

otros pasados

ontologías alternativas y
el estudio de lo que ha sido

Editado por
Felipe Rojas,
Byron Ellsworth Hamann y
Benjamin Anderson

Fondo de Promoción de la Cultura



Otros pasados

ontologías alternativas y el estudio de lo que ha sido



Rojas, Felipe, autor de prefacio, autor. | Hamann, Byron Ellsworth, autor de prefacio, autor.
| Anderson, Benjamin, autor de prefacio, autor. | Petry Cabral, Mariana, autor. | Langebaek
Rueda, Carl Henrik, autor. | Kosiba, Steve, autor. | Niño Vargas, Juan Camilo, autor. | Giraldo,
Santiago, autor. | Moser, Jeffrey, autor. | Podgorny, Irina, autor. | Schnapp, Alain, autor.

Título: Otros pasados *ontologías alternativas y el estudio de lo que ha sido* / editado por Felipe
Rojas, Byron Ellsworth Hamann y Benjamin Anderson.

Descripción: Bogotá: Universidad de los Andes, Ediciones Uniandes: Fondo de Promoción de
la Cultura, 2022. | 372 páginas: ilustraciones; 16.3 x 23.3 cm.

Identificadores: ISBN 978-958-9003-93-0 (rústica) | ISBN 978-958-9003-94-7 (electrónico)

Materias: Arqueología | Pasado | Historia

Clasificación: CDD 930.1–dc23

SBUA

Otros pasados ontologías alternativas y el estudio de lo que ha sido

2022

© de la primera edición, Fondo de Promoción de la Cultura, 2022

© del prefacio, Felipe Rojas, Byron Ellsworth Hamann, y Benjamin Anderson

© de los textos y la traducción, Jeffrey Moser, Mariana Petry Cabral, Irina Podgorny, Byron
Ellsworth Hamann, Carl Langebaek, Juan Camilo Niño Vargas, Santiago Giraldo, Felipe
Rojas, Steve Kosiba, Benjamin Anderson, Alain Schnapp

Diseño: Jorge Hernán Zambrano | Surreal SAS

ISBN 978-958-9003-9-30

Fondo de Promoción de la Cultura

Zetta Comunicadores S.A.

Bogotá, Colombia

Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales

Carrera 1.ª n.º 18 A-12, bloque G-GB, piso 6, Bogotá, Colombia

Vigilada Mineducación

Reconocimiento como Universidad: Decreto 1297 del 30 de mayo de 1964

Reconocimiento personería jurídica: Resolución 28 del 23 de febrero de 1949

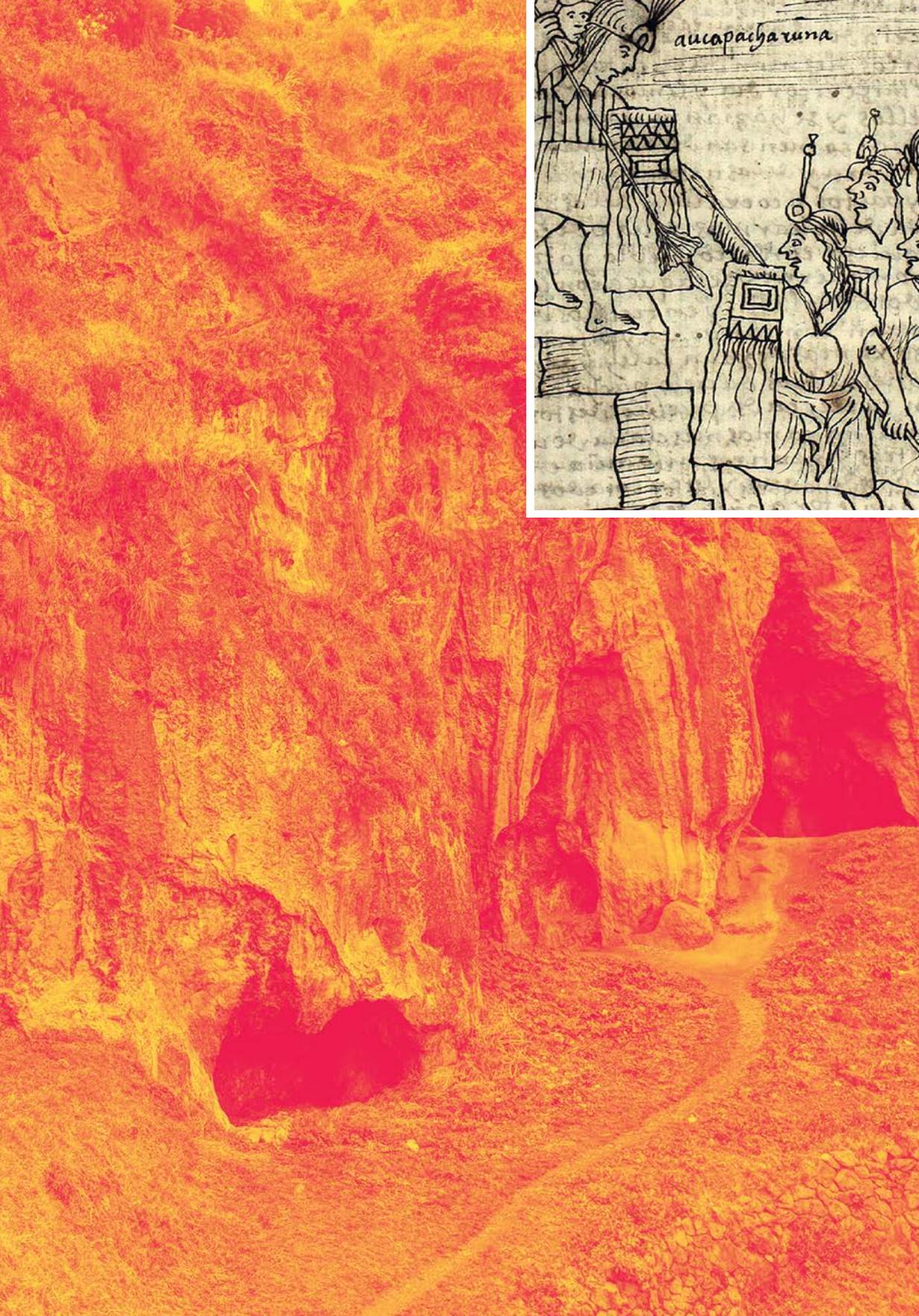
Minjusticia. Acreditación institucional de alta calidad, 10 años: Resolución 582 del 9 de enero del 2015, Mineducación

Otros pasados

- Descaches epistemológicos — a manera de prefacio 9
Felipe Rojas, Byron Ellsworth Hamann, y Benjamin Anderson
- Cuando un pájaro viviente es un vestigio arqueológico:
considerando la arqueología desde una perspectiva de
conocimiento diferente 25
Mariana Petry Cabral
- Las prácticas de perspectivismo: las Casas, Durán, y el
pasado presente (o cómo escribir la etnografía de España
desde las Américas) 53
Byron Ellsworth Hamann
- El pasado ajeno: el tiempo criollo y el tiempo prehispánico
en Colombia 83
Carl Langebaek

- El pasado pesa tanto como una montaña: lugares
ancestrales y perspectivas diferentes sobre la historia en el
imperio inca 111
Steve Kosiba
- Pasados vegetales, presentes humanos, futuros animales:
orden del mundo y el tiempo entre los chibchas (norte de
Colombia y baja Centroamérica) 163
Juan Camilo Niño Vargas
- «Eso no es así»: pasados inconmensurables en la Sierra
Nevada de Santa Marta 195
Santiago Giraldo
- La escultura estratigráfica: estudio de un caso de
geoestética 205
Jeffrey Moser
- La recurrencia de Babilonia: historia local, historia
universal, y arqueofilia comparadas
en Afrodiasias, Van, y la Ciudad de México 245
Felipe Rojas
- La Quimera de Vasari: ontologías del estilo 283
Benjamin Anderson

Revivir de la basura: las extinciones históricas, la experiencia del pasado, y la arqueología de los fósiles recientes de la década de 1860	309
<i>Irina Podgorny</i>	
Las ruinas de lo absoluto: tres miradas cruzadas sobre el pasado en occidente	337
<i>Alain Schnapp</i>	
Perfil de los autores	365





El pasado pesa tanto como una montaña: lugares ancestrales y perspectivas sobre la historia en el imperio inca

Steve Kosiba

Contaré de la manera que estaban las gentes de este reino, antes que floreciesen los incas, ni de él se hiciesen señores soberanos: por él antes sabemos lo que todos afirman, que eran behetrías sin tener la orden y gran razón y justicia que después tuvieron.

*Pedro de Cieza de León*¹

Huanacauri, [...] era de los más principales adoratorios de todo el reino, el más antiguo que tenían los Incas después de la ventana de Pacaritampu, [...] es un cerro que dista del Cusco como dos leguas y media por este camino en que vamos de Collasuyu, en el cual dicen que uno de los hermanos del primer Inca se volvió piedra, por razones que ellos dan, y tenían guardada la dicha piedra, la cual era mediana, sin figura, y algo ahusada. [...] Llevaban este ídolo a la guerra, porque tenían entendido los Incas, que había sido gran parte en sus victorias. Poníanlo

1 Pedro de Cieza de León, «La crónica del Perú, segunda parte», en *Crónica de la Conquista del Perú*, revisada y anotada por Julio Le Riverend Brusone (México: Editorial Nueva España, 1946 [1553]), 149.

para la fiesta del Raymi ricamente vestido y adornado de muchas plumas encima del dicho cerro. [...]2

En 1553, un joven aventurero español llamado Pedro de Cieza de León registró una de las primeras crónicas³ exhaustivas de lo que «todos afirman» sobre la historia de los incas y su imperio andino extenso. Cronista temprano de los Andes, con una sensibilidad extraordinaria por el detalle, Cieza escribió su crónica poniendo en un orden lineal la amplia gama de información histórica que él derivó de una panoplia de voces andinas.⁴ Debido a que los incas carecían de un sistema de escritura o una forma de historia legible para no nativos, Cieza, como otros escritores españoles de su tiempo,⁵ trató de presentar en términos europeos una narrativa de los acontecimientos y secuencias de acciones que fundaron el imperio. Pero pasó por alto, o malentendió, cómo los cuentos nativos sobre la historia inca casi siempre incluían sitios como Huanacauri (figura 1), que eran lugares particulares que simultáneamente podrían manifestar nociones de historia, encarnar un pasado profundo y, también, al igual que una persona humana, jugar un *gran papel* en el presente. Por lo tanto, como muchos antropólogos e historiadores han notado, lo que Cieza y otros escriben sobre lo que *todos afirman* de un

2 Juan de Polo Ondegardo, *Informaciones acerca de la religión y gobierno de los incas (Segunda parte)*. Colección de Libros y Documentos Referentes a la Historia del Perú, serie 1, tomo 4 (Lima: Imprenta y Librería Sanmartí y Ca., 1917 [1571]), 3-204.

3 Las crónicas son textos escritos por españoles, indígenas, y mestizos entre los siglos XVI y XVIII. No son un corpus unificado aunque sí reflejan las intenciones políticas y los contextos históricos con y en los cuales fueron producidas. Ver las reseñas en: Raúl Porras Barrenechea, *Los cronistas del Perú (1528-1650) y otros ensayos*, volumen 2 (Lima: Ediciones del Centenario, Banco de Crédito del Perú, 1986); Joanne Pillsbury, *Guide to Documentary Sources for Andean Studies* (Norman: University of Oklahoma, 2009) y Alan Covey, *Inca Apocalypse: The Spanish Conquest and the Transformation of the Andean World* (Oxford: Oxford University Press, 2020).

4 Pedro de Cieza de León, «El señorío de los incas», en *La crónica del Perú, segunda parte* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1967 [1553]), 971.

5 Juan de Betanzos, *Suma y narración de los incas*, Biblioteca de Autores Españoles, volumen 209, Crónicas Peruanas de Interés Indígena (Madrid: Ediciones Atlas, 1968 [1551]), 1-56; Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España* (Barcelona: Linkgua Ediciones, 2009 [1569]).



Figura 1. Apu Huanacauri (también escrito Wanakawri), una montaña que se eleva sobre Cusco, Perú, es un lugar ancestral de los Incas y la gente actual del Cusco. (Foto del autor).

mundo inca tiende a ocultar aspectos importantes de una manera andina de conocer y percibir el pasado y sus personas.⁶ Así, para aprender sobre un sentido

6 Frank Salomon, «Testimonies: The Making and Reading of Native South American Historical Sources», en *The Cambridge History of Native Peoples of the Americas, Volume III, South America*, editado por Frank Salomon y Stuart Schwartz (Cambridge: Cambridge University Press, Cambridge, 1999), 19-95; Henrique Urbano, *Mito y simbolismo en los Andes: la figura y la palabra* (Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 1993) y Gary Urton, *Inka History in Knots: Reading Khipus as Primary Sources* (Austin: University of Texas Press, 2017). Ver también: Zachary Chase, «What is a wak'a? When is a wak'a?», en *The Archaeology of Wak'as: Explorations of the Sacred in the Pre-Columbian Andes*, editado por Tamara Bray (Boulder: University Press of Colorado, 2015), 75-126. Algunos investigadores han leído las crónicas sobre los incas como representaciones de eventos y actores históricos, por ejemplo: Burr Cartwright

andino de la historia inca podríamos preguntarnos: ¿en qué términos conocían y entendían los incas su propio pasado? ¿Reconocían los incas el mismo pasado que el que reconocían otros pueblos andinos o los españoles?

Por un lado, estas preguntas resuenan con debates recientes en la teoría social sobre los marcos epistemológicos y las predisposiciones culturales que definen el pasado como un objeto de conocimiento.⁷ En particular, antropólogos e historiadores de la «escuela subalterna» se han cuestionado si las historias escritas por agentes de los poderes colonizadores, como las crónicas españolas, pueden representar objetivamente el pasado o la perspectiva de personas de diferentes estancias sociales o ámbitos culturales.⁸ Tomando una perspectiva marxista sobre cómo las ideologías políticas dan forma a la conciencia histórica, algunos antropólogos sostienen que una narrativa del pasado *siempre* está mediada por los objetivos e intenciones políticas a través de los cuales ciertas personas privilegian

Brundage, *Empire of the Inca* (Norman: University of Oklahoma Press, 1963); John Hemming, *The Conquest of the Incas* (Boston: Houghton Mifflin Harcourt, 1970); María Rostworowski de Diez Canseco, *History of the Inca Realm* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999); John H. Rowe, «An Introduction to the Archaeology of Cuzco», en *Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology*, volumen 27 (Cambridge: Harvard University Press, 1944); John H. Rowe, «Inca Policies and Institutions Relating to the Cultural Unification of the Empire», en *The Inca and Aztec States 1400-1800: Anthropology and History*, editado por George A. Collier, Renato Rosaldo, y John D. Wirth (New York: Academic Press, 1982), 93-118 y John H. Rowe, «La constitución Inca del Cusco», *Histórica* 9 (1985): 35-73. Al hacerlo, acentúan los datos que parecen congruentes entre las fuentes y descartan los que no lo son. Una versión reciente de este enfoque historicista se esforzó por leer las crónicas completas y encontrar la información cultural o los tropos conceptuales andinos que oscurecen, por ejemplo: Catherine Julien, *Reading Inca History* (Iowa City: University of Iowa Press, 2000) y Camilla Townsend, «Glimpsing Native American Historiography: The Cellular Principle in Sixteenth-Century Nahuatl Annals», *Ethnohistory* 56 (2009): 625-650.

7 Michel de Certeau, *The Writing of History*, traducido por Tom Conley (New York: Columbia University Press, 1992).

8 Ranajit Guha, *The Small Voice of History: Collected Essays* (Bangalore: Permanent Black, 2009) y Gayatri Chakravorty Spivak, «Can the Subaltern Speak?», edición revisada del capítulo «History» del libro *Critique of Postcolonial Reason*, en *Can the Subaltern Speak: Reflections on the History of an Idea*, editado por Rosalind C. Morris. (New York: Columbia University Press, 2010), 21-80.

una versión de la historia sobre otra.⁹ Bajo esta luz, las historias contadas y registradas desde la perspectiva de un régimen o clase dominante —de los colonizadores españoles, así como del imperio inca— solo pueden reflejar las estructuras de poder existentes ya que trabajan para silenciar narrativas alternativas del pasado. Reconociendo este tipo de problema con las historias escritas sobre grupos nativos americanos, algunos historiadores y antropólogos han desarrollado proyectos de «recuperación histórica» que buscan descubrir las narrativas y los tropos indígenas del pasado que han sido marginados por los prejuicios de los procesos del colonialismo e imperialismo.¹⁰

Por otro lado, las preguntas planteadas anteriormente se vuelven extremadamente complicadas cuando nos preguntamos si la historia indígena se puede conocer por medio de los términos derivados de las ciencias sociales y hasta qué punto se puede hacerlo.¹¹ Algunos antropólogos y académicos nativos americanos insisten en que para aproximarse y apreciar una historia silenciada, no solo es preciso un proyecto para descubrir las narrativas del pasado que han sido oscurecidas por la historiografía colonial, sino también tomar en serio los papeles sociales de los cuentos e ideas del pasado dentro de mundos indígenas y comunidades de personas que viven afuera o en contra del estado.¹² Tal sugerencia

9 Michel-Rolph Trouillot, *Silencing the Past: Power and the Production of History* (Boston: Beacon Press, 1995) y Eric Wolf, *Europe and the People without History* (Berkeley: University of California Press, 1982).

10 Ned Blackhawk, «Currents in North American Indian Historiography», *Western Historical Quarterly* 42, 3 (2011): 319-324; *Sources and Methods in Indigenous Studies*, editado por Chris Andersonn y Jean M. O'Brien (London: Routledge, 2016) y Camilla Townsend, «Glimpsing Native».

11 Ver Sonya Atalay, «Indigenous Archaeology as Decolonizing Practice», *The American Indian Quarterly* 30 (2006): 280-310; Vine Deloria Jr., *Custer Died for Your Sins: An Indian Manifesto* (Norman: University of Oklahoma Press, 1998); Joe Watkins, *Indigenous Archaeology: American Indian Values and Scientific Practice* (Walnut Creek: AltaMira Press, 2000); y Chip Colwell-Chanthaphonh, T.J. Ferguson, Dorothy Lippert, Randall H. McGuire, George P. Nicholas, Joe E. Watkins, y Larry J. Zimmerman, «The Premise and Promise of Indigenous Archaeology», *American Antiquity* 75.2 (2010): 228-238.

12 Philip J. Deloria y Neal Salisbury, *A Companion to American Indian History* (Malden: Blackwell, 2002); Nicholas Laluk, «The Indivisibility of Land and Mind: Indigenous Knowle-

resalta la incapacidad de la perspectiva marxista de comprender que, por ejemplo, para muchos nativos americanos, el pasado no es definible como una categoría o fase dentro de una narrativa lineal y no se puede considerar una táctica política oportunista o una ideología subalterna.¹³ Un número cada vez mayor de estudiosos presenta este debate en términos de la necesidad no solo de *recuperar* la historia indígena pero también de *descolonizar* las disciplinas de arqueología e historia y sus conceptos a través de la inclusión de perspectivas indígenas o no-occidentales, no solo sobre secuencias de eventos históricos, sino también sobre la naturaleza del tiempo.¹⁴ En otras palabras, incluso un enfoque cuidadoso

dge and Collaborative Archaeology within Apache Contexts», *Journal of Social Archaeology* 17 (2017): 92-112; Robert R. McCoy, *Chief Joseph, Yellow Wolf, and the Creation of Nez Perce History in the Pacific Northwest* (London: Routledge, 2004) e Ian J. McNiven y Lynette Russell, *Appropriated Pasts: Indigenous Peoples and the Colonial Culture of Archaeology* (Walnut Creek: AltaMira Press, 2005). En el caso de los incas, algunos antropólogos y otros estudiosos observan que los amanuenses coloniales no reconocieron que muchas de las leyendas andinas eran sobre la organización social del paisaje en el presente más que descripciones de los eventos del pasado. Ver: Pierre Duviols, «La dinastía de los incas, monarquía o diarquía? Argumentos heurísticos a favor de un tesis estructuralista», *Journal de la Société des Américanistes* 66 (1979): 67-83; Gary Urton, *The History of a Myth: Pacariqtambo and the Origin of the Inkas* (Austin: University of Texas Press, 1990); R. Tom Zuidema, «Hierarchy and Space in Incaic Social Organization», *Ethnohistory* 30 (1983): 49-75; R. Tom Zuidema, «The Moieties of Cuzco», en *The Attraction of Opposites: Thought and Society in the Dualistic Mode*, editado por David Maybury-Lewis and Uri Almagor (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1989): 255-275; R. Tom Zuidema, *Inca Civilization in Cuzco* (Austin: University of Texas Press, 1990); *Marxism and Native Americans*, editado por Ward Churchill, (Boston: South End Press, 1983); Pierre Duviols, *Cultura andina y repression: procesos y visitas de idolatrias y hechicerías, Cajatambo, siglo XVII* (Cusco: Archivos de Historia Andina, Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas, 1986).

13 Churchill (editor), *Marxism and Native Americans*.

14 Existe un animado debate sobre la posibilidad de una verdadera «descolonización», es decir, sobre una arqueología que pueda coincidir con o incluir los puntos de vista indígenas. Ver: Alejandro Haber y Cristóbal Gnecco, «Virtual Forum: Archaeology and Decolonization», *Archaeologies* 3 (2007): 390-412; *Indigenous Archaeologies: A Reader on Decolonization*, editado por Margaret M. Bruchac, Siobhan M. Hart, y H. Martin Wobst (Walnut Creek: Left Coast Press, 2010); Alfredo González-Ruibal, *An Archaeology of Resistance: Materiality and Time in an Afri-*

de las historias dominantes y de las narrativas subalternas sobre eventos pasados traduce erróneamente cierta información, como la contenida en el cuento sobre Huanacauri antes citado. Esto es en parte porque las descripciones de tales lugares poderosos no siempre concuerdan con nociones ontológicas que asumen que el tiempo es una dimensión universal consistente en secuencias lineales de eventos y acciones que existen aparte y a pesar de las intenciones de los humanos y otros agentes. En cambio, historias como la de Huanacauri tratan de cómo una *montaña* puede ser al mismo tiempo una persona ancestral de un pasado profundo y *también* una persona que podía desempeñar un papel social en el presente.¹⁵

Tal exploración puede ayudarnos a ver las grietas en los marcos del conocimiento que durante mucho tiempo han sido esenciales para disciplinas como la antropología e historia. Por ejemplo, un enfoque común en las aulas de antropología de Norteamérica se ha concentrado en las estructuras conceptuales mediante las cuales muchos nativos americanos se relacionan con la historia como un aspecto de la *ecología de la mente*,¹⁶ una definición de conciencia como un conjunto extendido de personas, pensamientos, y cosas en un paisaje amplio. En este sentido, el antropólogo lingüista Keith Basso (1996) demuestra que los

can Borderland (Lanham: Rowman and Littlefield, 2014); Joe Watkins, *Indigenous Archaeology*; Michael Witgen, *An Infinity of Nations: How the Native World Shaped Early America* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2012); y Tsim Schneider y Katherine Hayes, «Epistemic Colonialism: Is it Possible to Decolonize Archaeology?», *The American Indian Quarterly* 44.2 (2020): 127-148.

15 Construyo mi argumento sobre el trabajo de académicos como: Félix Acuto, Marina Smith, y Ezekiel Gilardenghi, «Reenhebrando el pasado: hacia una epistemología de la materialidad», *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 16.2 (2011): 9-26; Ben Alberti, «Archaeologies of Ontology», *Annual Review of Anthropology* 45 (2016): 163-179; Guillermo Salas Carreño, «Places are kin», *Anthropological Quarterly* 89 (2016): 813-838; Guillermo Salas Carreño, *Lugares parientes. Comida y cohabitación en la emergencia de mundos andinos* (Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2018); Marisol de la Cadena, *Earth Beings* (Durham: Duke University Press, 2015) y Cecilia Lozada y Tantaleán, *Andean Ontologies: New Archaeological Perspectives* (Miami: University of Florida Press, 2019).

16 Gregory Bateson, *Steps to an Ecology of Mind* (Chicago: University of Chicago Press, 1972).

apaches contemporáneos de Cibecue, Arizona (Estados Unidos), constituyen su universo moral y reproducen las normas de su comunidad cuando explican los nombres de los sitios donde moraban sus antepasados.¹⁷ Basso describe una disposición cultural en la que manifestaciones del pasado son localizadas en sitio específicos del paisaje. Entonces, como dice él, estos sitios de los apaches conjuran paisajes y pasados: «pensamientos basados en estos lugares conducen comúnmente a pensamientos de otras cosas —otros lugares, otras personas, y otras veces redes enteras de asociaciones que se ramifican inexplicablemente dentro de las esferas de conciencia en expansión que ellos mismos engendran». El papel social de los lugares apaches tiene una gran similitud con otras sociedades indígenas, especialmente resonante con las categorías lingüísticas y tiempos gramaticales con los que los hablantes del quechua, el lenguaje de los incas, conocen y construyen perspectivas sobre el pasado al hablar de sus experiencias de lugares como Huanacauri.¹⁸ Varios antropólogos han intentado recientemente explicar tales similitudes descartando el marco constructivista de la lingüística y pasando a las cuestiones metafísicas de la filosofía. Estos antropólogos tienden a adoptar las teorías de Philippe Descola o Eduardo Viveiros de Castro quienes,

17 Algunos apaches hablan de un lugar específico para enseñar una moral general. Un ejemplo de esto es el cuento «Sombras de mierda» (*Chaa Bi Dalt'ohé*), que narra el caso de una familia que tuvo una abundante cosecha de maíz y que se negó a compartirla con sus primos, en consecuencia, estos parientes atraparon a la familia en su casa, y allí comieron y defecaron hasta que la casa se llenó de sus propios excrementos. Ver: Keith Basso, *Wisdom Sits in Places: Landscape and Language among the Western Apache* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 1996): 23-28.

18 Ver discusión abajo y también: Catherine J. Allen, *Foxboy: Intimacy and Aesthetics in Andean Stories* (Austin: University of Texas Press, 2011); Rosaleen Howard-Malverde, «Talking about the Past: Tense and Testimonials in Quechua Narrative Discourse», *Amerindia* 13 (1988): 125-155; Rosaleen Howard-Malverde, *The Speaking of History: "Willapaakushayki" or Quechua Ways of Telling the Past* (London: University of London, Institute of Latin American Studies, 1990); Rosaleen Howard-Malverde, «Storytelling Strategies in Quechua Narrative Performance», *Journal of Latin American Lore* 15 (1989): 3-71; Rosaleen Howard-Malverde, «Spinning a Yarn: Landscape, Memory, and Discourse Structure in Quechua Narratives», en *Narrative Threads: Accounting and Recounting in Andean Khipu*, editado por Jeffrey Quilter y Gary Urton (Austin: University of Texas Press, 2002), 27-29 y Bruce Mannheim y Krista Van Vleet, «The Dialogics of Southern Quechua Narrative», *American Anthropologist* 100 (1998): 326-356.

de diferentes maneras, categorizan las disposiciones y perspectivas de los nativos americanos en términos ontológicos. Un argumento central de muchos de estos estudios, especialmente los de Viveiros de Castro, es político y no metafísico: el abogar por una diferencia irreductible que en parte degrada las formas occidentales de conocimiento de su superioridad autoproclamada y deja espacio para otras formas de ser y vivir.¹⁹

La tendencia en antropología ha sido contrastar estos dos enfoques para recuperar un pasado indígena, el primero expresado en términos de encontrar la verdad oscurecida por la ideología, y el segundo, en términos de trazar las prácticas y proyecciones ontológicas mediante las cuales las personas *no-occidentales* conocen o construyen su mundo.²⁰ Pero este contraste puede ser exagerado. Por un lado, como señaló el antropólogo Johannes Fabian (1983), la asociación entre otros *espacios* y otros *tiempos* no es necesariamente una perspectiva exclusivamente no-occidental o indígena. Tales asociaciones fueron esenciales para las ontologías occidentales del tiempo mucho antes a la introducción de Isaac Newton de un orden físico y natural fuera de la actividad humana, e incluso, después de esto, muchos cuentos europeos sobre viajes a *otros espacios* se conceptualizaron explícitamente como viajes a *diferentes tiempos*. Por otro lado, en ambos enfoques — el subalterno y el ontológico— el *pasado* está definido frecuentemente como un

19 Ver Philippe Descola, *Par-delà nature et culture* (Paris: Gallimard, 2005); Luiz Costa y Carlos Fausto, «The Return of the Animists: Recent Studies of Amazonian Ontologies», *Religion and Society* 1 (2010): 89-109; Eduardo Viveiros de Castro, «Exchanging Perspectives: The Transformation of Objects into Subjects in Amerindian Ontologies», *Common Knowledge* 10.3 (2004): 463-484 y Eduardo Viveiros de Castro, *Cannibal Metaphysics* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2012).

20 Por un lado, existe un debate entre los antropólogos sobre si la ontología es una categoría de la experiencia que deba tomarse en serio. Al respecto, ver *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 7.1 y 7.2 (2017); sobre la posición ontológica con respecto a las montañas como sujeto del discurso y la vida social en la excelente etnografía de los Andes de Marisol de la Cadena sobre «seres de la tierra» en *Earth Beings*. Por otro lado, hay un amplio desacuerdo entre los antropólogos que adoptan una perspectiva ontológica desde las categorías de Descola y aquellos que abogamos por una perspectiva más pluralista. Ver Marisol de la Cadena y Mario Blaser, *A World of Many Worlds* (Durham: Duke University Press, 2018) y Mario Blaser, «Ontological Conflicts and the Stories of Peoples in Spite of Europe: Toward a Conversation on Political Ontology», *Current Anthropology* 54.5 (2013): 547-568.

objeto de conocimiento, tanto que se puede recuperar a través de la atención a las sutilezas de discursos. Ver el pasado como un objeto puede conducir fácilmente a generalizaciones culturales sobre *tipos* de personas —como apaches, incas, o cristianos españoles— y supuestos *tipos* de pasados. Aunque esta interpretación se formule de tal manera que arroje una luz crítica sobre la historiografía occidental y sus sesgos, puede repetir el error y la violencia del colonialismo al reducir las voces de los nativos americanos a categorías generalizadas (o peor, a un solo tipo *amerindio*). Si nos apartamos del enfoque marxista en un intento de tomar en serio otras ontologías del pasado, podemos caer en generalizaciones rápidamente al nivel del grupo cultural y, por lo tanto, despojar a las personas de estos grupos de su agencia política, voluntad individual, y creatividad social.²¹ En otro sentido, una mirada más profunda a las fuentes sobre los incas, apaches, y otros, revela que los lugares ancestrales de estos grupos son *sujetos de la historia* —es decir, no solo meras representaciones de una comunidad moral ancestral, sino también actores que participan en la vida social—.²²

21 Ver: Edward Swenson, «The Materialities of Place Making in the Ancient Andes: A Critical Appraisal of the Ontological Turn in Archaeological Interpretation», *Journal of Archaeological Method and Theory* 22.3 (2015): 677-712.

22 Estos puntos se basan en el trabajo del antropólogo peruano Guillermo Salas Carreño (2014) que nos muestra cómo un glaciar cerca de Cusco, un *apu* similar a Huanacauri, puede manifestarse de formas marcadamente diferentes y de acuerdo con distintas proyecciones ontológicas de poder según los diferentes grupos de personas que van a venerarlo. También resuenan con el trabajo del arqueólogo apache Nicholas Laluk (2017), quien evita los métodos tradicionales de estudio científico para emplear otras formas de conocer y reconocer los cambios en la tierra y en las historias que surgen a raíz de esos cambios. Si decidimos mirar más allá de las proposiciones sobre las ontologías, podríamos ver otros puntos de vista de otras personas que aprenden de lugares de diferentes maneras, perspectivas que también están ausentes en la rica narrativa de Basso y que se concentran tanto en los cuentos de sus interlocutores Charles y Morley como en las acciones y los sitios para presentarlas. Ver Guillermo Salas Carreño, «The Glacier, the Rock, the Image: Emotional Experience and Semiotic Diversity at the Quyllurit'i Pilgrimage (Cuzco, Peru)», *Signs and Society* 2.1 (2014): S188-S214.

Con este ensayo, trataré de aprender cómo los incas y otros andinos conocieron su pasado.²³ Me enfocaré menos en descubrir el significado de *un pasado* para los incas y más en encontrar las prácticas y los marcos mediadores por medio de los cuales los lugares pasados podrían desempeñar papeles políticos en el mundo inca. Como una visión del pasado inca siempre estará parcialmente bloqueada por fuentes coloniales (de ambos españoles e incas) y sus términos, separaré el significado del pasado y las prácticas a través de las cuales la gente entiende el significado del pasado. Así como Bateson abogó por el estudio de objetos de arte, no pregunto «sobre el significado del mensaje codificado, sino sobre el significado del código elegido».²⁴ Con este método, intento entender algunas de las prácticas, códigos o reglas, según los cuales los paisajes andinos manifestaron las ideas, historias, y seres del pasado. También trataré de aprender sobre la política del pasado inca a través de un estudio de las vinculaciones entre ciertos paisajes y distinciones sociales en estatus e identidad.

Primero revelaré cómo la información en muchas de las historias escritas por los españoles silencia las voces nativas, pero también devela una oposición diametral entre lo inca y lo no inca que fue esencial para la construcción de la historia durante el tiempo de ese imperio indígena. Segundo, examinaré el paisaje de la capital inca en Cusco (figura 2 y figura 3), en particular la red de lugares sagrados (huacas) que constituyen lo que ha sido llamado el *sistema de ceques* — un supuesto mapa espacial y temporal inscrito en la tierra de los incas— para demostrar que esta oposición era esencial para la organización de la ciudad y las percepciones de la historia que yacía bajo ella. Influenciado por el antropólogo Guillermo Salas Carreño (2014) y el arqueólogo Nicholas Laluk (2017), considero estos datos sobre los paisajes incas argumentando que para entender algunos pasados indígenas necesitamos preguntar no *cuándo* ocurrieron los eventos de una historia sino *dónde* estaba situado el pasado.

23 El término «inca» aquí se refiere a la nobleza del imperio inca, la cual estuvo presente desde más o menos 1350 hasta 1533 d. de. C. en los Andes. Durante el apogeo del imperio, otros pueblos andinos se consideraron socialmente inferiores a los incas reinantes.

24 Gregory Bateson, «Style, Grace, and Information in Primitive Art», en *Primitive Art and Society*, editado por Anthony Forge (London: Oxford University Press, 1973): 235-255.

LA HISTORIOGRAFÍA, LA CARTOGRAFÍA, Y SUS SILENCIOS

Como en la cita de Cieza, muchas crónicas contienen generalizaciones que consideran el pasado como una época de barbarie o algo como una *era oscura*. Esto a menudo se define como lo opuesto a la sociedad y al imperio inca, lo que sugiere que estas citas son reflejos de una historia imperial típica de una *misión civilizadora* o una perspectiva evolutiva que pudo haber sido propagada por los incas durante el apogeo de su dominio.²⁵ En esta sección, argumentaré que esta caracterización de una *era oscura* andina aparece en parte porque los españoles aplicaron categorías ibéricas generales a las realidades andinas, pero también debido a la persistencia de una ideología inca que definía y describía a todos los no incas como personas inferiores en formas que eran, irónicamente, similares al tropo europeo de la barbarie y el salvajismo.

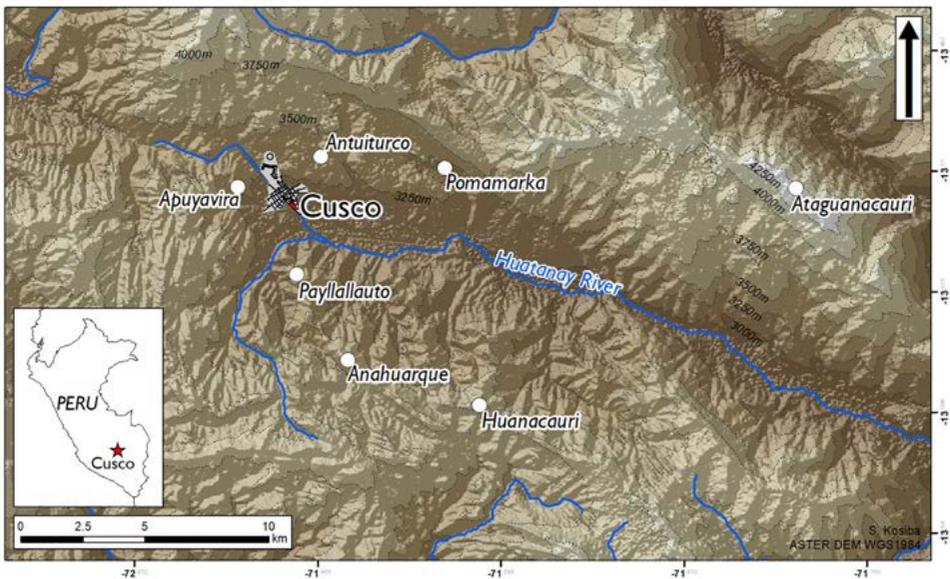


Figura 2. Este mapa se produjo utilizando Sistemas de Información Geográfica (SIG) y utiliza la estética occidental de las ciencias en un intento imperfecto de comunicar las ubicaciones de algunos sitios discutidos en este texto.

25 Ver: Timothy Mitchell, *Colonising Egypt* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988); Anthony Pagden, *Lords of All the World: Ideologies of Empire in Spain, Britain and France* (New Haven: Yale University Press, 1995) y Kenneth Pomeranz, «Empire and “Civilizing” Missions, Past and Present», *Daedalus* 134 (2005): 34-45.



Figura 3. Otra forma de conocer la historia a través de acciones y narraciones en el propio lugar relevante. En la foto, vemos a un grupo de adolescentes del pueblo de San Sebastián, vestidos de incas, en la cima del cerro Huanacauri, y rindiendo homenaje al cerro Ausangate antes de que comenzaran festividades que recrean un mito inca. La actuación de los conocimientos en su lugar es en sí misma una interacción del texto formal, improvisación, y acción situada. (Foto del autor).

Algunos ejemplos de este tropo sobre personas que no son incas están contenidos en entrevistas de élites incas y sus sujetos llevadas a cabo por el virrey Francisco de Toledo entre 1570 y 1572.²⁶ Escenificadas en algunas de las regiones más poderosas del imperio (por ejemplo, Cusco y Xauxa), estas entrevistas fueron organizadas como inquisiciones formales.²⁷ Casi todos los informantes distinguieron entre la vida social antes y después de los incas:

26 Robert Levillier, *Don Francisco de Toledo, supremo organizador del Perú, su vida, su obra (1515-1582). Sus informaciones sobre los incas (1570-1572)*, 2 volúmenes (Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1940).

27 Las entrevistados fueron los incas y sus sujetos. Es probable que algunos de ellos estuvieran repitiendo o simulando la información que los españoles deseaban escuchar.

antes de los dichos pachacuti ynga y topa ynga yupanqui [líderes incas] no auia la dicha manera de gouierno syno unos capitanes valientes que se llamauan cincheconas los quales mandauan y gobernauan los naturales en las guerras que unos tenian con otros [...] e que acabadas las guerras eran los dichos capitanes como los otros yndios y no los rrespetauan ny tenyan ningun mando ny señorío sobre los dichos naturales.²⁸

Este tropo también está presente en varios otros documentos tempranos²⁹ que definen la civilización inca a través de la referencia a un pasado desordenado que ésta subsumió.³⁰ En la siguiente cita de Cieza, vemos cómo las declaraciones sobre el mundo preincaico pudo haberse traducido o registrado como descripciones hiperbólicas sobre una etapa del ser social:

Muchas veces pregunté a los moradores destas provincias lo que sabían que en ellas hubo antes que los Incas los señoreasen, y sobre esto dicen que todos vivían desordenadamente y que muchos andaban desnudos, hechos salvajes, sin tener casas ni otras moradas que cuevas de las muchas que vemos haber en grandes riscos y peñascos, de donde salían a comer de lo que hallaban por los campos. Otros hacían en los cerros castillos que llaman pucarás, desde donde, aullando con lenguas extrañas, salían a pelear unos con otros sobre las tierras de labor o por otras causas y se mataban muchos dellos. [...] Todos ellos eran behetrías sin orden, porque cierto dicen no tenían señores ni más que capitanes con los cuales salían a las guerras.³¹

28 Levillier, *Don Francisco de Toledo*, 30-31.

29 Damián de la Bandera, *Relación del origen e gobierno que los Ingas tuvieron*, Biblioteca Peruana, volumen 3 (Lima: Editores Técnicos Asociados S.A., 1968 [1557]), 494; Miguel Cabello de Balboa, *Miscelánea antártica, una historia del Perú antiguo* (Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos e Instituto de Etnología, 1951 [1586]), 258; Marcos Jiménez de la Espada, *Relación y descripción de los pueblos del partido de Otavalo*, Biblioteca de Autores Españoles, volumen 184 (Madrid: Ediciones Atlas, 1965 [1582]), 272 y Pedro Mercado de Peñalosa, «Relación de la Provincia de los Pacajes», en *Relaciones Geográficas de Indias*, editado por M. Jiménez de la Espada (Madrid: Ediciones Atlas, 1965 [1570]), 90.

30 Félix Acuto, «The Materiality of Inka Domination: Landscape, Spectacle, Memory, and Ancestors», en *Global Archaeological Theory*, editado por Pedro Paulo Funari, Andrés Zarankin, y Emily Stovel (New York: Kluwer Academic/Plenum, 2005), 211-236.

31 Cieza de León, «La crónica del Perú», 5.

Podemos ver que consistentemente los escritores caracterizaron *el pasado* en términos donde contrastan explícitamente una visión de una época preinca de incesantes guerras y sin líderes con una imagen del imperio ordenada y con un gobierno central.

De alguna manera, este tropo refleja la imposición de unas categorías españolas que silenciaron las historias particulares de las personas no incas o que oscurecieron una visión andina de un pasado. Esto es particularmente evidente cuando los autores describen el mundo no inca con palabras de orígenes ibéricos como *behetría*, que significa una 'jefatura local'. Pedro Pizarro, uno de los primeros conquistadores, escribió que él escuchó que solo había behetrías antes de que los incas conquistaran la región.

En este rreyno ubo cinco senores Yngas hasta la hera que los espanoles entramos en ella, los quales empezaron a ganar y sujetar esta tierra haziendose rreyes de toda ella, porque antes que estos senores la suxetasen, hera todo behetrías, aunque auia algunos senores que tenian sujetos algunos pueblos pequenos cercanos a ellos, y estos heran pocos; y así en la behetrías trayan guerras unos con otros.³²

Varios autores usan *behetría* con regularidad notable.³³ Este término se refiere específicamente a las comunidades independientes que precedieron a la monarquía castellana durante los siglos XI al XIV.³⁴ Luego de la formalización del

32 Pedro Pizarro, «Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú», en Biblioteca de Autores Españoles, volumen 168 (Madrid: Ediciones Atlas, 1965 [1571]), 180.

33 Ver Pedro de Cieza de León, *El señorío de los incas* (Madrid: Historia 16, 1985 [1554]), 31-33; Bernabé de Cobo, *Historia del nuevo mundo*, II. II, Biblioteca de Autores, volúmenes 91-92 (Madrid: Ediciones Atlas, 1956 [1653]), 186; El Inca Garcilaso de la Vega, «Los comentarios reales de los incas», en *Obras completas*, Biblioteca de Autores Españoles, volúmenes 132-135, editado por Carmelo Sáez de Santa María (Madrid: Ediciones Atlas, 1965 [1605]), 329; Peñalosa, «Relación de la Provincia de los Pacajes», 337; Polo de Ondegardo, *Informaciones acerca de la religión y gobierno de los incas*, 117; Pedro Sarmiento de Gamboa, *The History of the Incas*, editado y traducido por Brian Bauer y Vania Smith (Austin: University of Texas Press, 2007 [1572]), 56-57 y 129-130.

34 Lesley Byrd Simpson, Gordon Griffiths, and Woodrow Borah, «Representative Institutions in the Spanish Empire of the Sixteenth Century», *The Americas* 12 (1956): 223-257.

gobierno aristocrático, el término llegó a asociarse con el desorden político.³⁵ Entonces, los cronistas muy probablemente usan el término para referirse a una organización corporativa dirigida por un gobernante elegido sobre una base *ad hoc*, a la falta de orden centralizado o a una etapa previa al gobierno real. En este sentido, la palabra behetría implica el uso de un término español para definir o traducir unas maneras andinas de hablar sobre el pasado.³⁶

Aunque este término probablemente haya sido escrito por los españoles para aclarar el pasado, su aplicación borra tanto las historias locales como la evidencia de pueblos que existían antes de los incas. De hecho, al referirnos a los tiempos preincaicos en este sentido general, muchas crónicas ni siquiera mencionan los reinos bien desarrollados que precedieron a los incas, ya sean las ciudades de Chincha o Chan Chan en la costa pacífica o los pueblos masivos y monumentales de Huánuco o Chachapoyas en la sierra. También, detalles en las crónicas sobre guerras constantes no siempre corresponden a la evidencia arqueológica, lo que demuestra el desarrollo de cacicazgos complejos durante las décadas anteriores a los incas.³⁷

Es claro que, como otras representaciones coloniales de los pueblos indígenas, una parte del problema es que estas descripciones en las crónicas usan conceptos demasiados vagos para describir a las personas no incas y sus historias particulares. Pero lo que no está claro es si para los incas las personas descritas en estas narrativas eran de una época *pasada* o si estas referencias a la barbarie fueron calumnias a personas y etnias contemporáneas de ellos. Una lectura minuciosa de las crónicas también revela una visión inca sobre el mundo no inca en cual el pasado fue utilizado para apoyar la idea de la oposición fundamental y jerárquica entre los incas y los demás. Por ejemplo, el cronista temprano Miguel de Estete demuestra cómo la estructura y el contenido de algunas canciones eran

35 Harald E. Braun, *Juan de Mariana and Early Modern Spanish Political Thought (Catholic Christendom, 1300-1700)* (London: Routledge, 2007), 36-37.

36 Ver Julien, *Reading Inca History*, 300.

37 Elizabeth Arkush, *Hillforts of the Ancient Andes: Colla Warfare, Society, and Landscape* (Gainesville: University Press of Florida, 2011).

esenciales para el rendimiento y la representación de una historia imperial.³⁸ Las canciones que escuchó Estete son muy similares a una serie de oraciones que Cristóbal de Molina (del Cusco) registró en 1573. Una de estas oraciones dice:

¡Oh Sol!, padre mío, que dijiste haya cuzcos y tambos; sean vencedores y despojadores estos tus hijos de todas las gentes; adórote para que sean dichosos si somos estos incas tus hijos y no sean vencidos ni despojados, sino siempre sean vencedores, pues para esto los hiciste.³⁹

Vemos la persistencia de una distinción binaria entre incas («cuzcos y tambos») y otros («sin nombres») que enmarcaron cómo los incas vieron el desarrollo de su imperio, el pasado, y la organización del presente.

Esta perspectiva jerárquica parece estar extendida y está contenida en documentos coloniales posteriores que fueron producidos a través de una dialéctica de puntos de vista andinos y cristianos. Años después, un cronista indígena del área de Huánuco en los Andes centrales llamado Felipe Guamán Poma de Ayala continuó este tipo de descripción proporcionando declaraciones en las cuales la época inca era definida en contraposición a una de gente desordenada y no inca. En su larga carta de protesta a los reyes españoles Felipe II y III, Guamán Poma describe el pasado andino en términos de seis edades, enfatizando cómo el dominio inca en los Andes fue precedido directamente por una época temprana de humanidad que él llama *aucapacha* o la época de las guerras (figura 4).⁴⁰ Aunque muchos arqueólogos ven esta *aucapacha* como el periodo Intermedio Tardío —un periodo cultural—, esta categoría de Guamán Poma probablemente fue influenciada por enseñanzas católicas. El reporte de Guamán Poma recuerda la *Cronografía Almanac* por Hieronymo de Chavés (1548), la cual contiene una

38 Miguel de Estete, «Noticia del Perú», *Boletín de la Sociedad Ecuatoriana de Estudios Históricos Americanos* 3.1 (1918 [1535]): 330.

39 Cristóbal de Molina (El Cuzqueño), *Ritos y fábulas de los incas*, Colección Eurindia 14 (Buenos Aires: Editorial Futuro, 1947 [1573]), 86.

40 Juan Ossio, «Las cinco edades del mundo según Felipe Guamán Poma de Ayala», *Revista de la Pontificia Universidad Católica del Perú* 2 (1977): 43-58; Juan Ossio, *En busca del orden perdido: la idea de la historia en Felipe Guaman Poma de Ayala*, Colección Estudios Andinos 5 (Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2008).

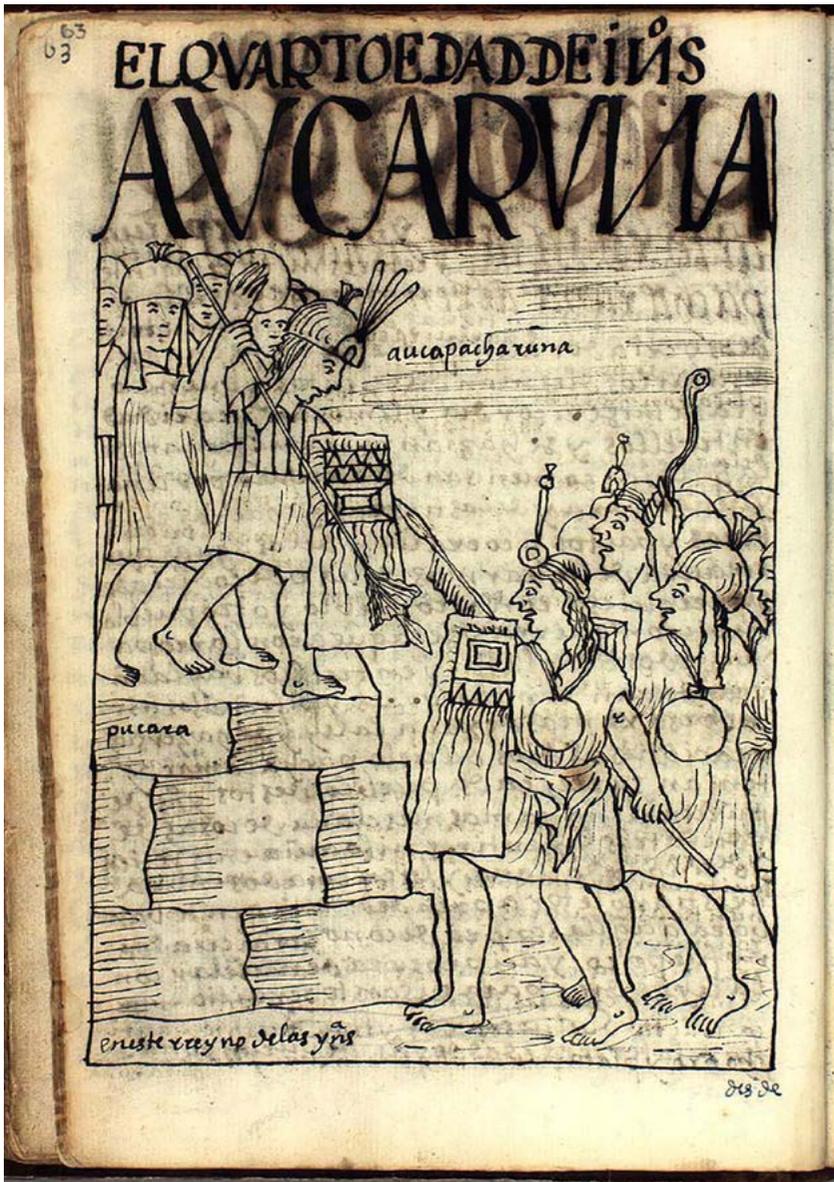


Figura 4. Esta ilustración en pluma y tinta es de uno de los primeros artistas y escritores andinos nativos llamado Felipe Guaman Poma de Ayala (1615). Muestra su imaginación de la época anterior a los Inkas llamada Aucapacha, cuando todas las personas luchaban entre sí. (Ilustración cortesía de Det Kongelige Bibliotek, Dinamarca).

descripción de las edades del cristianismo como correspondientes a los seis días de creación. Tomando este modelo de las seis edades, y tal vez combinándolo con una mirada imperial inca sobre la gente preinca, Guamán Poma describe la cuarta edad de la humanidad como un *periodo* poblado por *aucapacharuna*, guerreros salvajes que construían fortalezas [*pucarás*] y que estaban involucrados en conflictos constantes. En términos similares que Cieza y otras cronistas, Guamán Poma subraya el desorden de esta edad anterior, ilustrando cómo el periodo preinca estuvo bañado en la sangre de guerreros que estaban tomando las mujeres, niños, cementerios, y campos de otra gente y robando los artículos más mundanos de sus casas.⁴¹

Es difícil desentrañar los hilos de las ideologías incaicas y cristianas que en parte constituyeron estas historias y categorías. Cieza usó los términos ibéricos para imponer el orden historicista en las cosas que los andinos decían en ese momento, mientras que Guamán Poma reunió una historia general a través de referencias a los cuentos que escuchó muchos años después de la caída de los incas. Entonces, la escritura de estas crónicas parece ser más como un proceso dialéctico a través del cual se hizo la historia del inca que una cuenta de eventos históricos. Pero esto no significa que las crónicas carezcan de información histórica. De hecho, la oposición diametral entre inca y no inca que estructura muchas narrativas no era solo una descripción del desarrollo del imperio, pero también un tropo por medio del cual los incas, que eran colonizadores que defendían una visión imperial del mundo, conocían y hablaban sobre el pasado. Obviamente, muchos imperios apoyan sus pretensiones de gobierno sobre tales oposiciones, pero las preguntas en este caso son: ¿cómo crearon y enseñaron los incas tales distinciones dada su falta de información escrita? ¿Cómo influyeron estos conceptos opuestos en las maneras en que los incas y andinos vieron el pasado? Y, finalmente, ¿cómo pudo esta concepción imperial del tiempo —en parte inventada por incas y en parte por españoles— haber silenciado u oscurecido otros entendimientos y quizás otras formas de conocer el pasado?

41 Felipe Guáman Poma de Ayala, *Nueva coronica y buen gobierno*, vocabulario y traducciones por Jan Szeminski, 3 volúmenes (Lima: Fondo de Cultura Económica, 2005 [1615]), 1: 41.

Como otros han notado,⁴² algunas descripciones en las crónicas frecuentemente sugirieron que las personas de otros espacios o paisajes fueron socialmente equivalentes a personas de otros tiempos. A los ojos de los incas, sitios afuera de su dominio fueron lugares jerárquicamente inferiores y áreas del pasado. Por ejemplo, Cieza y el padre Bernabé Cobo⁴³ discuten el territorio más allá del imperio como una zona salvaje, un término que reflejó la circulación de un sesgo y un estereotipo negativo de los incas sobre las regiones *otras*, las que están *fuera*, y/o las *bajas*. Esto no era únicamente un insulto imperial para los habitantes de la selva, también fue la base de la organización social y espacial de la capital inca. Los incas organizaron intencionalmente a las personas en el valle del Cusco para que su posición espacial correspondiera a su estatus social.⁴⁴ Basándose en esta premisa, el historiador Peter Gose (1996) presentó una tesis según la cual el paisaje del Cusco era esencial para la manera en que los incas y sus súbditos percibieron el pasado; es decir que, literalmente, las personas en las tierras bajas del valle (llamado Hurin Cusco) eran jerárquicamente inferiores a las personas del valle superior (llamado Hanan Cusco). Esta geografía de la ciudad posicionaba a su gente tanto socialmente y geográficamente como históricamente distintos.⁴⁵ Dice: «cuando los habitantes del Cusco Alto miraban hacia abajo de la montaña también estaban mirando hacia «atrás» como si nos refiriésemos al tiempo». Entonces, de acuerdo con este argumento de los incas, *otras personas* frecuentemente eran de *otros tiempos*.

42 Peter Gose, «The Past is a Lower Moiety: Diarchy, History, and Divine Kingship in the Inka Empire», *History and Anthropology* 9 (1996): 383-414, y Urton, *The History of a Myth: Pacariqtambo and the Origin of the Inkas*.

43 Bernabé de Cobo, *Historia del nuevo mundo*, 107.

44 Brian S. Bauer, *Ancient Cuzco: Heartland of the Inca* (Austin University of Texas Press, 2004); Gose, «The Past is a Lower Moiety» y Urton, *The History of a Myth: Pacariqtambo and the Origin of the Inkas*.

45 Gose, «The Past is a Lower Moiety», 405. Hay muchas referencias en las que el lugar del otro se ve como *el lugar del pasado*. Es posible que la distinción entre áreas y personas *de arriba* y *de abajo* sea una réplica de la conceptualización andina de originarios y forasteros, a menudo englobado con los términos «huari» y «llacuz». Aunque algunos académicos señalan que esos términos tienen raíces andinas profundas (por ejemplo, Gose), la evidencia respecto a sus usos es limitada. Ver también Duviols, *Cultura andina y represión*.

Esta dicotomía superior e inferior (o tal vez urbana y periférica) no es exclusiva de la capital inca y es común en muchas capitales y otras ciudades cuyos habitantes ven a la gente del campo en términos metafóricos y contruados como *atrasadas* o *primitivas*.⁴⁶ Si seguimos la tesis de Gose, los incas ofrecen un ejemplo de cómo una distinción social entre centro y periferia (o presente y pasado) no es una mera metáfora sino un principio organizativo. Sin embargo, hay poca evidencia que respalde esta tesis, en parte porque pocos académicos han examinado *cómo* el paisaje del Cusco podría invocar perspectivas sobre el pasado y *cómo* las personas que vivían en distintas zonas de Cusco pueden haber conocido diferentes pasados o percibido el pasado de diferentes maneras.⁴⁷

El trabajo de lingüistas y antropólogos proporciona algunas formas de pensar acerca de la relación entre el paisaje y el pasado andino. Ellos han registrado mecanismos gramaticales mediante los cuales los hablantes de quechua describen y ponen en evidencia sus historias, distinguiendo entre lo que podría llamarse conocimiento experiencial y orientaciones del pasado profundo.⁴⁸ En particular, los lingüistas han notado que en quechua los tiempos gramaticales y los sufijos probatorios a menudo están íntimamente relacionados con experiencias del paisaje.⁴⁹ Si un hablante de quechua se refiere a un evento que él o ella ha vivido (en carne propia), usará una construcción gramatical particular (*-spa*) y llamará lugares familiares con sus nombres propios. Pero si se refiere a un evento distante o no vivido (en carne propia) (algo que un occidental podría llamar *realidad mítica*), entonces el hablante usará otro tiempo probatorio (*-sqa*) y se referirá a lugares vagos

46 Raymond Williams, *The Country and the City* (Oxford: Oxford University Press, 1973).

47 Guillermo Salas Carreño, *Lugares parientes. Comida y cohabitación en la emergencia de mundos andinos* (Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2018).

48 Allen, *Foxboy: Intimacy and Aesthetics in Andean Stories*; Faller Martina, «The Deictic Core of Non-Experienced Past in Cuzco Quechua», *Journal of Semantics* 21 (2004): 45-85; Howard-Malverde, «Spinning a Yarn: Landscape, Memory, and Discourse Structure in Quechua Narratives»; Mannheim y Van Vleet, «The Dialogics of Southern Quechua Narrative».

49 Mannheim y Van Vleet, «The Dialogics of Southern Quechua Narrative», 335.

o distantes.⁵⁰ Catherine Allen notó que tiene sentido para su colega Alcides, un residente del pueblo de Sonqo cerca de Cusco, hablar de ir al pasado en términos de ir a un lugar distante. Alcides dice: «Déjame contarte de mi caminata por la loma (*loma purisqayta*), [...] me encontré un *Wayna Pascual*». ⁵¹ Según Allen, en esta frase Alcides usa un lugar vago (loma) y un marcador no experiencial (*-sqa*) para referirse al «Pascual», un zorro *mítico* que existe en otro mundo. Ella aclara que estaba en un tiempo o mundo diferente, y después le dice: «Estaba ahí en el Tiempo del Zorro (*Atuq Timpunpi*)». ⁵² En su movimiento Alcides conoce un pasado y sus seres. Similarmente, la lingüista Rosaleen Howard-Malverde (2002) encontró que hablantes de quechua pueden legítimamente referirse a un evento de un pasado distante (sin los marcadores probatorios) si este hablante ha visto y estado *en el lugar donde* ocurrieron esos eventos. ⁵³

A partir de estas ideas, podemos comenzar a investigar los diferentes pasados que se habitan en las vistas y los sitios del Cusco antiguo. Lo que sigue es una investigación piloto que intenta ofrecer una mirada diferente sobre un antiguo rompecabezas: el sistema de los ceques de Cusco.

50 Los marcadores probatorios son comunes en muchos idiomas. Ver: Alexandra Y. Aikhenvald, «Evidentiality: Problems and Challenges», en *Linguistics Today: Facing a Greater Challenge*, editado por Piet van Sterkenbourg (Amsterdam: John Benjamins, 2004): 1-29; Alexandra Y. Aikhenvald, «Information Source and Evidentiality: What Can We Conclude?», *Rivista di Linguistica* 19 (2007): 207-227; Franz Boas, «Language» en *General Anthropology*, editado por Franz Boas (Boston y New York: D.C. Heath, 1938): 124-145; Roman Jakobson, *Shifters, Verbal Categories, and the Russian Verb* (Cambridge: Harvard University Press, 1957) y Brian D. Joseph, «Evidentials: Summation, questions, prospects», en *Studies in Evidentiality*, editado por Alexandra Y. Aikhenvald y R. M. W. Dixon (Amsterdam: John Benjamins, 2003): 307-327. Lo que resulta interesante, aunque no sucede solamente en el quechua, es cómo estos tiempos están anclados en la tierra.

51 Allen, *Foxboy: Intimacy and Aesthetics in Andean Stories*, 44.

52 Allen, *Foxboy: Intimacy and Aesthetics in Andean Stories*, 44.

53 Mannheim y Van Vleet, «The Dialogics of Southern Quechua Narrative».

LUGARES Y PASADOS DISTANTES

El Cusco de los incas era un extenso paisaje urbano. La ciudad eran una gran red de asentamientos fundamentalmente distintos de las zonas urbanas concentradas de Mesoamérica o Mesopotamia. En el valle, diferencias arquitectónicas y divisiones de la tierra marcaron las áreas internas y externas de la ciudad, creando distinciones y fronteras sociales entre los incas, las personas de bajo estatus y la plebe.⁵⁴

Este paisaje del Cusco fue en parte fraccionado y conceptualizado a través de una constelación de por lo menos 328 lugares sagrados (huacas) que se organizaron en 41 o 42 líneas (*ceques*) que irradiaban desde el centro hacia la periferia del valle. Estas líneas de *ceques* no siempre eran visibles en la superficie de la tierra. Entonces, el término *ceque* se ha referido ya sea a la ruta desde una huaca a las siguientes o a la línea desde el centro hasta una de las huacas más lejanas en un *ceque*.⁵⁵ La organización de éstos corresponde a la división del territorio inca en catorce *ceques* en el cuarto *suyu*, o región, llamado Cuntisuyu. Las otras tres regiones, o *suyus* (Chinchaysuyu, Antisuyu y Collasuyu) tenían nueve líneas (*ceques*) cada una. No se sabe por qué los incas crearon diferentes números de *ceques* en cada *suyu*. Algunas de las huacas principales, como Huanacauri, eran retenedores especializados; la mayoría de las huacas en los *suyu* de Cusco habrían sido atendidas y alimentadas por las personas que vivían en las comunidades locales. Descripciones del sistema se imprimieron por primera vez en 1653 por el padre jesuita Bernabé Cobo, quién probablemente copió la información de una investigación de 1559 del licenciado Juan Polo Ondegardo.⁵⁶ Además, los

54 Bauer, *Ancient Cuzco: Heartland of the Inca*; Ian S. Farrington, *Cuzco: Urbanism and Archaeology in the Inka World*, Ancient Cities of the New World Series (Gainesville: University Press of Florida, 2013); John H. Rowe, «What Kind of a Settlement was Inca Cuzco?» *Ñawpa Pacha* 5 (1967): 59-76; Rowe, «La constitución Inca del Cusco»; Zuidema, *Inca Civilization in Cuzco*.

55 Brian S. Bauer, *El espacio sagrado de los incas: el sistema de ceques del Cusco* (Cusco: Centro Bartolomé de las Casas, 2016); Tom Zuidema, *El calendario inca: tiempo y espacio en la organización ritual del Cusco, la idea del pasado* (Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2010).

56 Bauer, *The Sacred Landscape of the Inca: The Cuzco Ceque System*.

datos de Polo probablemente se basaban en información de los especialistas en contabilidad de los incas (*khipucamayoc*) quienes eran algunas de las únicas personas que sabían todos los detalles sobre los *ceques* y las huacas del Cusco o su *suyu*.⁵⁷

Historiadores y arqueólogos han debatido el significado de la información registrada por Polo y Cobo. Todos estos especialistas coinciden en que proporciona un relato detallado de un paisaje cultural andino y sus distinciones sociales y espaciales.⁵⁸ Pero el debate se centra principalmente en las interpretaciones del sistema de *ceques* por el antropólogo Zuidema, quien explicó los *ceques* como un calendario.⁵⁹ Para Zuidema, los incas entendían la función de los pueblos constituyentes de su capital haciendo referencia a sus posiciones en el paisaje como entradas abstractas en una gran *computadora* de conocimiento social.⁶⁰ También, según Zuidema, el sistema ofrecía tres tipos de medición temporal: un calendario solar de doce meses, un calendario de las fases de la luna, y un calendario sideral que se conocía siguiendo los movimientos de la luna a través de las posiciones de las estrellas como las Pléyades. Esta interpretación es complicada y, como el autor admitió,⁶¹ no siempre consistente. Pero sus suposiciones esenciales eran: (1) en muchos casos, un *ceque* manifiesta una línea a un punto visible del horizonte, permitiendo observaciones astronómicas; (2) cada huaca representa una fecha; y (3) el sistema, basado en estructuras cognitivas andinas, no ha cambiado de manera significativa. Entonces, para Zuidema, las huacas dentro del

57 Urton, *Inka History in Knots: Reading Khipus as Primary Sources*.

58 Para un resumen, ver: Bauer, *The Sacred Landscape of the Inca: The Cuzco Ceque System*; Bauer, *El espacio sagrado de los incas: el sistema de ceques del Cusco*; John H. Rowe, «An Account of the Shrines of Ancient Cuzco», *Ñawpa Pacha* 17 (1979): 2-80; Zuidema, *Inca Civilization in Cuzco*.

59 Tom Zuidema, *The Ceque System of Cuzco: The Social Organization of the Capital of the Inca* (Leiden: E.J. Brill, 1964); Zuidema, *Inca Civilization in Cuzco* y Zuidema, *El calendario inca: tiempo y espacio en la organización ritual del Cusco, la idea del pasado*.

60 Tom Zuidema, «El sistema de ceques como computadora», en *Lenguajes visuales de los Incas*, editado por Paola González Carvajal y Tamara Bray (Oxford: Archaeopress, British Archaeological Reports International Series 1848, 2008), 103-110.

61 Zuidema, «The Inca Calendar».

sistema eran representaciones de conceptos abstractos y marcadores de procesos astronómicos. Las posiciones de las huacas se derivaron (o impusieron) de las direcciones de los *ceques*.⁶²

Este modelo ha recibido muchas críticas. Investigadores que tienen una perspectiva más historicista que Zuidema argumentan que el sistema de ceques evolucionó y se transformó junto con los cambios en los gobernantes imperiales incas, y por lo tanto, sugieren que el sistema no podría ser un calendario inmutable.⁶³ Por otra parte, el único estudio empírico sistemático de huacas en Cusco⁶⁴ encontró que los *ceques* no parecen corresponderse con líneas rectas al horizonte. Los datos de este estudio sugieren una relación más complicada entre *ceques* y

62 Los estudios, como escribió el astrónomo Anthony Aveni, no estaban orientados hacia la búsqueda de un único uso del sistema, descrito en términos positivistas, sino pensando en las diferentes maneras en que se podría almacenar y transmitir el conocimiento complejo: a través de las cosas materiales, los picos, y los cuerpos celestes. Aveni y Zuidema descubrieron que había especialistas incas que conocían con precisión las alineaciones de los eventos celestes, como los solsticios o el sol cenital y el anticenital, y a la luz de ese saber ajustaron sus actividades agrícolas y demás. No obstante, el trabajo de Zuidema a menudo se ha interpretado como si propusiera un solo modelo del sistema de los ceques como si fuera una computadora o un reloj, de hecho, esto tiene que ver con sus escritos posteriores en los que afirma que el sistema era como un sistema de calendario o uno que todos habrían conocido. Sin embargo, los argumentos académicos sobre esta interpretación de un sistema fijo parecen haber excluido muchos de los otros hallazgos de Aveni y Zuidema con respecto a los diferentes usos del sistema por diferentes personas. Ver: Anthony Aveni, «Horizon Astronomy in Incaic Cuzco», en *Archaeoastronomy in the Americas*, editado por Ray A. Williamson (Los Altos, California: Ballena Press, 1982): 305-318; Anthony Aveni, «Understanding Time, Space, and Social Organization in the Inca Ceque System of Cuzco», en *The Measure and Meaning of Time in Mesoamerica and the Andes*, editado por Anthony Aveni (Washington DC: Dumbarton Oaks, 2015), 105-118 y Anthony Aveni y Gary Urton, *Ethnoastronomy and Archaeoastronomy in the American Tropics*. Annals of the New York Academy of Sciences, Book 385 (New York: New York Academy of Sciences, 1982).

63 Rowe, «An Account of the Shrines of Ancient Cuzco».

64 Bauer, *The Sacred Landscape of the Inca: The Cuzco Ceque*. Ver también Kerstin Nowack, *Ceque and More: A Critical Assessment of R. Tom Zuidema's Studies of the Inca* (Bonn: Bonner Amerikanistische Studien, 1998) y Mariusz S. Ziolkowski, *La guerra de los wawqis: los objetivos y los mecanismos de la rivalidad de la élite inka, siglos XV-XVI* (Arequipa: Abya-Yala, 1997).

huacas —es decir, la línea de visión hacia el horizonte no necesariamente determinó la ubicación de las huacas y, por lo tanto, las vías y las ubicaciones de las huacas mismas podrían ser también importantes para la función del sistema— (figura 5). Un debate agitado con respecto a esas líneas se desarrolló entre estos distintos bandos: unos académicos sostenían que las líneas habían sido rectas y concluían que esto significaba que habían estado alineadas con eventos celestes. Otros insistían que las líneas eran torcidas, lo que les sugería que ellas no solo habían sido fijadas con respecto a las estrellas y el sol, sino creadas por personas a lo largo del tiempo. Otros más llegaron a comentar que era poca la diferencia entre una postura y la otra porque uno ciertamente puede andar un camino serpenteante mientras se imagina un único punto final. El debate cesó gracias al aburrimiento mutuo.

Una lectura diferente de los documentos sobre los *ceques* podría sugerir que algunas huacas de Cusco no eran solamente objetos que *representaban* medidas generales del tiempo, sino lugares que manifestaban y proporcionaban las bases de visiones diferentes del pasado. En los documentos sobre los *ceques*, la mayoría de las huacas de Cusco no están descritas como instancias de una clase *general* de seres, conceptos, o medidas —como los antropólogos lingüistas han demostrado recientemente—. La traducción de la palabra quechua *huaca* en una clase general como «templo» o «adoratorio» es inexacta y fue parte del proceso violento y abstracto de la colonización. Más bien, muchas huacas en el paisaje incaico, especialmente las que invocan la historia de este pueblo, eran conocidas por sus características particulares. Este argumento se vuelve más claro en términos empíricos basados en el documento de Cobo. En el momento de la colonización temprana (y su sistema de 328 huacas), había un total de 39 huacas (11.9%) que discutiblemente relataron una historia o pasado. Algunas de estas huacas se describen de acuerdo con sus *biografías personales* como seres que existieron en el pasado profundo pero que aún afectan el presente, como vimos en la cita sobre Huanacauri al comienzo del ensayo (12 huacas, 3.7% del sistema). Otras huacas se nombran como lugares que fueron personas que actuaron durante eventos históricos (tales como invasiones u otras crisis), como es el caso de los «*pururau-cas*», quienes fueron piedras que cobraron vida para defender la ciudad (18 huacas, 5.5% del sistema). Otros son lugares que incluyen personas específicas de la realeza o grupos sociales locales que fueron nombrados así por líderes locales o autóctonos (14 huacas, 4.3% del sistema).

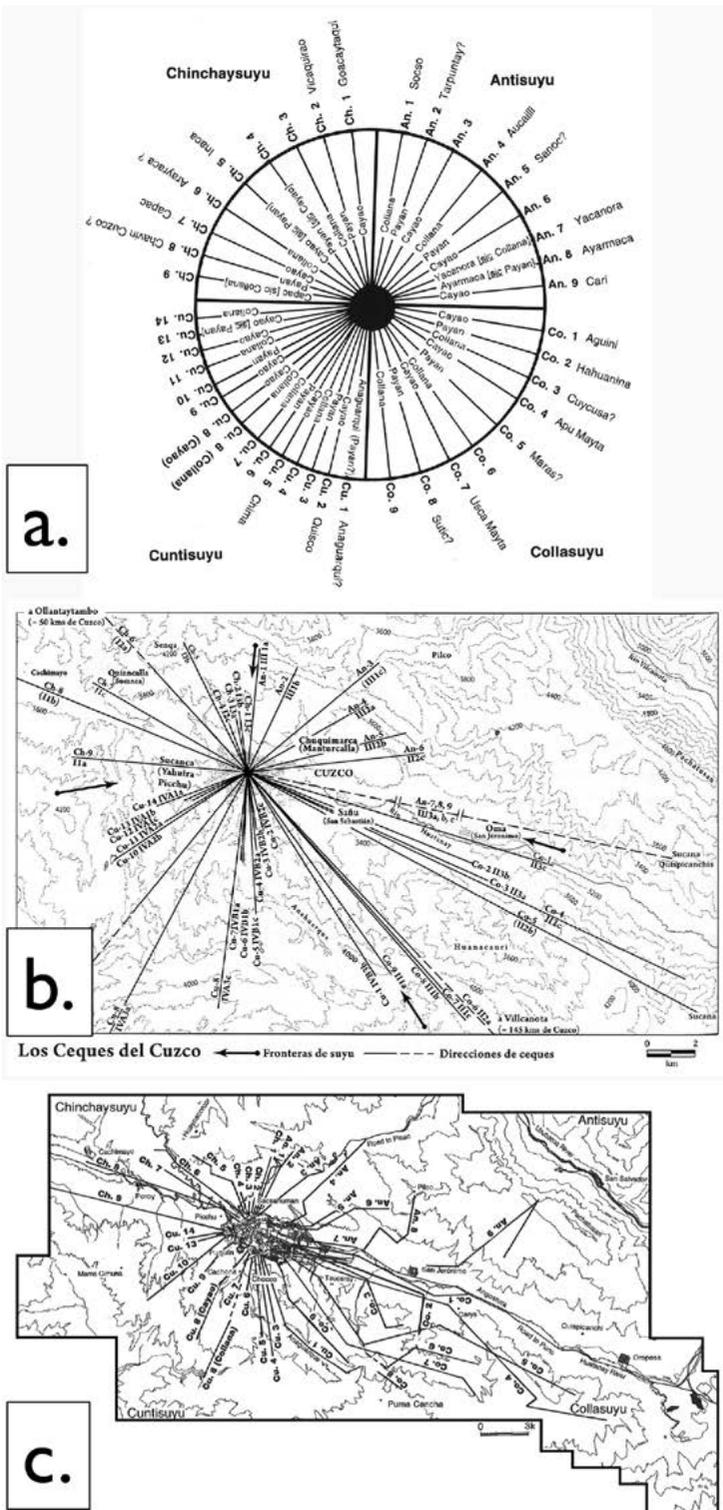


Figura 5. Tres representaciones del sistema de ceques en Cusco. Los diagramas (a) y (b) se reproducen de Zuidema (1964: 2 [ver también p. 9]) y Zuidema (1990) respectivamente; mientras que (c) se reproduce de Bauer (1998: figura 11-1, p. 158).

Hay evidencia de que los incas y sus súbditos no trataron estas *huacas históricas* como si fueran representaciones de fechas, medidas del tiempo, o meros artefactos. Muchas de estas huacas fueron alimentadas y festejadas como seres vivos. Se consideraba que ellas podrían afectar los asuntos sociales en el presente. En la cita inicial vimos que la piedra de Huanacauri era esencial para las victorias militares de los incas. Los incas tomaron una piedra de Huanacauri para luchar en el imperio norteño, y luego, durante el periodo colonial, esta piedra permaneció mucho tiempo en la casa del gobernante títere Paullu Inca donde sirvió para aprobar la iniciación de los niños.⁶⁵ Además, huacas como Huancauri poseían campos y tenían parientes (que eran otras huacas) en otras áreas del paisaje.⁶⁶ Por otro lado, las huacas en lugares como Huanacauri, Apuyavira, o Anahuarque eran esenciales para la confirmación de los jóvenes como gobernantes del mundo inca. Los hijos de la nobleza iban a estos lugares donde la huaca aprobaría su derecho a gobernar.⁶⁷ Finalmente, hay numerosos relatos de cómo los emperadores trataban a las huacas (por ejemplo, Catequil o Pachacamac) como si fueran autoridades iguales a los incas.⁶⁸ En resumen, estas huacas no eran solo objetos de

65 Cobo, *Historia del nuevo mundo*, 181.

66 Cobo, *Historia del nuevo mundo*, 173 y 179.

67 Sobre huacas y paisajes sagrados de los incas, ver: Marco Curatola Petrocchi y Mariusz S. Ziółkowski, *Adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo* (Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú y Instituto Francés de Estudios Andinos, 2018); *The Archaeology of Wak'as: Explorations of the Sacred in the Pre-Columbian Andes* (Boulder: University Press of Colorado, 2015), editado por Tamara L. Bray, especialmente el artículo de Zachary J. Chase, «What is a Wak'a? When is a Wak'a?», 75-126; Marco Petrocchi y Curatola Jan Szeminski, *El Inca y la Huaca: La religión del poder y el poder del religión en el mundo andino antiguo* (Lima: Fondo Editorial, Pontificia Universidad Católica del Perú y Instituto Francés de Estudios Andinos, 2016); Frank Meddens, Katie Willis, Collin McEwan y Nicholas Branch, *Inca Sacred Space: Landscape, Site and Symbol in the Andes* (London: Archetype Publications, 2014) y Félix Acuto, Claudia Amuedo, y Alejandro Ferrari, «Qué, cómo y quiénes comen a través de un ushnu? Historias de comensalidad en el ushnu de Guitián (Salta, Argentina)», *Revista Chilena de Antropología* 42 (2020): 146-168.

68 John Topic, «Final Reflections: Catequil as One Wak'a among Many», en *The Archaeology of Wak'as: Explorations of the Sacred in the Pre-Columbian Andes*, editado por Tamara L. Bray (Boulder: University Press of Colorado, 2015), 369-396.

conocimiento, a veces eran *sujetos de la historia*. No hay espacio suficiente para explicar este último punto en detalle. De todas maneras, se encuentra bien ilustrado en la arqueología de Félix Acuto y la etnografía de Marisol de la Cadena: muchas de las huacas y otros seres no-humanos, especialmente aquellas de las que se dice manifiestan a una persona en particular del pasado, se ven como actores en el despliegue de un drama y no solo como cifras de un pasado lejano.

Entonces, nuestro conocimiento sobre los incas aumentaría si nos preguntáramos si las huacas históricas proporcionaban o no los marcos para que la gente en Cusco conociera sus ideas del pasado y supiera cómo acceder a ellas. Dadas las descripciones en la lista presentada por Cobo, procedí a analizar las funciones y ubicaciones de las huacas en Cusco. Los registros en el documento de Cobo típicamente contienen: el nombre de cada *ceque* y su relación a una distinción de estatus (*collana*, *payan*, o *cayao*); el grupo de parentesco (*ayllu*) o institución responsable de cada *ceque*; el nombre de cada huaca; detalles sobre la huaca y su ubicación; el rol social de la huaca y una lista de *ofrendas* que se le hacían a cada huaca.⁶⁹ El documento no ofrece toda la información para cada huaca, pero todos los registros contienen detalles básicos como su ubicación en un *ceque* y su material.⁷⁰

Usé el documento de Cobo para crear categorías de huacas. Las categorías principales incluyen: material, función, ofrendas, y el propósito de las ofrendas. También hay códigos secundarios para cada uno de estos. Los códigos para la función corresponden al papel social de la huaca, es decir, están codificadas según los siguientes criterios: «antiguas», «evento»⁷¹ (esto se refiere a algo vivido por personas en la ciudad y sus familiares, como la derrota de las fuerzas

69 «Ofrenda» no es la mejor palabra para expresar el significado de todo lo que los andinos dejaban en las huacas. Estas *cosas* estaban destinadas a alimentar y cuidar a la huaca misma, que se veía como un ser y no solo un lugar para dejar ofrendas a dioses distantes.

70 La información en el documento puede variar, en particular, hay más información al comienzo de la transcripción que al final. Esto sugiere que el escriba que registró la información fue limitando las descripciones a medida que iba avanzando. A pesar de esto, el documento permite discernir algunos patrones básicos.

71 Los incas no distinguen entre «historia» y «mito» (Urton, *The History of a Myth: Pacariqtambo and the Origin of the Inkas*), es decir, no consideran *la historia* como si fuera verdadera y, en cambio, consideran *el mito* como si se tratara de una historia moralizante.

enemigas), «general» (un lugar donde uno deja ofrendas para otros lugares),⁷² «lugar real» (huacas de los nobles incas), correspondientes a grupos «no incaicos», a personas en piedra o a un «fiat real» (o sea, que una persona real la declara una huaca). Una huaca puede tener más de una función. Además, 173 de las 328 huacas en el sistema de *ceques* tienen alguna de estas funciones. Entre estas 173 huacas hay 116 que explícitamente se refieren a la mito-historia inca y éstas representan las siguientes categorías: antiguo, evento, no inca, la acción de uno de los primeros incas, personas reales y huacas hechas por un «fiat real». Dadas las descripciones en la lista proporcionada por Cobo, procedí a analizar las cuatro categorías de las huacas particulares que estaban explícitamente vinculadas al pasado o a una perspectiva del pasado, es decir, a las que eran percibidas como seres antiguos, o conmemoraban un evento histórico, o correspondían a un grupo no inca o autóctono, o encarnaban a los incas.⁷³

Para ilustrar el proceso de codificación, consideramos una huaca no inca (figura 6 y figura 7):

Tenía el camino de Antisuyu nueve ceques y en ellos setenta y ocho Guacas, por este orden. El primer Ceque se llamaba Collana, y estaba a cargo del ayllu de Zubzupanacayllu. [...] La cuarta [huaca] se decía Antuiturco: era una cueva grande que está en la quebrada abajo de Patallacta, de la cual tenían opinión que habían nacido los indios del pueblo de Goalla; el sacrificio era rociarla con sangre de llamas, que son los carneros de la tierra.⁷⁴

72 Un ejemplo es Aquasayua: «era guaca de gran veneración, y tenían por opinión que cualquiera cosa que le ofrecían la recibían todas las guacas». Cobo, *Historia del nuevo mundo*, 177.

73 Podría incluir a los *dioses* incaicos como el Sol, el Trueno, y Ticciviracocha. Sin embargo, estos *dioses* son discutiblemente atemporales y raramente atribuidos a un pasado definitivo o a un presente. Solo Ticciviracocha aparece en algunos cuentos moralizantes sobre los tiempos primordiales. Varios autores han notado que Viracocha se encuentra relacionado con el Sol. Aquí la incluyo en la categoría «antigua» para caracterizar las cuatro huacas nombradas por el dios Ticciviracocha, pero no la utilizo con las huacas que solo incluyen el nombre Viracocha, que también es un nombre que puede usarse generalmente (por ejemplo, cuando se llaman «viracochas» a los españoles).

74 Cobo, *Historia del nuevo mundo*, 175.

Codifiqué esto como —(a) Ceque: ant 1, huaca 4, collana; (b) Nombre: Antuiturco; (c) Material: cueva; (d) Función 1: no inca [Goalla]; (e) Función 2: no disponibles; (f) Descripción: «tenían opinión que habían nacido los indios del pueblo de Goalla»; (g) Ofrendas: carneros [sangre]; (h) Prácticas de ofrendas: derrame de sangre de llama.

A continuación, otro ejemplo:

El noveno y último Ceque de este dicho camino de Chinchaysuyu se llamaba Capac, y tenía doce Guacas. [...] La segunda era una casa pequeña que estaba en Piccho, heredad que ahora es de la Compañía de Jesús. En la cual mando Guayna-Capac que hiciesen sacrificio, porque solía dormir allí su madre Mama-Ocillo.⁷⁵

Este registro fue codificado así: (a) Ceque: chincha 9, huaca 2, capac; (b) Nombre: estaba en Piccho; (c) Material: edificio; (d) Función 1: realeza; (e) Función 2: establecido por fiat real; (f) Descripción: lugar donde la Inca Mama Ocillo dormía; (g) Ofrendas: no disponibles; (h) Prácticas: no disponibles.

Podríamos contrastar esto con un ejemplo de una huaca «antigua»:

La sexta Guaca era una piedra llamada Apuyavira, que estaba sobre el cerro de Piccho: tenían creído que era uno de aquellos que salieron de la tierra con Huanacauri [el ancestro de los incas], y que después de haber vivido mucho tiempo, se subió allí y se volvió piedra; a la cual iban a adorar todos los ayillos en la fiesta del Raymi.⁷⁶

Este registro aquí se codifica en términos de (a) Ceque: chincha 9, huaca 6, capac; (b) Nombre: Apuyavira; (c) Material: piedra; (d) Función 1: antiguo; (e) Función 2: origen mítico, raymi; (f) Descripción: ser que acompañó a Huanacuari [deidad de origen del mundo o del pasado distante]; (g) Ofrendas: no disponibles; (h) Prácticas de ofrendas: no disponibles.

En esta manera, la codificación encontró 14 huacas de la categoría «antigua», 19 de «eventos», 13 huacas no incaicas, 10 huacas que se dice que están ubicadas dentro del territorio de un grupo no inca, 43 huacas de las personas reales,

75 Cobo, *Historia del nuevo mundo*, 174.

76 Cobo, *Historia del nuevo mundo*, 15.



Figura 6. Las cuevas de Antiurqo. (Foto del autor).





Figura 7. A lo largo de los siglos, diferentes personas han pintado figuras en las paredes de estas cuevas en Antiurqo, un lugar lleno de recuerdos pero que ha tenido significados diferentes para personas distintas. (Foto del autor).

y 21 huacas que se decía que habían sido establecidas por incas específicos. Para ser claros, estos códigos son un marco para un ejercicio exploratorio y un intento de usar números y mapas para ver los patrones de una manera diferente más allá del análisis típico.

Usando estos códigos y habiendo caminado a muchas de estas huacas entre 2001 y el 2018, construí una base de datos en una Sistema de Información Geográfica (SIG). Agregué los puntos GPS de las prospecciones de Bauer (1998 y 2016) para localizar cada una de estas huacas en el espacio geográfico utilizando las coordenadas de latitud/longitud y un dato WGS1984. La prospección de Bauer ubicó 256 de 328 sitios con topónimos similares a los de las huacas en el documento de Cobo. Para el análisis estimé la ubicación de algunas otras,

es decir, cuando sabíamos la ubicación de las primeras o las últimas huacas en un *ceque*, estimamos la ubicación de una más en el medio o en los extremos de la secuencia (figura 8). El estudio consideró patrones amplios en la organización de las huacas, sin importar que algunos de estos puntos fueran solo apenas aproximados.

El análisis revela una distinción espacial entre las huacas asociadas a «eventos» y aquellas que encarnan personas «antiguas» (figuras 9-10). La mayoría (13/18) de las «antiguas» estaban ubicadas en áreas físicamente distantes del centro de la ciudad, a menudo cerca de o sobre los picos altos (muchas a una altitud de más de 3,700 metros y cuatro con una altitud de más de 4,000 metros). Además, podemos ver que las huacas asociadas con Huanacauri se distribuyen uniformemente en todo el paisaje, y en su mayoría se ubican en elevaciones altas cerca de los picos de las montañas. Más importante aún, casi todas (15/18) de las huacas «antiguas» están situadas en o cerca del final de un *ceque*, lo que indica que una persona que caminaba por la línea se encontraría con un ser «antiguo» hacia el final de su viaje. Estos datos sugieren una relación experiencial con estas huacas «antiguas», que estaban en lugares visibles y por lo tanto presentes en la vida cotidiana de los cusqueños, pero moraban en áreas a las que solo se podía acceder después de un esfuerzo considerable o después de pasar huacas que encarnaban personas y eventos más recientes (figura 8).⁷⁷ En contraste, el análisis muestra que muchas (14/19) de las huacas que marcaron un «evento» fueron localizadas en y cerca del centro de la ciudad (figuras 10-12). Este resultado también tiene implicaciones para el conocimiento experiencial del pasado en el tiempo de los incas. Los monumentos de los «eventos» enmarcarían la acción diaria inmediata adentro de la ciudad, mientras que las huacas «antiguas» se experimentaban durante tiempos especiales y fiestas, pues tenían el propósito de ser como guardianes y antepasados visibles de la ciudad.

77 Kosiba, «Tracing the Inca Past». Ver también: Darryl Wilkinson y Terrence N. D'Altroy, «The Past as Kin: Materiality and Time in Inka Landscapes», en *Constructions of Time and History in the Pre-Columbian Andes*, editado por Edward R. Swenson and Andrew P. Roddick (Boulder: University of Colorado Press, 2018), 107-132 y Terrence N. D'Altroy, «Killing Mummies: On Inka Epistemology and Imperial Power» en *Death Rituals and Social Order in the Ancient World: "Death Shall Have no Dominion"*, editado por Colin Renfrew, Michael Boyd, e Iain Morley (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), 404-422.

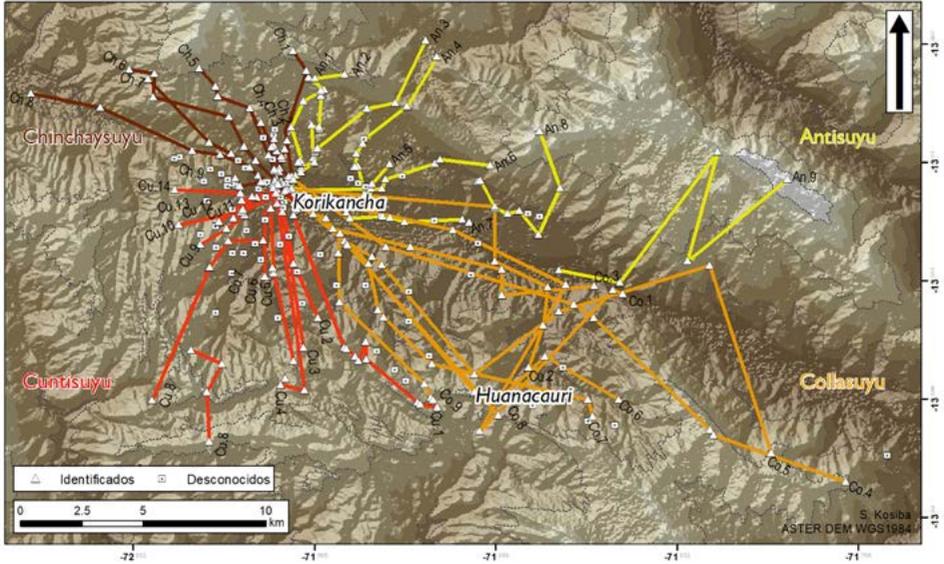


Figura 8. Ilustración SIG del sistema de los ceques en Cusco. Boceto digital de ubicaciones aproximadas que permite visualizar relaciones potenciales que de otro modo perderíamos al pensar solo en términos de las categorías calendricas. Las líneas en el mapa no corresponden a los caminos actuales, que probablemente serpenteaban en el suelo incluso cuando la gente tenía percepciones en línea recta de su destino. En el mapa, los triángulos corresponden a las huacas documentadas por las investigaciones de Bauer y los cuadrados son aquellas huacas cuyas ubicaciones son aproximadas.

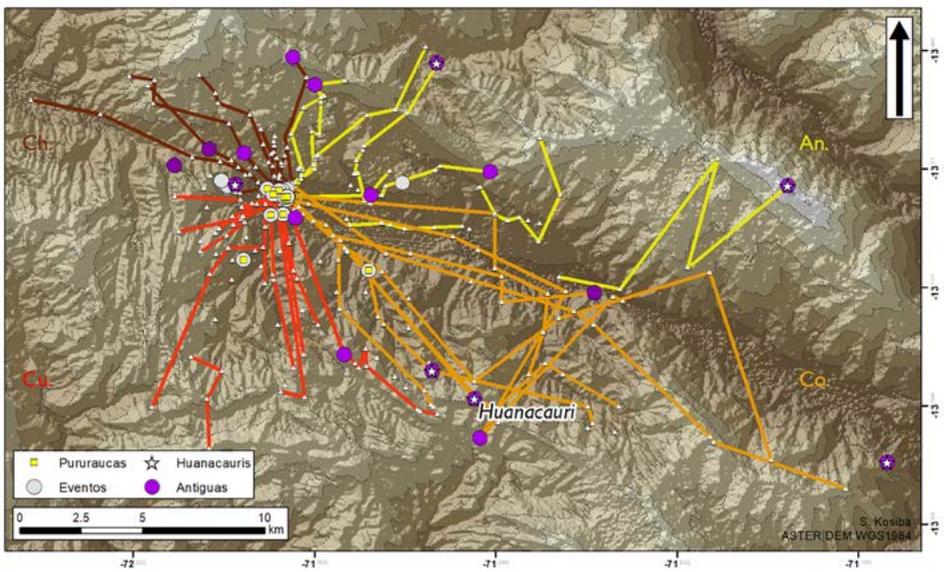


Figura 9. Una ilustración SIG del sistema de los ceques en Cusco. Las líneas en el mapa son aproximaciones y no corresponden a los caminos actuales, que probablemente serpenteaban en el suelo mientras las visiones y los pensamientos de las personas caminando sobre su punto final permanecían rectos. El mapa nos permite visualizar relaciones potenciales que de otro modo perderíamos al pensar en términos de categorías más amplias que un modelo que se concentra solo en calendricos.

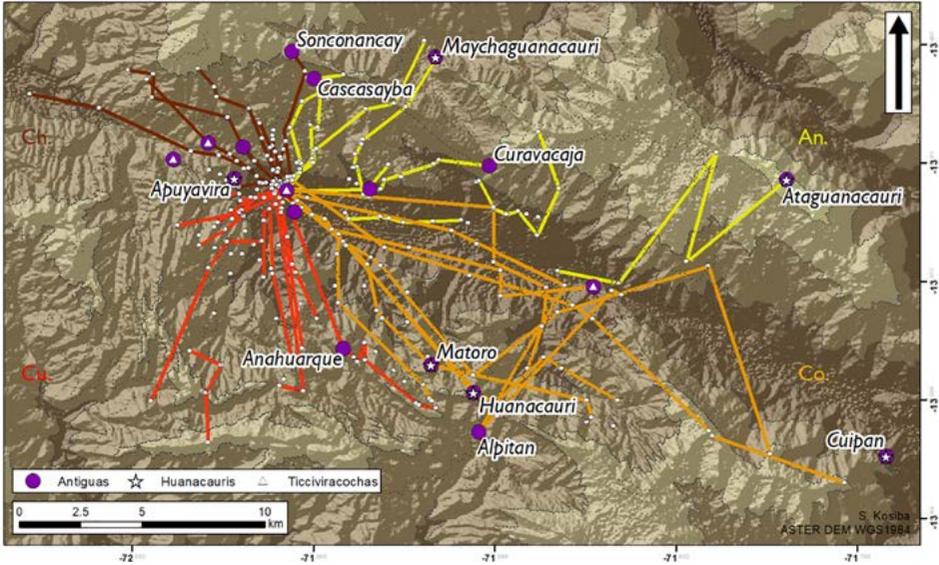


Figura 10. Otra representación SIG, que ilustra la distinción espacial entre las huacas de actores históricos más recientes (de menor altitud) y los que actuaron en tiempos más lejanos (de mayor altitud).



Figura 11. La vista de unas personas (nuestro equipo) caminando por uno de los queques, aquí acercándose a la huaca llamada Matoro en el documento original (Cobo 1964[1653]: 181), que ahora se conoce como Matawa (o Matagua), el lugar de residencia de los ancestrales Incas.

Esta distinción se vuelve más complicada cuando examinamos el patrón de las huacas asociadas con las «personas reales». Hay una mayor concentración de huacas reales en el área de Hanan Cusco (Chinchaysuyu y Antisuyu), lo que sugiere una diferencia en el conocimiento de las personas de este área y del área inferior (Hurin Cusco) de las figuras históricas del reino inca. Además, las huacas asociadas con los fundadores de Cusco como Manco Capac y sus parientes están en gran parte agrupadas en un área debajo del centro de la ciudad y a lo largo del camino al sur de Cusco (Pacariqtambo), que es donde se decía que estas personas habían surgido (Figuras 10-13). Sobre todo, estos datos indican que lugares o áreas distintas en el paisaje del Cusco antiguo correspondían a historias, percepciones o personas particulares.

Los datos también sugieren que las personas que caminaron las líneas de *ceque* habrían experimentado el paisaje y el pasado de maneras específicas. El pasado distante moraba en las áreas remotas de las altas llanuras y los picos. *Ceques* individuales que contienen huacas «antiguas» casi siempre tenían una secuencia de huacas en la cual los lugares que corresponden a «personas reales» o «eventos» preceden a los lugares que corresponden a los seres antiguos. Estos *ceques* dirigieron la atención de los caminantes desde el centro a la periferia y desde el presente hacia el pasado a través de monumentos huacas de personas más recientes, y luego, más adelante en la línea, a huacas que encarnaron seres antiguos. Este patrón es evidente en once de los catorce *ceques*⁷⁸ que contienen una huaca «antigua». Estos hallazgos se alinean con la etnografía de Allen,⁷⁹ que muestra que los habitantes contemporáneos de los Andes centrales se encuentran con seres ancestrales en los altiplanos, así como con los argumentos sobre cómo el cuento

78 Los *ceques* que contienen una secuencia en la cual la huaca «antigua» es la última en la línea o la última asociada a una persona histórica son: Antisuyu 2, 4, 6 y 9; Chinchaysuyu 1 y 6; Collasuyu 6 y 7; Cuntisuyu 1. Entonces, al caminar por uno de estos *ceques*, una persona puede encontrar una huaca «antigua» al final o hacia el final de la línea, después de pasar por otras huacas asociadas con la realeza o con eventos. En estas líneas, las únicas huacas, que tienen un rol como el mencionado en el documento de Cobo y que se encuentran más adelante en la línea —y, por lo tanto, están a mayor distancia del Cusco que las huacas «antiguas»— son las huacas del Sol (Chinchaysuyu 6) o las huacas «generales» (Collasuyu 1 y Cuntisuyu 1). Solo hay dos *ceques* con huacas asociadas a «eventos» que están más adelante en la línea que las huacas «antiguas».

79 Allen, *Foxboy: Intimacy and Aesthetics in Andean Stories*.



Figura 12. La vista del Cusco y su entorno desde el Apu Huanacuari muestra el camino que los jóvenes en la época inca tuvieron que ascender para obtener el título de «Inca». Mientras subían, pasaban por huacas de incas antiguos, luego huacas juntas a asentamientos abandonados, antes de llegar finalmente a las alturas de la montaña, donde habitaban seres míticos. (Foto del autor).



Figura 13. Una huaca de altura en Cusco que se asocia con un actor mítico de una época lejana, el Apu Pachatusan. La foto es desde la cima de la montaña, con vista al norte (Pisac-Pacaurtambo). Se puede ver un pequeño complejo y plataforma del período Inca, probablemente para hacer ofrendas a la huaca (gracias a Johan Reinhard por llamar mi atención a este sitio). (Foto del autor).

sobre la fundación de Cusco situaron a personas no incas en zonas alejadas de la ciudad (Figuras 13-14).⁸⁰

Los datos también revelan que, para los incas, ciertos tipos de materiales pueden haber denotado tipos particulares de historias. Esto sugiere diferencias en la forma en que las personas que caminaron los *ceques* habrían experimentado y percibido lugares del pasado. Por ejemplo, la mayoría (16/43, 37.2%) de las huacas de las personas reales son estructuras construidas que deberían haber sido alojadas y cuidadas. Esto sugiere que estas huacas pudieron haber sido experimentadas como cosas hechas en el presente. En contraste, la mayoría (9/14, 64.3%) de las «antiguas» huacas y los «eventos» (16/19, 84.2%) son piedras y solo pocas (6/43, 13.9%) de las huacas de «personas reales» son piedras. Esto sugiere que las piedras invocaban el pasado profundo.



Figura 14. Hemos encontrado que los lugares que se manifestaron en el tiempo profundo también se situaron a gran altura. La percepción que uno tiene de estos lugares se verá mitigada en parte por la experiencia de ascender a las alturas y visitar o comunicarse con otras huacas. Aquí la foto muestra el camino Inca a la provincia de Cuntisuyu, que se encuentra junto a un ceque y la zona de la huaca Yamarpukio (Cuntisuyu ceque 1, huaca 11), un manantial de agua dulce ubicado entre las principales huacas de Anahuarque y Huanacauri. (Foto del autor).

80 Se recomienda al lector consultar el libro de Alan Covey (2020) sobre la historia inca. Es su texto más reciente y está muy bien documentado, sirve para tratar muchos de estos temas.

Además, el análisis revela una diferenciación especial entre las ubicaciones de las huacas que correspondían al liderazgo inca en comparación con los jefes locales. Esto proporciona una pista de cómo las personas de diferentes niveles sociales pudieron haber visto el pasado de diferentes maneras. Por ejemplo, muchas huacas que los incas establecieron por «fiat real» están agrupadas en el distrito llamado Chinchaysuyu al norte de la ciudad de Cusco en el área de Hanan (Figuras 15-16). En la estructura social de Cusco, Chinchaysuyu estuvo sobre todo asociado con la nobleza inca —en los términos aplicados por Gose, era una de las mitades superiores del valle que se oponía a las mitades más bajas de Cuntisuyu y Collasuyu—. ⁸¹ Muchas de estas huacas de Chinchaysuyu no solo se forjaron a través del mandato de los incas, sino que también eran parte de los sistemas agrícolas (canales) que los incas construyeron mientras extendían Cusco. ⁸² Por lo tanto, estas huacas fueron literalmente los cimientos físicos de la ciudad actual y sus funciones cotidianas. Así que aquí tenemos evidencia de lo que dice Gose: que el territorio inferior estaba asociado con el pasado no inca. Estas huacas de Chinchaysuyu reflejan un doble sentido de autoridad: nacieron a través de las acciones de los incas y fueron así encarnaciones directas del poder del inca para invocar o movilizar los recursos de la tierra.

Es más, las ubicaciones de las huacas de Chinchaysuyu estaban en un claro contraste espacial con las huacas que fueron establecidas o veneradas por grupos no incaicos. Ellas estaban agrupadas en el área al sur de la ciudad llamada Cuntisuyu —la mitad baja de Hurin Cusco (Figuras 15-17). En esta área no se encuentra ninguna huaca de «fiat real» y solo una huaca que encarna una persona real. Estos datos sugieren que, en términos de sus huacas, este *suyu* estaba relacionado con gente no inca. Pero también, los datos muestran que las personas que vivían en este *suyu* del Hurin Cusco habrían encontrado y percibido un tipo de huacas que eran marcadamente diferentes a las de otros grupos. Para conocer su pasado, se habrían comunicado con o habrían alimentado los restos momificados de los líderes del grupo de parentesco, en lugar de las huacas que los

81 Bauer, *Ancient Cuzco: Heartland of the Inca*; y Zuidema, *Inca Civilization in Cuzco*; Gose, «The Past is a Lower Moiety».

82 Jeannette Sherbondy, «Water Ideology in Inca Ethnogenesis» en *Andean Cosmologies through Time: Persistence and Emergence*, editado por Robert V. H. Dover, Katharine E. Seibold, y John H. McDowel (Bloomington: Indiana University Press, 1992), 46-66.

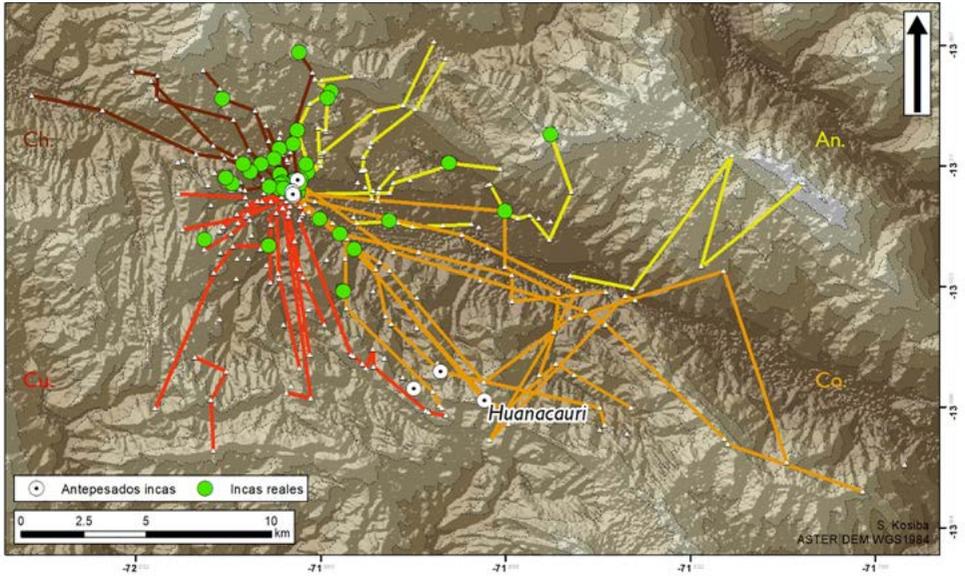


Figura 15. Una representación SIG, que ilustra la distinción espacial entre las huacas de los Incas reales y sus antepasados.

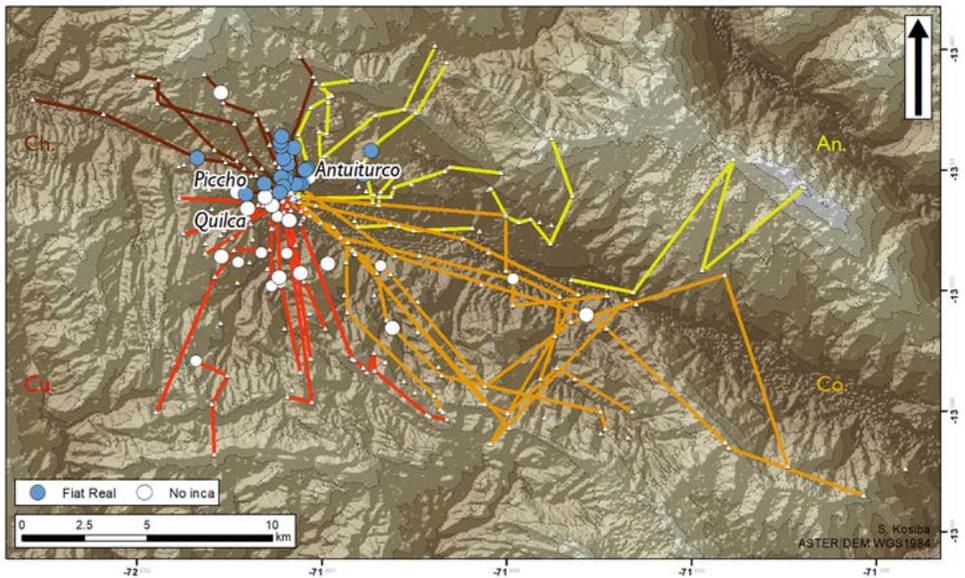


Figura 16. Una representación SIG, que ilustra la distinción espacial entre las huacas hecha por fiat real y las huacas de las personas que no eran incas.

gobernantes incas mandaban a instalar como sitios o manifestaciones de seres sagrados.

De nuevo, los datos sugieren qué tipos de materiales representaron o encarnaron perspectivas diferentes sobre la historia. En ese caso, la mayoría de las huacas de los grupos no incaicos eran tumbas (6/13; 46.2%) o cuevas (2/13; 15.4%) —lugares típicamente asociados con los muertos y la regeneración en los Andes—. También hay dos tumbas que más que probablemente estén vinculadas a grupos no incaicos, aunque no queda claro. Solo hay una tumba de un inca: Guamanguachanca, el hermano del emperador Huayna Capac. Esto sugiere diferentes maneras de venerar y comunicarse con huacas que corresponden a los muertos. Mientras que la realeza inca se reconocía a través de múltiples lugares, muchos de los cuales eran de piedra o edificios (Figuras 18-19), los grupos menores de la realeza o no incaicos estaban situados en lugares distintos y únicos, así como las tumbas.

Los datos llaman la atención sobre los materiales y los marcos de las personas que caminaban las líneas de *ceque* y cómo habrían experimentado las huacas y percibido la historia de Cusco (Figura 17). El lector debe recordar que estamos suponiendo que la gente de cada *suyu* local cuidaba las huacas de su área y éstas son las figuras del pasado que habrían conocido personalmente. Los datos sugieren que el sistema de los *ceques* se adhiere hasta cierto punto a un marco temporal en el cual el pasado profundo era distante y experimentado solamente a través de la visibilidad o el movimiento que atraviesa el paisaje histórico de la ciudad. Hay un marco general en el que seres ancestrales residen en la periferia, mientras que la historia más tangible de la ciudad se puede encontrar en su centro. Esto hace pensar que el paisaje era el vehículo a través del cual las personas indígenas del mundo andino llegaban a su pasado (Figura 17).

Para aclarar: estos datos complementan los estudios de Zuidema que anteriormente se concentraban en cómo el sistema de *ceques* se manifestó en un calendario que se podía leer desde el centro de Cusco. La interpretación de los *ceques* en términos de categorías temporales abstractas y mi orientación centrada en lugares y experiencias no son mutuamente excluyentes. Sin embargo, una perspectiva centrada en los lugares a menudo se pierde en las interpretaciones desde calendarios y conceptos abstractos. Los datos aquí solo proporcionan una nueva forma de ver un debate ya viejo, aumentando el conocimiento actual al resaltar cómo la gente podría haber experimentado el sistema al encontrarse con una huaca y la siguiente en un área específica de la ciudad.

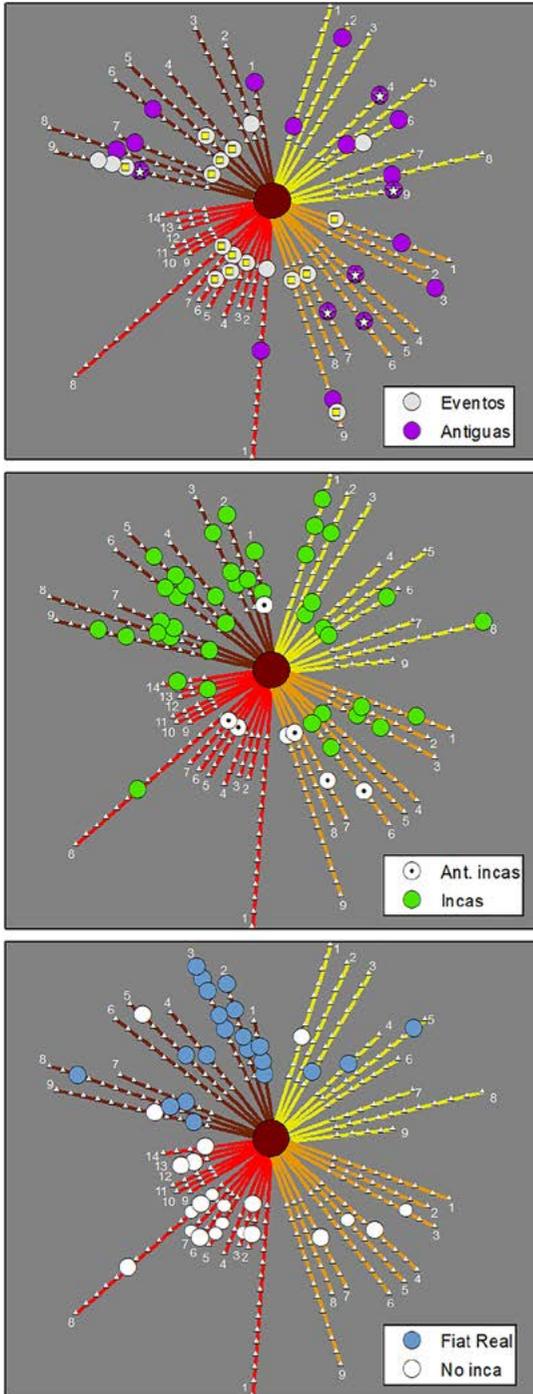


Figura 17. Diagramas que muestran algunas de las relaciones y patrones entre algunas de las huacas.



Figura 18. Muchas de las huacas del Cusco que fueron tan importantes para la población de la ciudad en los tiempos incas ahora están apiñadas y confinadas por una ciudad en constante crecimiento. (Foto del autor).

Por implicación, estos datos sugieren que las personas del Cusco podían saber y afirmar su pasado en parte gracias a su experiencia —atravesaban pasajes que los llevaban a seres ancestrales a los que cantaban, con los que se comunicaban y a los que proveían de comida y sustento—. Los seres ancestrales del Cusco se encontraban principalmente en los picos de las montañas que circundaban el centro de la ciudad —Anahuarque, Huanacauri, Picchu, y Pachatosan—. Entonces, la actividad física de ascender las montañas era similar a una transformación conceptual en la que uno se prepara para encarar personalmente a los seres del pasado. Además, la reproducción de huacas asociadas con seres antiguos (Huanacauri, Ticciviracocha), así como seres que defendieron la ciudad durante tiempos de crisis, sugiere que algunas percepciones generales del pasado eran importantes para todos los habitantes de Cusco, independientemente de su región o rango (Figura 20). No obstante, dentro de esta estructura había



Figura 19. La zona de las huacas de piedra tallada. Estos se encuentran a menudo en el área norte (Chinchaysuyu) del valle. (Foto del autor).

perspectivas diferentes sobre el pasado. Es decir, la evidencia señala que hay diversas visiones del pasado, especialmente con respecto a si uno veneraba las huacas en lugares como Cuntisuyu, donde los nombres y biografías de los indígenas locales continúan siendo cantados, o si una veneraba las huacas en lugares como Chinchaysuyu, que resaltaban a la realeza inca y sus acciones.

PERSPECTIVAS DEL PASADO

Según lo que propone esta publicación, los datos aquí revelan una orientación hacia la historia en la que *otros pasados* existieron en las montañas y rocas de un paisaje social. Vemos una forma de conocer el pasado a través de los lugares ancestrales *donde* estuvieron situados, en lugar de *cuando* ocurrieron los eventos.⁸³ Por lo tanto, no podemos esencializar un solo «pasado inca» más de lo que

83 Ver Laluk, «The Indivisibility of Land and Mind».

podemos escribir de un solo pasado «español» o «americano». Sin embargo, lo que podemos comenzar a apreciar en este caso son las reglas, marcos conceptuales, y los medios por los cuales los incas y otros podían conocer diferentes pasados.

Con esta consideración preliminar de los *ceques* de Cusco, vemos que para los incas y andinos antiguos el conocimiento de la historia se adquiría en el movimiento y las percepciones de la tierra. Las huacas, en sus secuencias o agrupaciones, anclaron y enmarcaron perspectivas del pasados recientes y míticos. No



Figura 20. Otra montaña llamada Huanacauri en Ollantaytambo, Cusco con ruinas visibles (probablemente de la era Inca) en su cima y hombro. (Foto del autor).

parece que el sistema de los *ceques* haya evocado sola una comprensión del pasado, como un calendario, ya que debido a las diferencias espaciales dentro de los *ceques*, algunas personas vieron el pasado en términos o a través de lentes que parecen marcadamente diferentes a los de los demás.

Entonces, ¿qué aprendemos del sistema de los ceques? Estos resultados preliminares muestran que los ceques no fueron solo un *sistema* o un ordenamiento de días o parcelas de tierra. Los lugares y las líneas de Cusco contenían diferentes historias, diferentes personas del pasado. Podríamos decir que el tropo del guerrero inca y su misión civilizadora que está en las crónicas tiene su par en la creación física de huacas a través de la talla de la piedra. El tropo o la realidad de las personas que vinieron antes de los incas parece concretarse en huacas que toman la forma de cuevas y tumbas. Esto, además de establecer una correlación arqueológica *ingenua* entre estas estructuras y estas fases de la historia, también brinda otra perspectiva sobre cómo las personas en Cusco, en el momento de la Conquista, llegaron a conocer el pasado de diferentes maneras y a través de figuras materiales. El siguiente paso en esta investigación sería documentar aún más las procesiones y las prácticas —caminar en el terreno, visualizar— con las cuales las personas se dedicaron a estos paisajes y a los pasados de las diferentes personas.

Este tipo de entendimiento emplazado del pasado no es exclusivo de los incas, como señalé en la introducción.⁸⁴ Pero el caso inca, con su enfoque en el paisaje y su ausencia de texto, destaca cómo determinados lugares pueden funcionar para subjetivizar a las personas y concretizar las diferencias sociales. Aunque todos en el Cusco de los incas reconocieron un pasado profundo en los términos de picos y huacas distantes, la gente en diferentes regiones conocía e interactuaba íntimamente con diferentes actores históricos, ya sea de los agentes imperiales incrustados en las piedras de Chinchaysuyu o de los líderes no incas contenidos dentro de las tumbas de Cuntisuyu.

Este estudio resalta las dificultades a las que se enfrentan los antropólogos y activistas indígenas cuando tratan de recuperar los puntos de vista del pasado de los nativos americanos o de descolonizar la arqueología. En este caso, por supuesto, la recuperación de una visión inca imperial del pasado debe reconocer, en primer lugar, que la realeza inca buscaba colonizar la conciencia histórica de los pueblos andinos a quienes subyugaban haciendo que la

84 Ver también Basso, *Wisdom Sits in Places*; Laluk, «The Indivisibility of Land and Mind»; Fred Myers, *Pintupi Country, Pintupi Self: Sentiment, Place, and Politics among Western Desert Aborigines* (Berkeley: University of California Press, 1986) y Pierre Nora, «Between Memory and History: Les lieux de mémoire», *Representations* 26 (1989): 7-24.

gente viera la historia en términos de una oposición diametral entre un tipo de existencia antes y después de los incas, una dicotomía entre bárbaros y civilización. Reconocer esta narrativa requiere un estudio de cómo el pueblo andino bajo los incas lo aprendió diferencialmente, lo movilizó, y lo percibió de manera que pudiera conocer y afirmar varias versiones de la historia. En resumen, si vamos a trabajar para recuperar la historia indígena que niega los términos colonizadores de la historiografía occidental, un paso valioso será reconocer las posibles diferencias políticas y sociales entre grupos nativos como el apache o el inca y luego darse cuenta de cuándo y cómo, para ciertas personas, ciertas visiones del pasado llegaron a ser importantes.

Para terminar, el título de este ensayo es una paráfrasis de la famosa frase de Marx (1852) de que «la tradición de todas las generaciones muertas pesa como una pesadilla en los cerebros de los vivos». El alemán original dice que la tradición *pesa como un Alpe (lastest wie ein Alp)* quizás jugando con un doble significado de la palabra *Alp* como una montaña y una especie de espíritu o demonio. Mi reformulación llama la atención sobre las montañas y las huacas que anclaron el tiempo en el mundo incaico, pero también a la pregunta ontológica que surge si consideramos desde una perspectiva nativa andina, y no marxista, que las *tradiciones* y *pasados* pueden derivar de seres ancestrales vivos (huacas, piedras) y no solo de *generaciones muertas*. Marx habría estado de acuerdo en que las personas físicamente muertas y sus objetivos todavía desempeñan un papel en el presente y sostengo que el caso inca proporciona un ejemplo particularmente destacado de cómo ocurre esto y cómo influye o afecta la política del pasado (figura 21).



Figura 21. Este ensayo está dedicado a la memoria de R. Tom Zuidema (a la izquierda, 1927-2016) y Colin McEwan (a la derecha, 1951-2020). La foto muestra a Colin McEwan brindando a Tom Zuidema durante su fiesta de jubilación (1993). En el 2017, Colin McEwan me inspiró y me influyó para llevar a cabo este estudio cuando yo era su compañero en Dumbarton Oaks. El estudio no hubiera sido posible si no fuera por el trabajo y las percepciones de su profesor R. Tom Zuidema. En 2015, tuve el gran placer de llegar a la cima de Huancauri con Tom. Hablamos sobre muchas de las ideas de este capítulo. (Foto del autor).

AGRADECIMIENTOS

Gracias a Felipe Rojas y la Universidad de los Andes por invitarme a hablar sobre estos temas en Bogotá. Este estudio fue influenciado por el trabajo de Brian S. Bauer, quien proporcionó puntos GPS de las huacas ubicadas durante sus estudios del valle de Cusco en la década de 1990. El profesor Bauer no solo brindó amablemente los puntos GPS para las huacas, también discutió conmigo las ideas acerca de los ceques e hizo algunos comentarios sobre las versiones de estos mapas. R. Tom Zuidema también contribuyó a este artículo. En 2015, en Pisac y Huanacauri conversamos sobre la necesidad de llevar a cabo nuevos estudios los ceques. Colin McEwan me habló con entusiasmo sobre este proyecto cuando yo era su compañero del Dumbarton Oaks Research Library (2017-2018), incluso me mostró su intento inicial de modelar el sistema de los ceques utilizando suministros de oficina como cinta adhesiva, pegatinas, y papel de colores. Espero que este estudio preliminar pueda aportar un poco al conocimiento

que se tiene sobre esta materia gracias a la vasta erudición de Bauer, Zuidema y McEwan. Me he inspirado en el trabajo de otros investigadores, especialmente Donato Amado, Ricardo Valderrama, Carmen Escalante, Catherine Allen, Marco Curatola Petrocchi, Jan Szeminski, Bruce Mannheim, Vicentina Galiano Blanco, Ambrosio Ariza, Mario Hermoza, Adrián Huarco, Leonardo Huaman, Markusa Quintasi, Leonardo Quispe y la gente de Kirkas. Adicionalmente, Zach Chase, Sarah Newman, Colin McEwan, Bruce Mannheim y Rebecca Bria leyeron versiones anteriores de este manuscrito y proporcionaron comentarios, al igual que los editores de este volumen y dos revisores anónimos. Agradezco a Dumbarton Oaks y El Albergue (Ollantaytambo) por brindarme espacios para sumergirme en este estudio de los ceques. Todos los errores son míos.

La pregunta “¿A quién le pertenecen los restos del pasado?” se hace con frecuencia y con diversos grados de intensidad emocional y urgencia política. Quienes la hacen asumen—a menudo implícitamente—que hay un acuerdo general no solo en cuanto a lo que ha sido el pasado, sino también en cuanto a cómo, dónde, y hasta cuándo perdura ese pasado en el presente. Este libro plantea una serie de preguntas más básica: ¿Qué es lo que ha sido el pasado en otros tiempos o lugares? ¿Dónde se han hallado los rastros del pasado? ¿Cómo se han entendido y manipulado los vínculos que atan, por ejemplo, las ruinas, los huesos, y otros vestigios materiales en el presente con tiempos remotos?

Otros pasados es una invitación a explorar algunas de las muchas y diversas formas en las que los humanos han entendido y construido sus propios pasados—y los de otros. El libro reúne ensayos de antropólogos, historiadores y arqueólogos que trabajan en momentos y lugares diversos para explorar la variabilidad de la conciencia histórica humana. Estos ensayos incitan preguntas sobre los límites de este tipo de investigación académica: ¿Será posible reconocer y estudiar temporalidades e historicidades entre comunidades cuyas nociones de ontología, causalidad y agencia difieren fundamentalmente de las actualmente dominantes? ¿Si es así, cómo? Y más importante aún: ¿será posible entablar un diálogo con esos sistemas de conocimiento?

