental, y por ende *llakwash*, de la gente que constituía dicho *ayllu*.

Más tarde, cuando la sierra central fue sometida a la dominación incaica, los miembros del *ayllu allawqa* fueron elegidos para repoblar la región de Lucanas, y otra vez les correspondió desterrarse. Sin embargo, al ocupar

4. El arqueólogo Augusto Cardich, en un estudio cuyas conclusiones evocaremos dentro de poco, piensa haber descubierto la zona geográfica que corresponde a la designación “*allawqa* Huánuco”. Se trataría del sector de Huánuco situado a la derecha del río Orgomayo (Cardich 1975: 29). Sin embargo, ya que este autor no invoca ningún argumento en favor de esta tesis, suponemos que recogió el dato de una fuente contemporánea y poco fiable. En todo caso, los términos “*allawqa* Huánuco” no aparecen una sola vez en las voluminosas actas de la visita realizada en 1562 en la provincia de Huánuco (Ortiz de Zúñiga 1967).

Chipao y la mitad de Sondondo, localidades que les eran designadas, permanecieron reunidos en el mismo *ayllu allawqa*⁵, y quedaron profundamente marcados por su estancia en tierras de *Wari* y *Llakwash*. de sus raíces *Yaruwillka*, en cambio, sólo conservaron el recuerdo de un origen mítico y de una larga lista de antepasados.

Esta desigual presencia del pasado próximo y del pasado remoto es la que refleja la crónica de Waman Puma, especialmente el capítulo de la edades preincaicas. Ciertamente es que la nueva perspectiva que abrimos rechaza los orígenes *Yaruwillka* del cronista hacia tiempos en que difícilmente se puede separar la realidad del mito. ¿Será puramente mítica la estirpe de los *Yaruwillka*? Tendríamos derecho a sospecharlo al advertir este nombre con un contenido indudablemente mítico bajo la pluma de Hernández Príncipe. Según éste, citado por Pierre Duviols, los *Llakwash* del pueblo de Hecos consideraban que su abuelo —entendamos su antepasado primordial— **Yarovilca** Llahuas vino de Titicaca (Duviols 1973: 169). Pero no es una prueba terminante, cuando más un indicio: la dinastía de los *Yaruwillka* pudo perfectamente tomar su nombre de un antepasado mítico. Sea como fuere, si dejamos de lado el problema específico del nombre *Yaruwillka*, la presencia de importantes vestigios en la región de Huánuco atestigua la existencia de una formación estatal preincaica, cuyo auge sitúa el arqueólogo Augusto Cardich en el Período Intermedio Tardío, más precisamente entre 1100 y 1300. Basándose en un análisis de la ocupación de las tierras en la zona de Lauricocha, Cardich pone de manifiesto una correlación entre este auge y condiciones climáticas favorables, que hicieron posible la extensión de los cultivos. La degradación de estas mismas condiciones en el siglo XIV dio lugar a una importante emigración hacia zonas de altitud menor, movimiento que fue precisamente el de los *Llakwash* (Cardich 1975; 21, 28 y 29).

Lo que con toda evidencia tampoco es mítico, es el recuerdo que tenían Waman Puma y sus paisanos del tiempo, no tan remoto, en el cual sus antepasados convivían con los *Wari*. Daremos un último ejemplo de este recuerdo. Nos parece particularmente sintomático porque se refiere, ya no a los *Wari* solos o a los *Llakwash* solos, como los precedentes, sino a los dos grupos juntamente, y a sus relaciones “de oposición y complementaridad”,

5. Paradójicamente, los miembros de este *ayllu* cuyo nombre significa “derecha”, ocuparon la mitad izquierda de Sondondo, la que actualmente se llama “Ichoca”. Se puede pensar que esta última designación sólo apareció después de perderse el recuerdo del origen *Yaruwillka* del grupo. En todo caso, significativamente, Waman Puma nunca la emplea.

por consiguiente a veces conflictivas. En el capítulo en el cual trata de las creencias mágico-religiosas de los antiguos Peruanos, Waman Puma dedica un párrafo a una lista de lo que llama “maldiciones”. En realidad, las expresiones en quechua que presenta como tal son en su mayoría insultos, manifestando varias de ellas una tonalidad sexual evidente. En la que citamos a continuación, sin embargo, la pertenencia étnica es la que invoca el locutor para humillar a su contrario; se trata de “tantay uarina puric” (Guaman Poma 1936: 283). (*tantay Warina puriq*), que podríamos traducir así; “andas harapiendo como un *Wari*”. La forma *tantay* –de *tanta*: “andrajos” – está atestiguada por González Holguín⁶; en cuanto al sufijo *-na*, vemos en él una variante –tal vez deformada por el propio cronista– del comparativo *-naw* usado en las hablas de la sierra central peruana, Junín-Huanca (Cerrón-Palomino 1976: 138-139) y Ancash-Huailas (Parker 1976: 85-86). Creemos que los que recurrían a esta injuria no eran otros que los propios paisanos de Waman Puma, quienes la tenían de sus antepasados en relación estrecha con los *Wari*. En definitiva, cuando describe las proezas técnicas de este grupo y, al mismo tiempo, evoca las crueles burlas que sufría por parte del grupo rival, el cronista expresa de manera particularmente sugestiva la mezcla de consideración y hostilidad que los *Llakwash* sentían para los que compartían la misma tierra.

Independientemente de esto, el uso de la partícula comparativa *-na* es significativo por su origen dialectal, compartido por varios términos quechuas que aparecen en el capítulo de las cuatro edades. Entre ellos, citaremos tan sólo uno: “uchuc ullco” (Guaman Poma 1936: 50) (*uchuk ollqo*: “hormúnculo”), en el cual *ollqo* es la forma específica del quechua 1 para designar el varón (*qari* en quechua 2), y que encontramos mencionado bajo una forma muy parecida por un diccionario relativo al grupo Ancash-Huailas:

“**ICHIK OLLQUY.** [...] Enano muy peludo que vive en cuevas, detrás de caídas de agua; no hace más daño que causar gran susto a la gente que los ve (casi siempre sucede con niños y mujeres)”. (Parker y Chávez 1976: 69).

No cabe duda de que esta expresión formaba parte de un fondo mitológico que los antepasados de Waman Puma trajeron de la sierra central peruana.

6. “Ttantay huallcachanami. Vestir ya pobremente el que se vestía bien” (González Holguín 1952: 338).

Volvamos a Sondondo para interesarnos ahora a la mitad llamada hoy "Payan" Descartemos una primera hipótesis: ¿sería posible que sus pobladores fuesen *Wari*? Valdría decir que los habitantes de las dos mitades hubieran venido juntos, reconstituyendo en Sondondo el dualismo *Wari / Llakwash* que caracterizaba su lugar de origen. Por cierto, esto explicaría la presencia en *Nueva corónica* de referencias al primero de estos grupos. Pero no creemos que tal fue la realidad: en el insulto mencionado, el comparativo *-na* indica que la persona a quien va dirigida la expresión está asimilada a un *Wari*, lo que significa que no lo es. Tenemos, pues que volver a nuestra sugerencia inicial de un origen cuzqueño, basada en la designación *payan*, que se refiere, dentro de la tripartición del Cuzco incaico, al grupo intermedio formado por descendientes en línea paterna de miembros del grupo superior (*qollana*) y en línea materna de miembros del grupo inferior (*qayaw*). Varios indicios recogidos en *Nueva corónica* contribuyen a fundamentar esta hipótesis.

En primer lugar, si hemos hablado detenidamente hasta ahora de los orígenes paternos, *Yaruwillka*, de Waman Puma, no debemos olvidar que éste se preciaba también, por su madre, de raíces incas. En efecto, según él, doña Juana Qori Oqlllo, quien le dio luz, habría sido hija del Inca Tupaq Yupanki. Es de suponer que la filiación real entre dicho soberano y la madre del cronista no era más estrecha que la que relacionaba al padre de Waman Puma con sus remotos antepasados *Yaruwillka*. Sin embargo, la pertenencia de doña Juana a un *ayllu* cuzqueño, ligado en línea paterna a la estirpe de los Incas, explicaría que algunas gotas de sangre imperial corrieran en las venas de su hijo o, al menos, daría a éste un comienzo de legitimidad para presentarse como un descendiente de Inca.

En segundo lugar, al lado de numerosas menciones relativas a los Incas propiamente dichos, las referencias que nos brinda *Nueva corónica* acerca de los *ayllus* periféricos del Cuzco no son escasas. Encontramos sus nombres al final del capítulo de los Incas (Guaman Poma 1936: 118), y dentro del capítulo dedicado a los *ayllus* del Perú (Guaman Poma 1936: 118). Más interesante, vemos aparecer varios de ellos en los dibujos de ciertos "funcionarios incaicos". Ya dijimos que sería aventurado pronunciarse sobre el carácter real o mítico de aquellos personajes. Lo que sí nos adelantaremos a afirmar, es que Waman Puma no los sacó de la nada. Pues bien, el verdugo encargado de ejecutar a los criminales acusados de haber usado veneno para matar es un *mayu inca* (Guaman Poma 1936: 310) y el funcionario que el cronista asimila a un "corregidor de provincias" pertenece a la categoría *tampu inca*

(Guaman Poma 1936: 346). Ambos términos son mencionados por el Inca Garcilaso en su lista de los “Incas de privilegio”, es decir los jefes de las tribus preincaicas del valle del Cuzco que los Incas escogieron por aliados (Garcilaso 1985 lib. 1, cap 23: 51). En la misma lista, encontramos las designaciones étnicas Poques, Huáruc y Chilliqui, también presentes en *Nueva corónica*⁷. En el dibujo de *Nueva corónica* que representa a otro verdugo, el que apedrea a los adúlteros, advertimos la indicación “quilliscachi ynca” (Guaman Poma 1936: 306); el funcionario que el cronista presenta como un “gobernador de los caminos reales” es “anta inga” (Guaman Poma 1936: 354); el “gobernador de los puentes” pertenece a los “acos inga” (Guaman Poma 1836: 356) y el “visitador” a los “papri inga” (Guaman Poma 1936: 362). Estos diferentes personajes están reproducidos en la página siguiente. Anta es una cabecera de provincia del departamento de Cuzco y Acos uno de los distritos de la provincia de Acomayo, en el mismo departamento. En cuanto a los nombres Quiliscache y Papres, figuran en diversos documentos de la época colonial como pueblos o parroquias de la región del Cuzco (Valcárcel 1978, I: 309, [“Papres”]; V: 274 y 282 [“Quiliscache”]). En definitiva, todas las designaciones que mencionamos remiten a grupos étnicos vecinos del Cuzco y considerados por los Incas como aliados. Sabemos que los Incas solían afianzar esta relaciones por medio de alianzas matrimoniales y que los hijos nacidos de las uniones entre varones incas y mujeres no incas constituían, en la tripartición del Cuzco prehispánico, la categoría llamada *payan*. Inversamente, los miembros de esta categoría descendían por línea materna de los “Incas de privilegio” de las localidades que rodeaban el Cuzco: los “funcionarios incaicos” de la región del Cuzco retratados por Waman Puma eran pues probablemente los antepasados de los moradores de la mitad “Payan” de Sondondo, entre los cuales figuraba muy posiblemente la propia madre del cronista.

El origen cuzqueño de estos moradores nos daría una explicación satisfactoria a una paradoja que se manifiesta en *Nueva corónica*. Si no cabe duda de que Waman Puma conocía bien el Cuzco colonial, en cambio su conocimiento del Cuzco prehispánico resulta muy frágil. Para limitarnos a un solo ejemplo, no encontramos en toda su obra aquellos términos tan significativos de la organización de la ciudad imperial que son “ceque” y “panaca”. Si los

7. Guáman Poma 1936: 118 y 1074. Los nombres correspondientes en *Nueva corónica* son respectivamente “poquis colla millma rinre”, “uaroc” y “chillque”. El primero sólo aparece en la página 118. Los términos *millma rinri* (“orejas de lana”) coinciden con la insignia que, según el Inca Garcilaso, fue atribuida a este grupo: una vedjita de lana blanca.

detalles realistas, nacidos de una observación personal, abundan en su dibujo del Cuzco colonial. (Guaman Poma 1936: 1051), sus representaciones de la capital de los Incas aparecen puramente simbólicas y muy pobres en detalles. En un trabajo anterior, dedicado a las ciudades peruanas vistas por Waman Puma, hacíamos hincapié en esta característica, y en otra, no menos sorprendente: el cronista nunca representa el Cuzco de los Incas como una ciudad, sino como un lugar agreste, donde los ríos y cerros reemplazan los edificios y las casas (Husson 1984: 36-40). Poníamos también de manifiesto el propósito de la mayoría de los dibujos de los cuales se desprende esta extraña visión: ilustrar varias muestras del arte lírico cuzqueño. Ahora bien, si nos referimos a los *harawi* quechuas que figuran en su crónica, y a su innegable origen cuzqueño, Waman Puma aparece un gran conocedor de este arte lírico. ¿Cómo explicar esta aparente contradicción entre un profundo conocimiento de la poesía del Cuzco prehispánico y una relativa ignorancia de los demás aspectos de la cultura cuzqueña? La hipótesis que formulamos acerca del origen del *ayllu payan* de Sondondo nos da la llave del enigma: el cronista pudo haber aprendido los cantos transcritos en su obra de sus paisanos de procedencia cuzqueña, los que poblaban la otra mitad de su pueblo natal.

Una confirmación nos viene del final de un *harawi* citado por Waman Puma, el más interesante por su valor estético:

Yakuytam *yakta waqaspa,	(Derramando en vano torrentes de lágrimas,
Qantut Patapi, Sap, Wayqupi,	En Qantut Pata y en el valle del río Saphi
Suyayki, sikllallay	Te espero, hermosa mía)

(Guamán Poma 1936: 317, comentarios entre *harawi* en Husson 1985: 98-145).

Este *harawi* no está presentado entre los cantos específicos de los Incas. Sin embargo, la presencia del topónimo *Qantut Pata*, que designa un lugar del Cuzco prehispánico, y la referencia al río *Saphi*, nombre del *Watanay* más arriba de la ciudad imperial, no dejan lugar a dudas acerca de su origen cuzqueño. Ahora bien, dado este origen, sorprende la palabra transcrita “yacta” (**yakta* o **yaqta*), cuyo sentido se deduce fácilmente del contexto (“en vano”). Esta forma se avecina en efecto al adverbio *yapta* mencionado por un diccionario relativo al habla Junín-Huanca (Cerrón-Palomino 1976: 155) perteneciente al grupo quechua 1, y aparece al contrario relativamente lejana de la forma sureña *yanqa*. Si el canto hubiera sido recogido al contrario relativamente lejana de la forma sureña *yanqa*. Si el canto hubiera sido recogido en la región del Cuzco, es evidente que este fenómeno sería inexplicable; de haber sido oído por el cronista en su propio pueblo, surge inmediatamente



Figura 7: los “Incas de privilegio” en la obra de Waman Puma



una explicación; el contacto con los *mitmaq* oriundos de la sierra central, hablantes de un dialecto vinculado con el actual grupo quechua 1, habrá influido en la lengua de los habitantes de la mitad cuzqueña de Sondondo.

Esta hipótesis supone que los paisanos de Waman Puma seguían hablando la lengua de la tierra de donde eran oriundos. Esto no sería extraño: si en la mayoría de los textos quechuas de *Nueva corónica* reconocemos fácilmente la “lengua general”, en cambio algunos de ellos presentan rasgos característicos del actual grupo quechua 1. En nuestro estudio sobre los poemas quechuas transcritos por Waman Puma, atribuíamos el papel esencial en esta diversidad dialectal a los viajes del cronista (Husson 1985: 386). A la luz del presente trabajo, creemos ahora que esta opinión era errónea, al menos en lo que se refiere a los textos cuzqueños (*harawi*) y a los que ostentan rasgos del quechua 1: si exceptuamos el canto llamado *wawku*⁸, éstos últimos, particularmente la *qachwa*, (Guaman Poma 1936: 317), venían probablemente del propio *ayllu* de Waman Puma.

Con esta conclusión nos percatamos de que la cuestión de las raíces étnicas de Waman Puma desemboca en su problema de mucho mayor alcance: **el de sus fuentes indígenas**. Poco se ha dicho hasta ahora sobre este tema, vital sin embargo para la comprensión del cronista indio. Sus fuentes europeas son hoy día bien conocidas, gracias a diversos estudios entre los cuales se destacan los de Rolena Adorno. Ella fue quien evidenció la influencia textual de Fray Luis de Granada, Gerónimo de Oré y Agustín de Zárate en *Nueva corónica*, así como la, no menos decisiva aunque menos directa, de Bartolomé de Las Casas. Tenemos la convicción de que una investigación semejante tiene que ser llevada a cabo para identificar las fuentes autóctonas de Waman Puma, y concebimos el presente estudio como un paso en esta dirección. Por cierto, en esta tarea no faltan los obstáculos. Uno de ellos reside en la estrecha imbricación de los elementos indígenas y cristianos, como nos fue dado observarlo en el capítulo de las cuatro edades. Otra dificultad es el carácter siempre difuso, no-nominativo de la fuente aborígen, que en eso difiere de las europeas, en primer lugar las que mencionamos hace poco. Dicho de manera voluntariamente caricaturesca, que nadie espere de

8. Guamán Poma 1936: 321. Entre las menciones visibles al pie del dibujo de la página precedente, figura “paucarpampa”, nombre de una localidad que pertenece al actual departamento de Huancavelica. Esta indicación debe ser interpretada como la del lugar donde fue recogido el canto.

nosotros que le demos el nombre del *amawt'a* o del *kipukamayoq* que habría inspirado al autor de *Nueva corónica*.

Pese a estas dificultades, encontramos en el presente estudio varios motivos de optimismo acerca de la fecundidad de los trabajos futuros que se propondrán evidenciar las huellas de la tradición prehispánica en la obra de Waman Puma. Subyacente, el pasado prehispánico –y aun a veces preincaico, como lo hemos constatado– reaparece si se raspa el barniz ideológico que lo oculta. Tarea a menudo ingrata, sin duda, hecha de escrutinio minucioso, pero en la cual nos ayuda la extraordinaria “conciencia profesional” del cronista. Con ello no queremos decir, claro, que éste respeta siempre la verdad: interpreta, embellece, deforma, a veces falsifica, pero no inventa; y cuando falsifica, nos brinda los elementos que nos permiten descubrir el enredo y reconstruir la realidad: **Waman Puma etnólogo restablece la verdad disfrazada por Waman Puma ideólogo.**

BIBLIOGRAFIA

- ARRIAGA, Pablo José
1968 "Extirpación de la idolatría en el Perú", in Francisco Esteve Barba (ed). *Crónicas peruanas de interés indígena*, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid (191-277)
- BURGA DIAZ, Manuel
1987 *The transformation of the Andean rituals; The Andean utopia at the crossroads*, Smithsonian Institution (Latin American Program, col. "Working Papers", 175), Washington D.C.
- CAILLAVET, Chantal
1985 "La adaptación de la dominación incaica a las sociedades autóctonas de la frontera septentrional del Imperio: (Territorio Otavalo-Ecuador)", *Revista Andina* 3, 2, (403-423), Cuzco
- CARDICH, Augusto
1975 "Agricultores y pastores en Lauricocha y límites superiores del cultivo", *Revista del Museo Nacional*, 41 (11-37), Lima
- CERRON-PALOMINO, Rodolfo
1976 *Diccionario quechua: Junín-Huanca*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima
- DUVIOLS, Pierre
1973 "Huari y Llacuaz: Agricultores y pastores. Un dualismo prehispánico de oposición y complementaridad", *Revista del Museo Nacional*, 39 (153-191), Lima
1980 "Periodización y política: la historia prehispánica del Perú según Guaman Poma de Ayala", *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, 9, 3-4 (1-18), Lima
1983 "Guaman Poma, historiador del Perú antiguo: una nueva pista", *Revista Andina*, 1,1 (103-115), Cuzco, setiembre
- GARCILASO DE LA VEGA, Inca
1985 *Comentarios reales de los Incas*, Biblioteca Ayacucho, Caracas
- GONÇALEZ HOLGUIN, Diego
1952 *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua quichua o del Inca*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima

- GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe
1936 *Nueva coronica y buen gobierno (Codex péruvien illustré)*, Institut d'Ethnologie, París
- GUARDIA MAYORGA, César
1971 *Diccionario kechwa-castellano; castellano-kechwa*, 5ª ed., Los Andes, Lima.
- HUSSON, Jean-Philippe
1984 "Les villes péruviennes vues par Felipe Waman Puma de Ayala. Un cas particulier: Cuzco", in *La Ville en Amérique espagnole coloniale* [actas del primer coloquio del "Séminaire Interuniversitaire sur l'Amérique espagnole coloniale", París 4-5 de junio de 1982], Université de la Sorbonne Nouvelle-París III, París (25-45)
1985 *La poesie quechua dans la chronique de Felipe Waman Puma de Ayala: de l'art lyrique aux chants et danses populaires*, L'Harmattan (Série ethnolinguistique amérindienne), París
- ORTIZ DE ZUÑIGA, Iñigo
1967 *Visita de la provincia de León de Huánuco en 1562*, Universidad Nacional Hermilio Valdizán, Huánuco
- PARKER, Gary J.
1976 *Gramática quechua: Ancash-Huaylas*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima
- PADILLA BENDEZU, Abraham
1979 *Huamán Poma, el indio cronista dibujante*, Fondo de Cultura Económica, México
- PALOMINO FLORES, Salvador
1971 "La dualidad en la organización socio-cultural de algunos pueblos del área andina", *Revista del Museo Nacional*, 37 (231-260), Lima
- PARKER, Gary y Amancio Chávez Reyes
1976 *Diccionario quechua; Ancash-Huaylas*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima
- PEASE G.Y., Franklin
1992 *Curacas, reciprocidad y riqueza*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima

- PERROUD, Pedro Clemente y Juan María Chouvenec
 1972 *Diccionario castellano kechwa, kechwa castellano: dialecto de Ayacucho*, Seminario San Alfonso, Santa Clara, Perú
- PIETCHMANN, Richard
 1912 "Some account of the illustrate chronicle by the Peruvian Indian D. Felipe Huaman Poma de Ayala", *International Congress of Americanists. Proceedings of the XVIII sesión. London 1912*, Harrison & Sons, Londres
- PORRAS BARRENECHEA, Raúl
 1971 *El cronista Huamán Poma de Ayala*, Ed. Bendezú, Lima
- PRADO TELLO, Elías y Alfredo Prado Prado
 1991 *Y no hay remedio...*, Centro de Investigación y Promoción Amazónica, Lima
- SALINAS Y CORDOVA, Buenaventura de
 1957 *Memorial de las historias del nuevo mundo Pirú*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima
- SANTO TOMAS, Domingo de
 1951 *Lexicon o vocabulario de la lengua general del Perú*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima
- SOTO ORTIZ, Clodoaldo
 1976 *Diccionario quechua: Ayacucho-Chanca*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima
- VALCARCEL, Luis E.
 1978 *Historia del Perú Antiguo*, Juan Mejía Baca Editores, Lima
- VARALLANOS, José
 1979 *Guaman Poma de Ayala, cronista, precursor y libertario*, G. Herrera, Lima
- WACHTEL, Nathan
 1966 "Structuralisme et histoire. A propos de l'organisation sociale de Cuzco", *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 21, 1, París

