

2DA EDICIÓN

EL URBANISMO INKA DEL CUSCO

NUEVAS APORTACIONES



Municipalidad del Cusco
GERENCIA DE GESTIÓN DEL CENTRO HISTÓRICO



Smithsonian
National Museum of the American Indian



UNIVERSITAT
ROVIRA I VIRGILI
SETOPANT



ARQUEOLOGÍA Y ARQUITECTURA EN LA CAPITAL
DEL TAWANTINSUYU

DOCUMENTOS DE ARQUEOLOGÍA AMERICANA

1



CUSCO, PATRIMONIO CULTURAL DE LA HUMANIDAD



Municipalidad del Cusco
GERENCIA DE GESTIÓN DEL CENTRO HISTÓRICO



Smithsonian
National Museum of the American Indian



**UNIVERSITAT
ROVIRA I VIRGILI**
SETOPANT

EL URBANISMO INKA DEL CUSCO

NUEVAS APORTACIONES

ARQUEOLOGÍA Y ARQUITECTURA EN LA CAPITAL DEL TAWANTINSUYU

DIRECCIÓN CIENTÍFICA Y EDICIÓN

CRAYLA ALFARO

RAMIRO MATOS

JOSÉ ALEJANDRO BELTRÁN-CABALLERO

RICARDO MAR

TEXTOS, FOTOGRAFÍAS, DIBUJOS, APORTACIONES Y EQUIPO DE TRABAJO

Crayla Alfaro, Hugo Álvarez Trujillo, Donato Amado, Ariadna Baulenas,
José Alejandro Beltrán-Caballero, Carlos Casapino, Luis Cuba, Samantha Ghayour, Alex Renato González,
Ferrán Gris, José Javier Guidi Sánchez, Ricardo Mar, Ramiro Matos, María Eugenia Muñiz,
Fernando Palma, Igor Parra, René Pilco, Marta Puértolas, José Carlos Ramírez Prada,
Joaquín Ruiz de Arbulo, David Vivó, Daniel Zapater

Municipalidad del Cusco
NMAI-Smithsonian Institution
Universitat Rovira i Virgili

CUSCO-WASHINGTON-TARRAGONA

2014

EL URBANISMO INKA DEL CUSCO. NUEVAS APORTACIONES

© Municipalidad del Cusco (Primera Edición)

© Universitat Rovira i Virgili (Serie **Documentos de Arqueología Americana**)

© De fotografías, dibujos y textos, sus autores.

Todos los derechos reservados

All rights reserved

Primera edición: diciembre 2014

Segunda edición: abril 2015

Edición Científica:

Arq. Crayla Alfaro

Dr. Ramiro Matos

Dr. Arq. José Alejandro Beltrán-Caballero

Dr. Arq. Ricardo Mar

Coordinación y Gestión Editorial:

Dr. Arq. Ricardo Mar

Dr. Arq. José Alejandro Beltrán-Caballero

Arq. Crayla Alfaro

Arte Gráfico:

ACD PROYECTOS (Barcelona)

Impresión:

Grafic Rapid

ISBN-13 978-84-606-6504-5

Depósito legal: B-9406-2015

INDICE

PRESENTACIÓN

INTRODUCCIÓN

ESTRATEGIAS DE GESTIÓN DEL CENTRO HISTÓRICO DEL CUSCO 1

Crayla Alfaro

I. LA IMAGEN DEL CUSCO INKA EN LA HISTORIA. POSIBILIDADES Y LÍMITES
EN LA RECONSTRUCCIÓN DE LA CAPITAL DEL TAWANTINSUYU 5

Crayla Alfaro, Ramiro Matos, José Alejandro Beltrán–Caballero y Ricardo Mar

II. TERRITORIO Y CIUDAD EN EL CUSCO INKA

LA CONSTRUCCIÓN DEL PAISAJE INKA EN EL VALLE DEL WATANAY 23

José Alejandro Beltrán–Caballero, Ricardo Mar

III. LOS CAMINOS DEL INKA: EL QHAPAQ ÑAN

INTRODUCCIÓN 57

Ramiro Matos, José Alejandro Beltrán–Caballero

LOS CAMINOS DEL INKA EN EL VALLE DEL CUSCO 61

Donato Amado Gonzales

IV. EL URBANISMO INKA DEL CUSCO. NUEVAS APORTACIONES 71

Ricardo Mar, José Alejandro Beltrán–Caballero

V. EL CUSCO ESTÁ DE FIESTA

CELEBRACIONES RITUALES DEL INKANATO EN EL ESPACIO DE LA CIUDAD 131

Ariadna Baulenas

VI. EL CAMINO RITUAL DEL INTI RAYMI

AWKAYPATA Y LA IMAGEN DEL INKA EN LA FIESTAS 141

Donato Amado Gonzales

BIBLIOGRAFÍA 151



PRESENTACIÓN

La reconstrucción de la traza urbana del Cusco como capital y centro del Tawantinsuyu, es en muchos aspectos una tarea arqueológica todavía pendiente, a pesar de los importantes estudios realizados hasta ahora. No existe consenso sobre la forma que tenía la antigua ciudad y en consecuencia, las imágenes de los espacios inkas incluidas en ediciones populares, libros de divulgación y guías para turistas son incompletas y a veces distorsionadas. La percepción que tiene el público general, sean los propios cusqueños o los turistas que visitan la ciudad, es un conjunto de fragmentos discontinuos de muros, unas veces incorporados a las fachadas de los edificios coloniales o republicanos y otras “flotando” como apéndices inconexos en las terrazas que sostienen buena parte de la Ciudad Histórica.

Esta afirmación podría parecer excesivamente arriesgada, si tenemos en cuenta la tradición y seriedad de los estudios etnohistóricos de los últimos cien años; estos han revisado exhaustivamente las crónicas del periodo colonial y los documentos de archivo que dan cuenta de la vida en la ciudad después de la conquista española. Autores como Max Uhle, John Rowe, Manuel Chávez Ballón, Tom Ziudema, Jorge Flores Ochoa, Víctor Angles Vargas, Gary Urton y Brian Bauer, entre otros muchos, han realizado trabajos excelentes. Sin embargo, los estudios del trazado urbanístico han sido escasos. Han pasado 33 años desde la exhaustiva catalogación de los muros inkas de la ciudad que realizó el equipo dirigido por Santiago Agurto Calvo (Proyecto PER-39). Este proyecto serviría de apoyo para la inclusión de Cusco en la Lista de la UNESCO como Ciudad Patrimonio de la Humanidad y sus conclusiones fueron publicadas en 1980 (Agurto 1980). Quince años más tarde, el Centro Guamán Poma realizó un nuevo inventario dirigido esta vez por Mónica Paredes (Paredes 1999).

En este sentido, a lo largo de los años 2012-2014, la Subgerencia de Gestión del Centro Histórico de la Municipalidad del Cusco, el National Museum of the American Indian (NMAI-Smithsonian Institution, Washington) y el Seminario de Topografía Antigua de la Universidad Rovira i Virgili (SETOPANT-URV, Tarragona-España) han cooperado en un proyecto científico que pretende contribuir a paliar dicha situación. Tres instituciones diferentes, Municipalidad, Museo y Universidad, procedentes de países distintos, han movilizado sus esfuerzos con un mismo objetivo: conocer mejor el mayor centro

Figura 1. Maquetas inkas de edificios en el Museo Inka del Cusco (Foto R.Mar)

En el museo Inka del Cusco se conserva una extraordinaria colección de 14 piezas, en su mayoría de origen inka, con la representación plástica de antiguos edificios. Tres de las piezas pueden ser asociadas con los edificios que cubrían la zona superior central de Saqsaywaman. A pesar de su reducido tamaño, incluyen numerosos detalles arquitectónicos que pueden ser asociados con los restos arqueológicos (ver más adelante las figuras 80 y 81)

urbano de toda Sudamérica antes de la llegada de los europeos. La Municipalidad del Cusco movida obviamente por el valor histórico y patrimonial de su pasado inka, el NMAI por su preocupación hacia las manifestaciones de todas las culturas indígenas americanas, con independencia de su ubicación geográfica, y el SETOPANT-URV impulsado por establecer lazos científicos e intercambiar experiencias entre Europa y América en el estudio arqueológico de las ciudades históricas.

Nuestra base de operaciones en las campañas de trabajo de 2012 y 2013 fue la sede de la Subgerencia en el centro municipal de Pumacurco (Cusco). La campaña de 2012 contó además con el apoyo del Dr. Alexei Vranich responsable del proyecto científico del Instituto Cotsen (UCLA) y sus colaboradores Kevin Floerke, Thomas Hardy y Stephen Berquist. En este sentido, queremos destacar la positiva confluencia que se ha producido entre proyectos de instituciones diferentes, pero con objetivos científicos similares. Por nuestra parte, en agosto de 2013, J.A. Beltrán-Caballero presentó los primeros resultados del grupo en la reunión anual de la Academia Panamericana de Ingeniería en Medellín (Colombia). Cuatro meses más tarde (noviembre 2013), el simposio científico organizado por el NMAI "*Engineering the Inka Empire: A Symposium on Sustainability and Ancient Technologies*", nos permitió presentar públicamente los trabajos conjuntos y reunirnos, esta vez en Washington, para avanzar en el debate científico. Finalmente, en abril de 2014, un nuevo *workshop*, celebrado esta vez entre Tarragona (URV) y Barcelona (con el apoyo del Museu de les Cultures del Món) sirvió para dar un paso adelante y acordar la publicación de este primer volumen. Aquí se recogen cuatro aspectos complementarios del urbanismo del antiguo Cusco para los que estamos en condiciones de realizar una aportación científica madura.

El SETOPANT-URV presenta, por una parte, la reconstrucción del paisaje inka del valle del Cusco a partir de la interpretación de las aerofotografías de baja cota realizadas en 1956, y por otra, una aproximación al urbanismo de la llamada "Ciudad del Puma" desde la arqueología de la arquitectura, con particular atención al conjunto de Saqsaywaman. Ambos trabajos resultan del precedente programa de cooperación entre la URV y la Universidad Nacional San Antonio Abad del Cusco (UNSAAC) desarrollado entre 2010-2011 y financiado por la Agencia Española de Cooperación y Internacional para el Desarrollo (AECID). Este proyecto nació gracias al profesor José Carlos Ramírez Prada, cuyo profundo conocimiento geológico de la formación del valle del Cusco y su capacidad para analizar y comprender los procesos

medioambientales que afectan a la conservación de los materiales líticos inkas han significado durante estos años una aportación permanente a la investigación. El desarrollo de las actividades académicas en la UNSAAC pudo realizarse gracias al apoyo del Arq. Cayo García, entonces Decano de la Facultad de Arquitectura de la UNSAAC. Como conocedor de la arquitectura inka y de los procesos culturales que sustentaron el desarrollo de su urbanismo, sus consejos y conocimiento nos ha acompañado a lo largo de estos años de trabajo en Cusco. El proyecto de la URV tiene una deuda particular con el Dr. Igor Parra Vergara, experto prehistoriador y arqueólogo, con una demostrada trayectoria en la reconstrucción científica del paleo-ambiente. Siempre agradeceremos su capacidad de análisis ideológico de los procesos históricos y su lucidez en el planeamiento de las estrategias del trabajo científico. Finalmente, el proyecto URV-UNSAAC contó también con el apoyo profesional del arquitecto cusqueño Alex Renato González, de los historiadores Daniel Zapater y Magdalena Chocano, de la periodista Marta Puértolas y del becario doctoral URV Ferrán Gris.

En segundo lugar, y desde el Cusco, este libro cuenta con la significativa contribución de Donato Amado. Presentamos aquí su estudio del *Qhapaq Ñan* en la región del Cusco (elaborado en colaboración con Kevin Floerke), precedido de una breve introducción de R. Matos y J.A. Beltrán-Caballero. Ambos trabajos contribuyen al mejor conocimiento del Camino del Inka y nos ayudan a entender de una forma coherente la integración de la capital inka con los territorios que conformaron el Tawantinsuyu.

Concluyen el volumen dos reflexiones complementarias sobre funciones rituales, fiestas y usos simbólicos en el espacio histórico del Cusco. Están firmadas respectivamente por Donato Amado (Ministerio de Cultura, Región Cusco) y Ariadna Baulenas (colaboradora científica del SETOPANT y asesora del Museu de les Cultures del Món de Barcelona). Finalmente, debemos indicar que el volumen es introducido por dos textos de presentación, el primero de Crayla Alfaro en representación de la Subgerencia de Centro Histórico de la Municipalidad, y el segundo firmado por los responsables del grupo de trabajo haciendo referencia a la metodología para el estudio arqueológico de las ciudades históricas.

Una mención especial debe ser hecha a la información de las excavaciones arqueológicas recientes. Sus resultados se encuentran depositados en la Dirección Regional del Ministerio de Cultura, como sucesora natural del antiguo INC. Agradecemos a su Director Regional y al

responsable de la coordinación científica, por el permiso para consultar los informes conservados en sus archivos y biblioteca. El registro y estudio de los datos fueron realizados en la campaña de Julio-Agosto de 2012 por la arqueóloga María Eugenia Muñiz, cuya dedicación y paciencia permitió llevar esta tarea a buen puerto. Además, agradecemos a los arqueólogos Lucho Cuba y René Pilco sus aportaciones al proyecto y sus consejos para evaluar la gestión científica de las excavaciones. No podemos dejar de referirnos al reciente libro de Ian Farrington (publicado en junio de 2013). Durante veinte años ha sido un testigo privilegiado de la arqueología urbana en el Cusco y su obra constituye un trabajo riguroso de capital importancia.

Los archivos arqueológicos de la Dirección de Cultura tienen su contrapartida en la gran base de datos creada por la Subgerencia de Centro Histórico de la Municipalidad, el cual tiene su sede en el centro de documentación de Pumacurco y recoge de modo sistemático todos los edificios históricos

de la ciudad. En este sentido, sigue el camino que han marcado los proyectos de rehabilitación de los grandes centros históricos de América como La Habana o Ciudad de México. Con la misma metodología han levantado planos, dibujado las fachadas y recogido la documentación histórica de cada edificio del centro protegido de la ciudad. Tenemos que agradecer la entusiasta cooperación de todo su personal, en cabeza de su coordinador el Arq. Hugo Álvarez Trujillo. El trabajo de enlace con nuestro grupo fue ejemplarmente realizado por el arquitecto Carlos Casapino.

Finalmente, no podemos concluir estas páginas de presentación sin citar un agradecimiento especial al distinguido antropólogo cusqueño Dr. Jorge Flores Ochoa, profesor de la UNSAAC, y al apoyo que hemos recibido en todo momento por parte de Roger Valencia y su equipo profesional, para resolver con eficacia los problemas prácticos de toda índole que surgen siempre en una cooperación internacional como esta.

Cusco 24 de junio de 2014

Arq. Crayla Alfaro

Directora
Subgerencia de Gestión del Centro Histórico, Municipalidad del Cusco

Dr. Ramiro Matos

Curator.
NMAI, Smithsonian Institution. Washington.

Dr. Arq. José Alejandro Beltrán-Caballero

Investigador
Seminario de Topografía Antigua (SETOPANT), Universidad Rovira i Virgili, Tarragona

Dr. Arq. Ricardo Mar

Profesor Titular de Arqueología
Seminario de Topografía Antigua (SETOPANT), Universidad Rovira i Virgili, Tarragona



INTRODUCCIÓN

ESTRATEGIAS DE GESTIÓN DEL CENTRO HISTÓRICO DEL CUSCO

Crayla Alfaro

Gerencia de Centro Histórico, Municipalidad del Cusco

El Cusco: Vivir en una ciudad histórica

La rehabilitación de los centros históricos y de su patrimonio arquitectónico es uno de los ejes fundamentales que está condicionando y que condicionará en los próximos decenios el desarrollo de las ciudades en América Latina. Se trata de una cuestión que afecta en particular a las ciudades que cuentan con un patrimonio prestigioso, que en ocasiones ha sido incluido por la UNESCO en la Lista del Patrimonio Mundial y en las que los proyectos de rehabilitación del patrimonio inmueble tienen un efecto muy directo en la vida de sus habitantes. En muchos casos, durante el último siglo los recursos públicos se han invertido preferentemente en los edificios de mayor prestigio: catedrales, murallas, plazas de armas, palacios, monasterios e iglesias. Al mismo tiempo, el desarrollo del turismo ha canalizado los recursos privados hacia la construcción de hoteles, restaurantes y empresas de servicios que han ocupado el entorno urbano de los monumentos restaurados. Esta dinámica ha favorecido la conversión de los centros monumentales en “museos al aire libre”, donde la rentabilidad económica de la actividad turística ha contribuido a la expulsión de la población original. Los habitantes oriundos, relegados a barrios considerados “no históricos”, pierden con ello su memoria e incluso lo que en origen fueron sus raíces colectivas. En cierta manera, el desafío que nos plantea la gestión de la Ciudad Histórica en el siglo XXI es devolver la memoria colectiva a sus habitantes, sin renunciar a las ventajas de un turismo sostenible, ofreciendo además las condiciones de vida que exige el progreso de la ciudad contemporánea. En definitiva, hacer que sea posible “Vivir en las Ciudades Históricas”.

El Centro Histórico del Cusco es un paradigma de los retos que plantea la conservación de los restos arqueológicos en nuestras ciudades. Las estrategias de gestión del patrimonio arqueológico de la ciudad del Cusco se apoyan en un conjunto de instrumentos legales, normativas y declaratorias que se ha ido desarrollando a lo largo de los últimos decenios. Desde el punto de vista jurídico, podemos afirmar que los restos materiales de nuestro pasado, en particular el inka, se hayan bien protegidos. Sin embargo, desde una perspectiva práctica, sabemos que la aplicación de la normativa de protección no siempre resulta una tarea fácil, en particular por los desafíos que plantea el constante y necesario desarrollo de la ciudad moderna. Tenemos la obligación moral de conservar los vestigios de nuestro pasado, pero también tenemos la obligación de hacer posible que los cusqueños vivan en su ciudad histórica.

El Centro Histórico del Cusco

La aproximación integral a una ciudad histórica exige inventariar, dibujar y documentar cada uno de los edificios o restos construidos que han sobrevivido hasta nuestros días. En el caso específico del Cusco, es necesario tener en cuenta que la fase inka es solamente una parte de su historia. En total tenemos cinco etapas fundamentales de vida urbana: Pre-Inka, Inka, Colonial, Republicana y

Contemporánea. Cada una de ellas fue construida aprovechando elementos de las fases precedentes. Así, numerosas calles inkas siguen todavía en uso en la ciudad contemporánea. Del mismo modo, las terrazas que modelaban el terreno en época inka se han conservado a menudo fosilizadas bajo las construcciones coloniales y republicanas. Incluso rasgos tan poco materiales como las medianeras que dibujan las parcelas actuales pueden arrojar luz sobre las etapas de vida más antiguas. Además, la rica documentación de los archivos históricos del Cusco permite seguir la evolución en el tiempo de muchas propiedades urbanas, comenzando con el célebre reparto de solares organizado por Pizarro en 1534. Lo cual resulta de vital importancia para fijar la posición topográfica de algunos edificios inkas que han desaparecido completamente.

Los estudios arqueológicos en el Cusco tienen ya más de un siglo de historia y han generado un enorme dossier de publicaciones. A pesar de ello, existen todavía excavaciones que siguen inéditas y trabajos de documentación realizados en el pasado y que todavía no han sido divulgados. Sabemos además que en el futuro habrá nuevas excavaciones urbanas que aportarán nueva información. Por ello, el estudio de la ciudad es un proyecto abierto y que irá evolucionando con el tiempo.

El Centro de documentación de la Gerencia de la Ciudad Histórica

La Municipalidad a través de la Subgerencia del Centro Histórico ha puesto en marcha un programa de documentación integral de centro del Cusco siguiendo la pauta de otros casos similares como La Habana. La declaración de La Habana como Patrimonio de la Humanidad por la UNESCO en 1982 forma parte del proceso de rehabilitación de la ciudad dirigido por Eusebio Leal desde 1967 que ha incluido la catalogación de toda la edificación de su centro histórico y su documentación arquitectónico-arqueológica integral.

Se ha creado un instrumento de registro arqueológico del tejido histórico, destinado, en principio, a servir de soporte a las políticas de gestión y conservación del patrimonio en la ciudad. Sin embargo, el rigor que se ha aplicado en la recogida de los datos, es una premisa para convertir el Centro de Documentación en un referente del conocimiento material de la ciudad del Cusco y un instrumento científico para estudiar la historia urbana de la ciudad.

El Plan Maestro del Centro Histórico

Entendemos la planificación como un proceso permeable al cambio y en retroalimentación constante. Así, el Plan Maestro del Centro Histórico

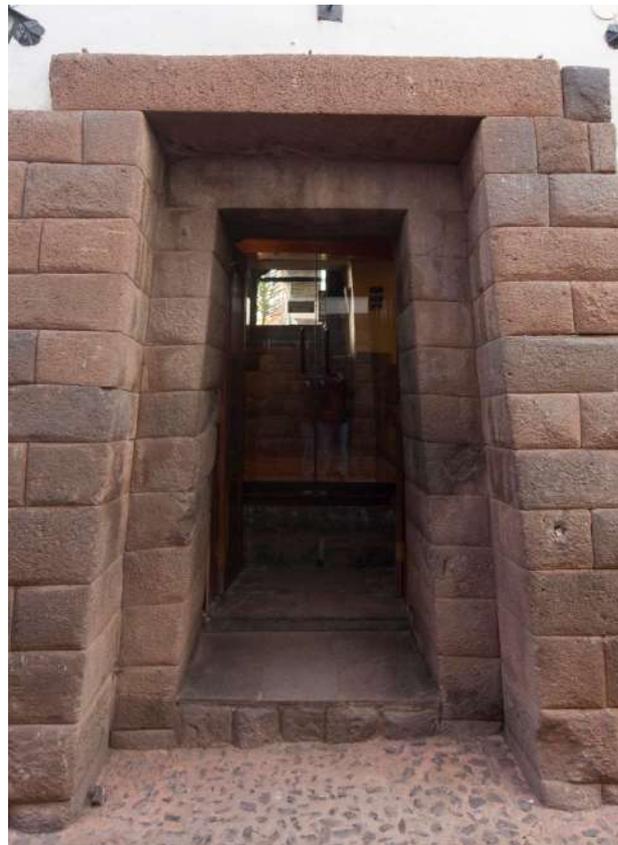


Figura 2: Puerta de doble jamba en la calle Choquechaca (Foto Municipalidad Cusco)

del Cusco es un instrumento de gestión dirigido a la conservación, revitalización, preservación del patrimonio cultural edificado, la rehabilitación integral y el desarrollo social, económico, cultural, urbanístico y ambiental tanto del Centro Histórico como de su espacio urbano circundante, o área de amortiguamiento. Asimismo, el Plan es el instrumento de protección especial para las zonas arqueológicas, micro-cuencas, y espacios naturales o culturales protegidos que rodean al Centro Histórico.

El Plan Maestro fue diseñado con una concepción estratégica y gerencial que buscó organizar en el tiempo un conjunto de programas, proyectos y acciones viables necesarios para la protección y revitalización del Centro Histórico. Como proceso de gestión, el Plan se orientó a la creación de una unidad u organización para la gestión de acciones, donde las propuestas del documento técnico normativo puedan convertirse en planes operativos; estos engloban proyectos, actividades de carácter permanente y acciones concretas factibles de ser ejecutadas por las instituciones competentes y la sociedad civil.

Difusión, sensibilización y concienciación son los tres ejes transversales para la gestión efectiva de programas, proyectos y acciones propuestas en la dinámica urbana del Centro Histórico. La búsqueda



Figura 3: Vestigios encontrados durante la recuperación de la Calle Mantas (septiembre 2014. Foto: Fernando Seminario)

de la integración de los procesos político, técnico y participativo tiene como protagonista una compleja red de actores sociales con espacios de autorización y aprobación, dentro de cuales los gobernantes y las instituciones de gobierno juegan un papel relevante.

Estrategias y líneas de acción

La primera línea de acción estratégica para la gestión del Centro Histórico es resolver el acceso de la población a servicios básicos que le procuren mejoras en su calidad de vida; el legado histórico resulta insuficiente para cubrir la necesidad de educación y salud. Una segunda línea de acción es entender la ciudad como una construcción social en cambio permanente; desde los hábitos de sus pobladores, hasta el deterioro de las estructuras. Los intentos de ordenamiento y planificación territorial se han visto constantemente superados por un crecimiento intuitivo y estimulado por las demandas del mercado.

Gestionar un centro histórico implica reflexionar sobre el hecho de que la ciudad no es únicamente arquitectura, es fundamentalmente formas de vida, relaciones sociales, relaciones con el entorno, actividades económicas, etc. En este proceso, la identidad no es un hecho cerrado sino que se construye a diario. Por lo tanto el concepto de patrimonio se manifestará como fruto de un

consenso social.

La realidad de un centro histórico es resultado de una sucesión de épocas distintas que responden a momentos sociales y culturales igualmente válidos. El espacio público tiene en todas las culturas y momentos históricos un carácter dinámico cuyo resultado es siempre una manifestación de los hombres de su tiempo. Por ende, una tercera línea de acción, estará dada por el concepto de autenticidad que no puede ser exclusivo de una imagen predeterminada de las ciudades históricas. Auténtico es todo lo que es verdadero y todos los momentos de la historia de nuestras ciudades son verdaderos, auténticos e igualmente válidos.

Finalmente, una cuarta línea de acción será la actitud de las instituciones (gobierno, universidad, empresa) a través de la investigación, el conocimiento, la valoración y difusión de los elementos identitarios. Así como la participación y el consenso vecinal son una herramienta primordial para la conservación y transmisión para futuras generaciones, es necesario que desde las instituciones se articulen los grandes aportes de un proyecto social del pasado, que resulta de gran valor para toda la humanidad, con un proyecto de futuro que rescate sus valores propios para construir una ciudad mejor.



I

LA IMAGEN DEL CUSCO INKA EN LA HISTORIA: POSIBILIDADES Y LÍMITES EN LA RECONSTRUCCIÓN DE LA CAPITAL DEL TAWANTINSUYU

Crayla Alfaro, Ramiro Matos, José Alejandro Beltrán-Caballero y Ricardo Mar

INTRODUCCIÓN

El espacio que ocupa una ciudad histórica como el Cusco y el territorio en el que se asienta es el resultado de la acción continua de los grupos humanos que lo han habitado a lo largo del tiempo (Biddle y Hudson, 1973; Gelichi, 2001). La historia deja sus huellas en la ciudad y en su entorno. Pueden ser simples líneas marcadas en el paisaje, como el recorrido de los caminos, los antiguos canales, las terrazas o las divisorias de los campos de cultivo. En la ciudad, la historia se refleja con otro tipo de signos. Algunos son fácilmente distinguibles, como las fachadas y construcciones que delimitan las calles. Otros son menos evidentes, como los límites del parcelario y las medianeras entre los edificios. Existen además otras evidencias que no podemos ver: son los restos arqueológicos escondidos bajo los pavimentos modernos. Estos son los *archivos del suelo* (expresión acuñada por Henri Galinié), auténticos documentos históricos que sólo conocemos cuando una excavación arqueológica los descubre y un proyecto de estudio los documenta.

El gran muro de cronología killke (preinka) y los restos aparecidos recientemente bajo el asfalto de la calle del Triunfo son ejemplos de los *archivos del suelo* que se esconden en el subsuelo del Cusco. En este caso, por ejemplo, las características de este gran muro nos permiten saber que el camino troncal del *Qhapaq Ñan* que prosigue por la calle Hatunrumiyoc y continúa hacia el Antisuyu a través del barrio de San Blas existía ya antes de la reconstrucción de la capital ordenada por Pachacútec. Los restos arqueológicos, a pesar de que a veces parecen poco importantes, son una fuente de información que debidamente interrogada nos ayuda a comprender la evolución de la ciudad en el tiempo y en el espacio.

En ocasiones, las fuentes de información de la Arqueología Urbana se reducen a modestos restos de muros que han quedado reducidos a unas pocas huellas en el terreno. Pueden estar combinados con pavimentos que son simples rellenos de tierra apisonada. Asimismo, las cloacas y sistemas hidráulicos raramente aparecen intactos. Sin olvidar que las sucesivas etapas en la vida urbana se superponen a las evidencias más antiguas alterándolas hasta hacerlas casi irreconocibles. Esta es la realidad de la arqueología moderna del Cusco. Una realidad frágil, donde la recuperación de los restos inkas exige rigor y pericia en el trabajo de los arqueólogos involucrados en su documentación.

Adecuadamente gestionada, la excavación arqueológica puede ofrecer hallazgos extraordinarios, como la puerta monumental inka descubierta en un solar de la calle Suecia o el impresionante conjunto funerario aparecido bajo el pavimento colonial de una de las habitaciones de la Casa Concha. Los modestos restos inkas que aparecen en el subsuelo tienen que ser relacionados con las estructuras, a veces monumentales, conservadas a la vista en las fachadas de la ciudad colonial. Uno de los ejemplos

Figura 4: Hatunrumiyoc (Foto Mar/Beltrán-Caballero)

Detalle de uno de los monumentales muros inkas de diorita verde que sostienen la plataforma de Hatunrumiyoc sobre la que se levanta el Museo Arzobispal. La excepcional calidad del trabajo de los bloques y su cuidadoso ajuste han convertido este monumento uno de los símbolos del Cusco.

más imponentes se encuentra en la fachada de la calle Loreto (*Intik'Ijllu*). Hoy sabemos que formaba parte de la muralla del Hatunkancha, sobre la que se apoyaron los muros del convento de Santa Catalina. A lo largo de la fachada lateral de la Catedral, en la calle del Triunfo, se conservan algunos muros inkas. Del mismo modo, los pórticos de la Plaza de Armas se apoyan en muros inkas bien conservados y el Museo Arzobispal, antiguo palacio del marquesado de San Juan de Buena Vista y Rocafuerte, se levanta sobre una plataforma elevada sostenida por muros inkas. Estos son algunos de los ejemplos que ofrece la arquitectura monumental del Cusco.

Tradicionalmente, ambas fuentes de información (excavaciones arqueológicas y fachadas inkas monumentales) han sido estudiadas de forma separada por arqueólogos y arquitectos. Es una paradoja que nace de las dinámicas que han rodeado la restauración de los edificios históricos. El arqueólogo actúa en el subsuelo, mientras que el arquitecto interviene en el alzado de los edificios. En realidad, esta separación nace de intereses corporativos que en el fondo tienen una motivación económica. Como las intervenciones en los centros históricos están motivadas por proyectos de reforma arquitectónica o urbanística, el control técnico del proyecto implica su manejo financiero.

Como resultado han surgido dos disciplinas distintas, aunque ambas tengan el mismo objetivo. Por una parte, los arqueólogos han desarrollado metodologías de trabajo asociadas con una sofisticada técnica de registro de datos estratigráficos, divulgada a menudo bajo la denominación de "Método Harris -o estratigráfico". Por otra, en el ámbito de la restauración de los monumentos históricos ha surgido el "estudio de paramentos" como un instrumento de análisis arqueológico de

la arquitectura. Sin embargo, esta separación carece de sentido ya que ambos profesionales operan sobre un mismo objeto cultural: "el edificio histórico". En realidad es irrelevante que los restos se encuentren por debajo o por encima del pavimento de circulación.

Aunque existen excepciones en las que arqueólogos y arquitectos han conseguido trabajar en equipo, en la mayor parte de los casos el trabajo separado de ambos profesionales ha hecho que los datos arqueológicos no se tengan en cuenta en la restauración del edificio y que, por otra parte, la excavación se haya limitado a solucionar un expediente administrativo sin preocuparse en responder a los interrogantes históricos que planteaba el edificio. Es sorprendente que este problema fundamental para el estudio arqueológico de la ciudad histórica continúe presente hoy en día cuando en Europa y en América, desde los años 70's del siglo pasado la cuestión estaba ya planteada.

LA ARQUEOLOGÍA HISTÓRICA EN AMÉRICA

Aunque con un pasado no tan antiguo, las ciudades históricas americanas han desarrollado las mismas pautas de superposición histórica que las europeas. Los problemas son similares y a lo largo del siglo XX han protagonizado el desarrollo de una "arqueología histórica" con características propias.

El término "arqueología histórica" surgió en el ámbito académico de los Estados Unidos en los años 60's del siglo XX para referirse a las excavaciones, trabajos y estudios arqueológicos sobre las sociedades desarrolladas en el período posterior a la llegada de los europeos en el siglo XVI (Funari 1997; Funari, Jones, Hall 1999). En realidad las primeras "excavaciones históricas" se habían realizado hacía más de un siglo (Linebaugh

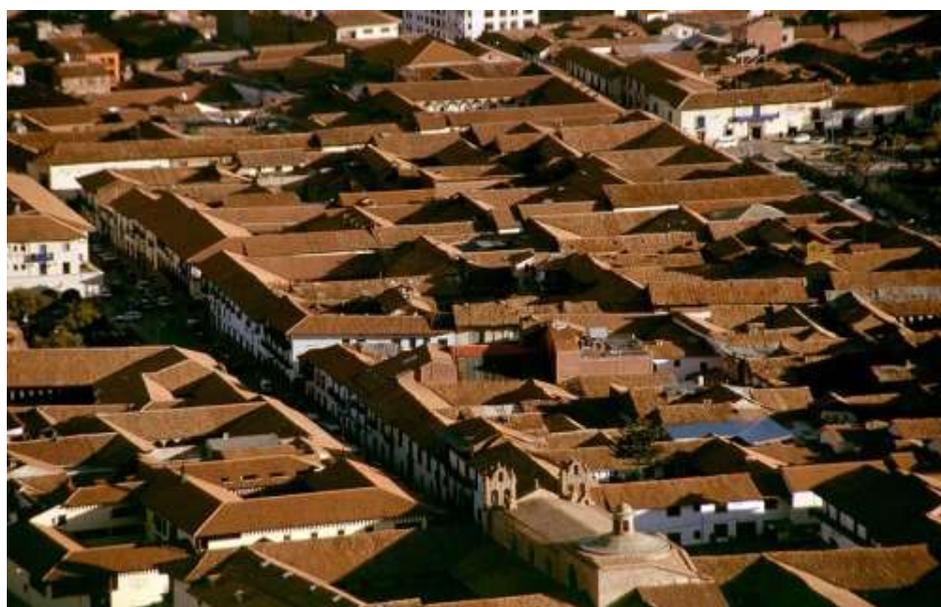


Figura 5: Vista de los tejados del centro histórico del Cusco

La imagen de los tejados de la ciudad colonial muestra sin quererlo la estructura de patios que sustituyó a las originarias kanchas inkas. La sustitución de las cubiertas de paja por tejas de cerámica cambió la imagen urbana de la ciudad. Sin embargo, la estructura urbana de la ciudad inka era tan fuerte que, en algunos casos, pervivió el espíritu del antiguo urbanismo andino (Foto: Municipalidad del Cusco).



Figura 6: Santo Domingo (Foto Mar/Beltrán-Caballero)

Tanto los restos del Qorikancha, bajo Santo Domingo, como la entrada ceremonial a la ciudad sagrada del Cusco por la calle de Cabrakancha muestran que la arquitectura la inka ha estado siempre presente en la Ciudad Histórica. El urbanismo y la arquitectura colonial fueron fundados sobre las estructuras que formaron el Centro Ceremonial de la capital del Tawantinsuyu.



Figura 7: La calle Cabrakancha (Foto Mar/Beltrán-Caballero)

2005; Pykles 2010). Buscaban los restos materiales de los primeros asentamientos europeos en Nueva Inglaterra y su historia posterior.

La élite culta de las colonias independientes, interesada principalmente por los personajes notables y los acontecimientos históricos, comenzó a excavar los lugares asociados a su memoria. Contamos con algunos ejemplos, tempranos pero aislados ya a finales del siglo XVIII (Kidd 1969; Schuyler 2001). A partir de estos precedentes, tanto en Canadá como en los Estados Unidos, las excavaciones se multiplicaron con los inicios del siglo XX. Sin embargo, solo en los años 30's podemos hablar de una actividad arqueológica generalizada. La búsqueda de mercancías europeas en los antiguos asentamientos indígenas impulsó la actividad arqueológica para estudiar y documentar las etapas que había seguido la expansión europea en la costa de Norteamérica (Rubertone 1989).

Entre finales del siglo XIX y principios del XX esta situación se consolidó en los EE.UU. (Schuyler 2001) con las primeras leyes de protección del Patrimonio Histórico: en 1906 se aprobó la Ley de Antigüedades (*Antiquities Act*), destinada a preservar con apoyo público los yacimientos arqueológico-históricos de la nación.

El apoyo público, fue naturalmente flanqueado por el patrocinio privado. Así, la restauración de los edificios coloniales en Williamsburg comenzó en 1927 con el patrocinio de la familia Rockefeller. Asimismo, la aprobación de la "ley de lugares históricos" (*Historic Sites Act*, 1935), supuso el comienzo de una política nacional destinada a la preservación de los yacimientos, que autorizaba al servicio de parques nacionales (creado en 1916) para adquirir, preservar, restaurar e interpretar estos sitios de uso público.

La mayoría de las excavaciones que se realizaron en estos primeros decenios del siglo XX estaban orientadas específicamente hacia la reconstrucción histórica, interpretación y restauración de los lugares famosos de las colonias o de su posterior evolución como estados independientes. La conservación pública de los monumentos implicó su excavación y estudio por parte de las instituciones. Así, J.C. Harrington comenzó en Jamestown, Virginia, la excavación del primer asentamiento inglés permanente en América (Harrington 1952; 1955). En esta primera fase de los estudios, la investigación de los restos arquitectónicos, necesaria para su restauración y presentación al público culto, primaba respecto al



Figura 8-a: Plaza de Rimac Pampa (Foto A. R. González)

La excavación arqueológica en la plaza puso al descubierto el encauzamiento del río Tullumayo y los restos de una plataforma situada en el centro de la plaza.

estudio de los objetos aparecidos en la excavación. Éstos, eran entendidos tan sólo como instrumentos de ayuda en la datación de los edificios descubiertos (Pykles 2010). Los trabajos del propio Harrington (1952, 1955) contribuyeron a definir la disciplina como “*historic site archaeology*”.

La consolidación de la disciplina en EE.UU. se produjo con la ley federal de Conservación Histórica de 1966 (*National Historic Preservation Act*), que obligó a las agencias federales administradoras de propiedades históricas a contratar profesionales dedicados a su tutela y protección. Surgió de este modo una oferta laboral pública fuera del *U.S. National Park Service*, que implicó la proliferación de excavaciones rigurosas en yacimientos de época moderna.

La situación apuntaba hacia la profesionalización de la arqueología (Schuyler 1993; 2001): el primer curso universitario en “Arqueología histórica” fue implantado el mismo año de la aprobación de la ley: fue el curso 1966-67 en la Universidad de Pennsylvania, bajo la dirección de John L. Cotter (Schuyler 2003). La oferta laboral fue tan grande, que en los años siguientes el ejemplo fue imitado en las universidades de Arizona (Arthur Woodward), California-Santa Bárbara



Figura 8-b: Plaza de Rimac Pampa (Foto A. R. González)

Presentación al público cusqueño de los restos descubiertos en la plaza Rimac Pampa (Enero 2010). Montaje didáctico y musealización del conjunto arqueológico.

(James Deetz), Harvard (Stephen Williams), Idaho (Roderick Sprague), Illinois State (Edward B. Jelks), y Florida (Charles Fairbanks). A partir de entonces, la disciplina adquirió una dinámica propia, superando el papel auxiliar de la restauración de monumentos con que había nacido (Pykles 2010). La creación de la *Society for Historical Archaeology* (1966), aportó además la estructura civil, independiente y profesional, proyectada en el territorio de los Estados Unidos y Canadá, necesaria para la defensa de los intereses de la nueva profesión (Schuyler 2001).

En los últimos cuarenta años, el estudio arqueológico de los centros históricos se ha desarrollado en prácticamente todos los países de América y es un modelo viable en la tradición latinoamericana de gestión de ciudades históricas. Basta recordar los ejemplos históricos de La Habana, Ciudad de México o de Quito, entre otros muchos.

Podemos citar como referencia cronológica el desarrollo de la Arqueología Histórica en la Habana Vieja. Sus inicios se remontan a 1968 cuando se efectuaron excavaciones en la Casa de la Obrapia o de Calvo de la Puerta, recuperándose materiales del siglo XVI (Domínguez 1981). Vinieron después los trabajos en el edificio de los



Figura 8-c: Hotel Marriot (Foto Mar/Beltrán-Caballero)
 Antiguo convento de San Agustín. Muros inkas en la zona de monitoreo arqueológico durante el proceso de excavación. Febrero 2010.

Capitanes Generales, hoy Museo de la Ciudad, donde estuvo inicialmente enclavada la Parroquial Mayor. Es el primer ejemplo americano en el que la restauración del edificio se realizó teniendo en cuenta el estudio arqueológico previo (Domínguez, Funari 2002). En 1987, con la creación del Gabinete de Arqueología, se consolidó en La Habana el papel de la arqueología en el proceso de recuperación de la ciudad (Domínguez 2005).

Como Pedro Paulo Funari subrayó hace ya un tiempo (1996), es sintomático que el desarrollo de la Arqueología Histórica comenzó en Latinoamérica en aquellas regiones que carecían de un patrimonio monumental precolonial, “aquéllos países cuyas identidades nacionales están en su mayoría fuertemente ligadas a Europa, notablemente Argentina, Uruguay y Brasil” (Domínguez, Funari 2002: 113). En trabajos posteriores añadía además que “es remarcable que todos los trabajos sudamericanos publicados en las series *Historical Archaeology in Latin America* estén implicados exclusivamente con estos tres países” (Domínguez, Funari 2002: 114). Al igual que en los Estados Unidos, la arqueología histórica había nacido ligada a la historia cultural de los descendientes europeos y de espaldas a la arqueología de las “culturas

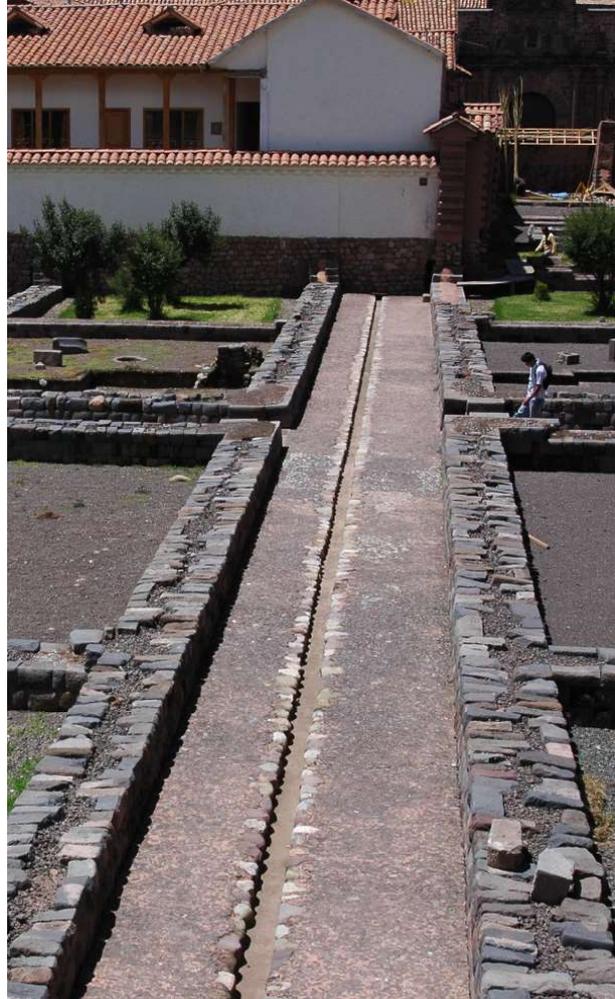


Figura 8-d: Cusikancha (Foto Mar/Beltrán-Caballero)
 Zona arqueológica de los antiguos cuarteles después de la excavación y la restauración de los restos inkas. Es el espacio inka del Cusco que conocemos con mayor detalle.

indígenas”, tradicionalmente entendida como antropología.

Aunque esta oposición (“arqueología histórica” asociada a la restauración de edificios y arqueología de los “pueblos indígenas” asociada con la antropología) podría presentarse como la mera expresión de un conflicto ideológico contemporáneo, vemos que no es así si observamos el panorama completo: a partir de los años 60 la evolución autónoma de la “arqueología histórica” se dirigió hacia la investigación de los restos materiales que testimoniaban la vida de grupos sociales que habían carecido de voz en la historia moderna americana. El artículo de K. Deagan (1982) titulado “*Avenues of Inquiry in Historical Archaeology*”, publicado en *Advances in Archaeological Method and Theory*, retomado en 1994 por Barbara J. Little (*People with History: An Update on Historical Archaeology in the United States*) muestra una preocupación crítica con el sistema de dominación ideológica que fue establecido en las sociedades coloniales americanas y su posterior evolución postcolonial y republicana: “*La Arqueología Histórica se refiere tanto a personas “con historia”, que son quienes comúnmente han escrito narraciones sobre el pasado y gente “sin historia”, que a menudo ha sido*

excluida de dichas narraciones. Un enfoque hacia personas con historia destaca la historia de los europeos en relación a la de otros pueblos, creando una arqueología de la Edad de los Descubrimientos, colonización y el desarrollo del sistema del mundo moderno. Un enfoque hacia personas sin historia considera esas cuestiones desde otro punto de vista: no sólo es crucial para la construcción de una arqueología europeo-americana completa, sino que además tiene la consecuencia deseable de añadir muchas más voces a nuestra percepción del pasado” (Little 1994: 6).

Algunos años más tarde, Funari (2002: 114) recogía esta misma dicotomía al recordar la oposición académica que sistemáticamente se ha dado entre la “arqueología de nosotros mismos o historia cultural de los descendientes europeos” y la “arqueología de los otros”. Los trabajos más recientes del propio Funari (2007), Daniel Schávelzon (2000; 2003), Andrés Zarankin (2004) y Emily Stovel (Funari, Zarankin, Stovel 2005) dan buena cuenta de la riqueza de tendencias y de la expansión de los estudios en arqueología histórica en todos los países de América.

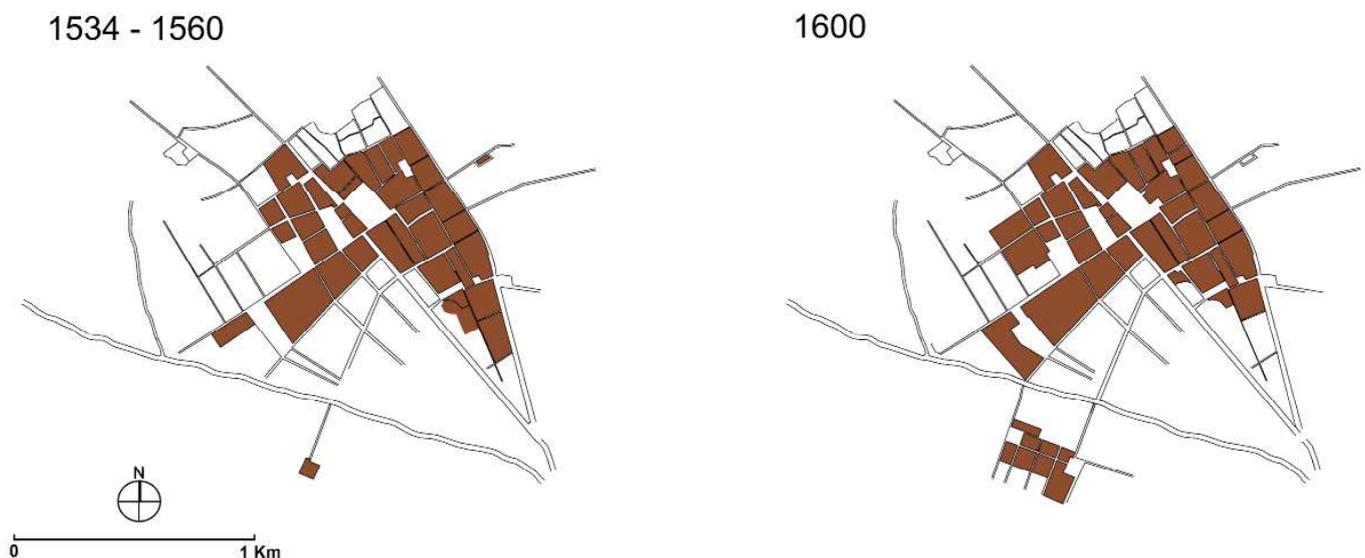
La amplitud de miras que caracteriza actualmente la arqueología histórica en América ha dejado en segundo plano su inicial asociación con la arquitectura y urbanismo de los establecimientos históricos (En los términos de Harrington “*historic site archaeology*”). En algunos aspectos es posible afirmar que al focalizar su atención en cuestiones específicamente sociohistóricas, los arqueólogos han dejado la suerte de la ciudad histórica en manos de los arquitectos restauradores. Paradójicamente, ello ha supuesto nuevamente el distanciamiento entre los dos actores fundamentales de la investigación:

arquitectos y arqueólogos. Los primeros olvidan en ocasiones los pequeños pero significativos datos del registro arqueológico y los segundos suelen dejar en segundo plano la producción de una cartografía detallada de la ciudad histórica y del alzado de sus edificios; dos instrumentos tradicionales del análisis arqueológico que han quedado en las manos de dibujantes especializados. Si a ello sumamos la aparición de los modernos sistemas informáticos automatizados de documentación gráfica (láser-scanner, PhotoScan, drones, software de generación fotogramétrica y programas de modelado en 3D), que requieren el trabajo de técnicos especializados, vemos que al igual que en Europa, el riesgo futuro para el estudio de la ciudad histórica está en el distanciamiento entre los actores profesionales que intervienen en la gestión de un material histórico tan sensible.

En realidad, las claves de un desarrollo equilibrado y sostenible para el futuro arqueológico de la ciudad histórica pasan por recuperar y potenciar la vieja idea de los equipos pluridisciplinarios unitarios. En un panorama profesional frecuentemente dominado por la acción de empresas privadas, estos equipos deberían ser responsables de la gestión conjunta de toda la información generada por las actuaciones, tanto de restauración de edificios como de excavación arqueológica.

Resulta sorprendente que después de una trayectoria de decenios trabajando en este sentido sea necesario recordarlo una vez más. En las ciudades históricas europeas, es necesario hacerlo porque son escasos los equipos de arqueología urbana nacidos en el siglo XX que han sobrevivido hasta el siglo XXI. En las ciudades americanas, porque la rica experiencia de sus ciudades históricas solo

Figura 9a: Crecimiento urbano del Cusco entre los siglos XVI y XVII (Dibujo Municipalidad Cusco).



tendrá continuidad desde la perspectiva deseable de la cooperación entre arquitectos, ingenieros, arqueólogos, antropólogos e historiadores.

EL CUSCO: UNA CIUDAD ESTRATIFICADA

El actual centro del Cusco es el resultado de seis siglos de historia urbana que podemos resumir en cinco estratos históricos sucesivos: el asentamiento killke, las ciudades inka, colonial, republicana y contemporánea. En este largo proceso, los edificios y las calles sufrieron diferentes cambios, destrucciones y reconstrucciones que dieron forma a la ciudad histórica actual. Como resultado, el tejido construido acumula vestigios de cada una de estas fases y enterrado en el subsuelo se esconde el archivo arqueológico, testimonio de la historia de la ciudad.

En diferentes puntos del centro histórico las excavaciones han descubierto muros asociados con cerámicas de época killke. Se trata de los restos del asentamiento preinka, que fue completamente transformado para alojar el gran centro ceremonial que sería la capital del Tawantinsuyu. Los datos disponibles permiten afirmar que esta refundación fue decidida por Pachacútec y constituyó la culminación de su gran obra política.

Las modificaciones de la traza de la capital inka comenzaron poco después de la conquista, cuando en 1536 el Cusco imperial fue parcialmente destruido, como parte de la resistencia de Manco Inka, durante la lucha entre españoles e inkas. Con la toma española de Cusco, los palacios reales y templos sagrados de los inkas fueron derribados para construir los edificios que requería el nuevo orden establecido por la administración colonial. En general, se utilizaron piedras talladas de los

edificios inkas para habilitar los nuevos proyectos de edificación. Las antiguas calles y plazas fueron transformadas para adaptarlas a la ideas de espacio urbano europeo. El gran terremoto de 1650 destruyó buena parte de la ciudad colonial, obligando a la reconstrucción de la mayoría de sus edificios monumentales. Entre el siglo XIX y los comienzos del XX, después de la emancipación del Perú de la corona Española, el Cusco prosiguió su transformación urbana. Edificios como el convento de San Agustín fueron derribados y se abrieron nuevas calles con nuevas construcciones. Con todo, los muros inkas del Cusco monumental, mantuvieron su magnificencia única, impresionando a cuantos viajeros, historiadores y escritores los visitaban.

Durante los primeros años de administración colonial se habían escrito interesantes crónicas sobre la ciudad inka, aunque a menudo sus datos son contradictorios. Hacia finales del siglo XVIII y durante el siglo XIX, algunos viajeros e historiadores escribieron sus impresiones sobre el legendario Cusco. Contamos con sus coloridas descripciones de las ruinas inkas, acompañadas de dibujos, fotografías, mapas y en algún caso hasta filmaciones. Es un panorama que se prolongará durante la primera mitad del siglo XX, hasta 1950, cuando un nuevo terremoto dañó casi la mitad de los edificios de la ciudad. A partir de entonces comienza la gran transformación del Cusco contemporáneo que ha dado forma al centro turístico que podemos ver actualmente.

EL URBANISMO INKA DEL CUSCO

La mayor parte de los muros que se han conservado en el Centro Representativo del Cusco son restos de las antiguas fachadas que delimitaban

Fig.9b: Evolución urbana del Cusco entre los siglos XVIII y XX (Dibujo Municipalidad Cusco).

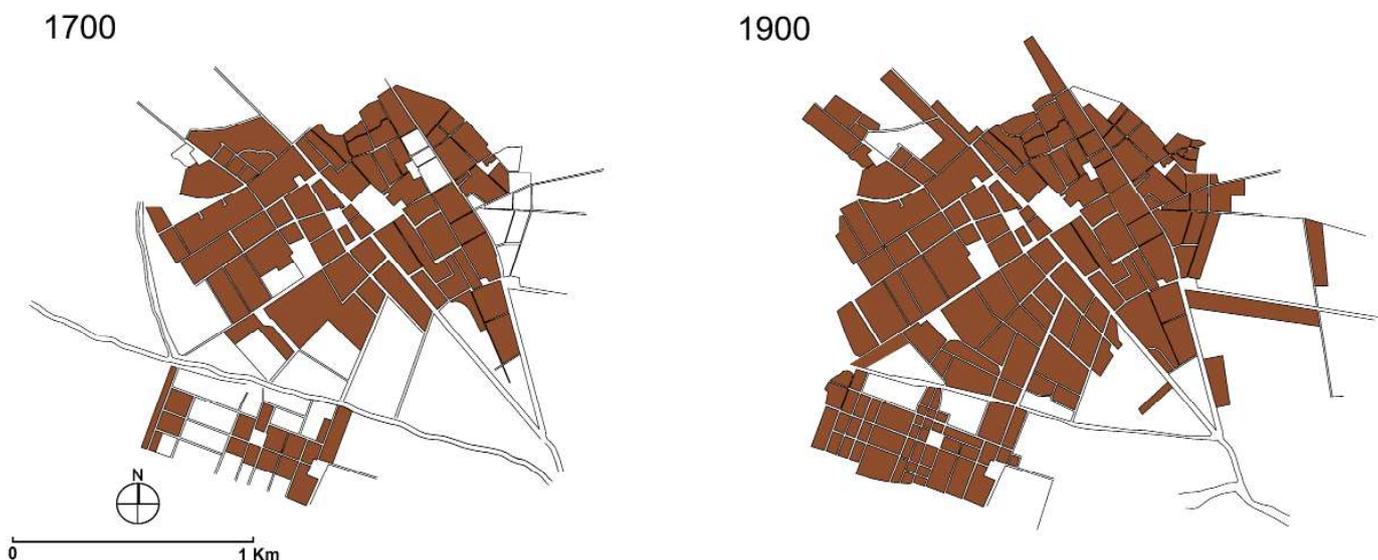




Figura 10: Expansión de la ciudad a lo largo del siglo XX hasta ocupar toda la extensión del valle (Dibujo Municipalidad Cusco).

las manzanas de la ciudad inca (Gasparini, Margolies 1977; Hyslop 1990: 29-68; Bauer 2008 [2004]: 107-157). Hasta ahora, el tentativo mejor documentado de restitución de la trama urbana inca sigue siendo el de Santiago Agurto (Agurto 1980: 126). Se trata de la única propuesta de comprensión integral del antiguo agregado urbano, que presenta una hipótesis de trabajo para las zonas que carecían entonces de datos. Sin embargo, hemos de hacer constar que la reconstrucción del interior de las manzanas es una tarea mucho más difícil. Los restos arqueológicos están cubiertos por un denso tejido de construcciones que es producto de la superposición de cinco siglos

de intensa vida urbana. No existe en todo el Cusco una casa colonial que no haya experimentado sucesivas ampliaciones y demoliciones a lo largo de su historia (Paredes García 2009). Cada una de ellas implicó la apertura de trincheras para cimentar los nuevos muros, el vertido de rellenos para sustentar los nuevos pavimentos y el desmantelamiento de las estructuras obsoletas. Además, cada una de estas fases incorpora cloacas y canalizaciones que requieren la apertura de trincheras y su posterior relleno. Si a ello sumamos los servicios públicos de alcantarillado, electricidad y suministro de agua, es comprensible que la mayoría de las memorias



de excavación describan registros estratigráficos alterados (Farrington 2010a, 2010b), con basureros y fosas de expoliación que dificultan una lectura topográfica de las escasas evidencias inkas documentadas.

El estudio moderno de la ciudad histórica necesariamente debe partir de la consideración diacrónica de su formación. Así, en el Cusco el urbanismo colonial heredó en muchos casos el trazado de la ciudad inka. Para percibirlo, basta observar las fachadas de las calles Loreto, Triunfo, San Agustín, Hatunrumiyoc, Ladrillos, Siete Culebras, Cabrakancha, Awacpinta y Pantipata.

Asimismo, los cauces canalizados del río Saphi y Tullumayo fueron establecidos en época inka y siguen siendo hoy el soporte de dos importantes arterias contemporáneas de circulación. Finalmente, los muros inkas englobados en las fachadas de la Plaza de Armas confirman que sus límites coinciden, en su mayor parte, con los de la antigua plaza Awkaypata. Tan sólo la Catedral y las casas construidas sobre el río Saphi han alterado su antiguo trazado. Todos estos datos confirman muchas de las noticias transmitidas por los autores coloniales, en particular la discutida obra de Garcilaso de la Vega, y fueron incorporados a la reconstrucción de la ciudad inka



Figura 11: Reconstrucción del Cusco inka. Siglos XVI y XVII

Figura XXXIV de la obra *Geografía del Perú* Mateo Paz Soldan, obra póstuma publicada en Lima en 1862. Reproduce el grabado “Cusco regni Peru in novo orbe caput” publicado en la obra de Georg Braun (editor) y Franz Hogenberg (grabador), *Civitates Orbis Terrarum*, libro I, 58, Colonia, 1572. La reconstrucción de la capital inka sigue el plano que había publicado G.B. Ramusio, *Navegationi*, vol. III, 1556.

El prestigio del Perú se asociaba con las fabulosas riquezas del reino de los inkas y con el buen gobierno de sus soberanos. Por ello el modelo urbano utilizado para representar su capital debía seguir las pautas de las ciudades ideales, como la Jerusalén Celeste o las capitales míticas de los imperios del Extremo Oriente como la India o Catay: un cuadrado perfecto amurallado, con torres en los ángulos y puertas en el centro de sus lados, unidas por una red de calles ortogonales. Este esquema se debía adaptar a los limitados datos topográficos del Cusco que por entonces habían llegado a Europa: los ríos Saphi y Tullumayo, una gran plaza ceremonial (Awkaypata) y una gran “fortaleza” (Saqsaywaman) con sus tres “murallas” concéntricas. El dibujante, sin embargo, no sabía que su trazado era en zigzag, aunque sabía de un edificio con forma circular (Muyucmarca), representado como un torreón cuadrado coronado por una cúpula circular de estilo renacentista. En el universo castellano del siglo XVI, que era el único horizonte que conocían Pizarro y sus acompañantes, el Cusco se presentaba como algo muy diferente del irregular y caótico urbanismo medieval que por entonces dominaba Europa.

ya desde el siglo XIX. Como la historia urbana de la ciudad colonial y republicana era relativamente bien conocida, las transformaciones que sufrió la planta inka están recogidas en todos los trabajos importantes de la primera mitad del siglo XX.

Además, las fuentes escritas no dejaban dudas al fijar la posición de muchos edificios inkas: el templo del Sol -Qorikancha- estaba situado bajo la iglesia de Santo Domingo, el Acllawasi en el convento de Santa Catalina, el Qassana y el Coracora en el frente norte de la Plaza de Armas, el Amarukancha fue ocupado por los jesuitas y el Qolqampata se encontraba detrás de la iglesia de San Cristóbal. Es sorprendente que la planta publicada por Brian Bauer (2008 [2004]: 223) apenas difiere del mapa elaborado cien años antes por Squier (1877; publicado por Rowe en 1967), con la identificación de los lugares inkas que fueron ya anotadas, entre muchos otros, por Max Uhle. Naturalmente, existen topónimos en las fuentes escritas cuya ubicación no ha encontrado un consenso entre los investigadores, así como las interpretaciones históricas de los edificios, su función y el nombre de sus ocupantes referidos a menudo contradictoriamente por los distintos cronistas.

Cuando la vida de una ciudad continúa en un mismo lugar, las fases culturales más antiguas

suelen corresponder a los estratos más profundos. Las fases más modernas y por tanto más superficiales son la que ofrecen una información más completa. En el caso del Cusco, para estudiar el asentamiento killke apenas disponemos de pequeños segmentos de muros encontrados bajo los restos inkas. Para la ciudad inka contamos con muchos más datos, aunque no suficientes para describirla completamente. La ciudad colonial está mejor documentada, aunque en algunos casos carecemos de datos completos. En realidad, es la ciudad republicana que sobrevivió hasta el terremoto de 1950 la que mejor podemos estudiar.

Como ya comentamos, la recopilación de información arqueológica sobre el primitivo trazado del Cusco comenzó en el siglo XIX con los viajeros y exploradores que visitaban la región en busca de restos de los antiguos inkas, incrementándose en los primeros decenios del siglo XX con el nacimiento de la arqueología peruana. Una muestra precoz fue sin duda el plano publicado por George Squier (1877: 428) como resultado de sus viajes en Perú (*infra* fig. 15). Cincuenta años después, Max Uhle nos dejó una detallada planta de la ciudad (*infra* fig. 16) con la recopilación de los muros inkas y la posible localización de los edificios citados en las crónicas españolas (ver Rowe 1954). El



Figura 12: El Cusco después del terremoto de 1650

Este lienzo anónimo de grandes dimensiones se conserva en la capilla del Triunfo de la Catedral del Cusco. Fue mandado a pintar por Alonso de Cortés de Monroy como recuerdo del seísmo que asoló la ciudad. La pintura muestra los incendios que provocó el derrumbe de las casas. Recoge los momentos de desesperación y la angustia que vivió la población. Está representada la procesión de la imagen del Señor de los Temblores que detuvo milagrosamente la catástrofe.

El cuadro da una imagen fiel de la arquitectura y del urbanismo de la ciudad a mediados del siglo XVII. Aparece consolidado el tejido compacto formado por las casas coloniales de patio que sustituyeron las kanchas inkas. El antiguo espacio ceremonial inka estaba ya dividido entre la Plaza de Armas y la del Regocijo. Se reconoce la Catedral, pintada tal como quedó después de su reconstrucción, el arco de Santa Ana, San Francisco todavía en ruinas, Santa Teresa con su gran fachada de arcos de descarga hacia el río Saphi y diversos edificios coloniales que fueron pintados con gran precisión. En época inka tenemos noticia de un gran sismo en torno al año 1350 y el más reciente sucedió en 1950.

LEYENDA: “Cusco fue destruido por un estrepitoso terremoto el 31 de marzo de 1650: duró lo que duran «tres credos», y fue de tal magnitud que derrumbó templos, conventos, casas reales, haciendas. Le siguieron más de 400 temblores. La hecatombe fue perennizada por un lienzo gigante pintado por don Alonso Cortés de Monroy, colgado ahora en la sacristía de la capilla del Triunfo”.

nacimiento de la arqueología cusqueña, estimulada por el descubrimiento internacional de Machu Picchu, fue resultado de la vitalidad cultural de la propia ciudad. En la primera mitad del siglo XX, el auge de los estudios indigenistas asociado con la preservación del legado inka impulsó el estudio de la antigua capital imperial. Por aquellos años iniciales destacan las figuras de José Uriel García y Luis Eduardo Valcárcel. Ya en 1922 Uriel García publicó la monografía *Ciudad de los Incas. Estudios Arqueológicos: Cuzco*. Las excavaciones de Valcárcel en el yacimiento denominado “La Fortaleza”, realizadas entre 1933 y 1934, condujeron al primer conocimiento científico de Saqsaywaman -*Sajsawaman*- (Valcárcel 1934). También en ese mismo año vio la luz su monografía sobre el Cusco inka (Larco, Valcárcel, Ríos 1934), que sería reeditada renovada en 1950. En 1934 se haría el primer elevamiento riguroso de los restos inkas de la ciudad.

Siguió el trabajo de los antropólogos y arqueólogos Manuel Chávez Ballón y Luis Barreda Murillo. El primero fue discípulo en Lima de Julio C. Tello y se incorporó en 1944 como profesor de la Universidad del Cusco (UNSAAC), mientras que el segundo se graduó ya en el Cusco en 1950. Ambos coincidieron con el profesor de Berkeley John H.

Rowe, que en 1944 identificó las culturas Chanapata y Killke en el valle del Cusco. Chávez Ballón fue el descubridor del yacimiento de Marcavalle, fundamental en la identificación de los primeros agricultores del valle del Cusco. A medida que se documentaban las fases más antiguas de la historia del Cusco se afrontaba la revisión topográfica de la información recogida en las fuentes coloniales. En estos mismos años Luis Alberto Pardo publicó su obra *La metrópoli de los incas: monografía arqueológica* (1937), a la que seguiría la *Historia y Arqueología del Cuzco* en 1957. Ya en los años 70's y 80's de la centuria pasada, toda una generación de arqueólogos cusqueños haría avanzar el conocimiento de la antigua ciudad: entre la numerosa obra de Víctor Anglés Vargas destaca la *Historia del Cusco Inkaico* (1988); en estos mismos años Alfredo Valencia Zegarra y Arminda Gibaja realizan sus publicaciones, Fernando Astete una tesis inédita sobre la infraestructura hidráulica en el Cusco y se acometen excavaciones importantes, como la de Percy Ardiles en la Urbanización Kennedy (Ardiles 1986).

Frente a esta rica tradición de estudios etnohistóricos, el conocimiento de los restos arqueológicos únicamente dio un salto cualitativo después de 1950. El 21 de mayo de 1950 un violento



Figura 13: Beaterio de las Nazarenas

Arriba, angulo de la fachada con la calle Siete Culebras. Agurto (1980) atribuía este muro al periodo “transicional”, mientras que Miguel Colque (2001) lo considera colonial por la escasa inclinación de su paramento (Farrington 2013: 123). Creemos que la regularidad de los bloques, la calidad de su aparejo y las numerosas serpientes esculpidas en el sector derecho del muro (foto) indican la obra original inka. En cambio el sector izquierdo corresponde ya a una obra colonial construida con bloques reutilizados. Esta parte se asocia con la portada de las “Sierpes” (derecha, arriba). Incluye el bloque monolítico que forma del dintel de la puerta del edificio colonial. Fue labrado con técnica inka aunque sus dimensiones estaban ya pensadas para el acceso a caballo. Las dos sirenas sostienen el escudo donde debían estar las armas del primer propietario. Posteriormente, las Nazarenas Descalzas debieron

terremoto sacudió la región causando serios daños en la ciudad. El sismo provocó una gran afluencia de población rural marcando el inicio de la expansión urbanística moderna del Cusco.

La ciudad, que antes del terremoto aún conservaba la fisonomía del siglo XVIII, ocupó en primer lugar la llanura agraria del valle, para ir creciendo después por las laderas hasta alcanzar su configuración actual. Este terrible sismo dejó al descubierto estructuras inkas que hasta entonces habían estado ocultas por los muros del periodo colonial; su hallazgo permitió que muchos restos fueran documentados por primera vez. El registro arqueológico fue realizado en la ciudad y en el valle por parte del Instituto Nacional de Cultura peruano (INC). La publicación del informe de la misión enviada por la UNESCO, aunque centrado en la restauración de los edificios coloniales, incluyó una planta con los restos inkas de la ciudad (Kubler 1953: plano 3, p. 14). Por otra parte, se planteó el dilema de reconstruir los edificios de la ciudad siguiendo la configuración precedente o, por el contrario, dejar los restos arqueológicos a la vista para su estudio y divulgación. Esta última decisión fue tomada en el Qorikancha o Templo del Sol, cuyos muros formaban parte del complejo eclesiástico de Santo Domingo (Ladrón de Guevara 1967).

Este proceso histórico fue acompañado por

el interés que mostraron investigadores de otros países, en su mayoría pertenecientes al mundo académico de los Estados Unidos, hacia diferentes aspectos de las culturas de los Andes Centrales. A las figuras precursoras de Max Uhle y John H. Rowe, siguió una multitud de investigadores que han trabajado aspectos específicos del urbanismo del Cusco. Tom Zuidema ha abordado temas ligados a la cosmogonía, los mitos y los procesos ligados a la organización social, política y religiosa de la capital y la cultura Inka (Zuidema 1964, 1989, 1991). Brian Bauer ha centrado su atención en la prospección arqueológica del valle del Cusco, los antecedentes a los inkas y los antiguos sistemas rituales de apropiación del territorio (Bauer 2000, 2008). Jeanette Sherbondy se acerca al estudio del Cusco a través de la gestión del agua y su relación con el sistema de organización social inka. En su libro (escrito junto a Horacio Villanueva Urteaga) *Cusco: aguas y poder* (Villanueva-Sherbondy, 1980), recoge las claves para entender la importancia que tuvo en la época inka el control de los recursos hídricos y la permanencia hasta nuestros días de este sistema de relaciones. Susan Niles (1987 y 1999) aborda el estudio de la arquitectura y las formas de asentamiento inkas, aportando claves fundamentales para su interpretación como testimonio de la memoria colectiva.



(Foto Mar/Beltrán-Caballero)

sustituirlas por el anagrama actual, a la vez que añadieron una espadaña. El trabajo de la piedra, las pilastras clásicas y la forma de los arcos indican que es ya una obra del siglo XVII. Abajo, restos de la puerta con doble jamba original del periodo inka. Se abría hacia el pasillo de separación entre dos recintos inkas, pasillo que sería cubierto con un arco en época colonial. Actualmente se encuentra en el interior del Hotel Nazarenas.

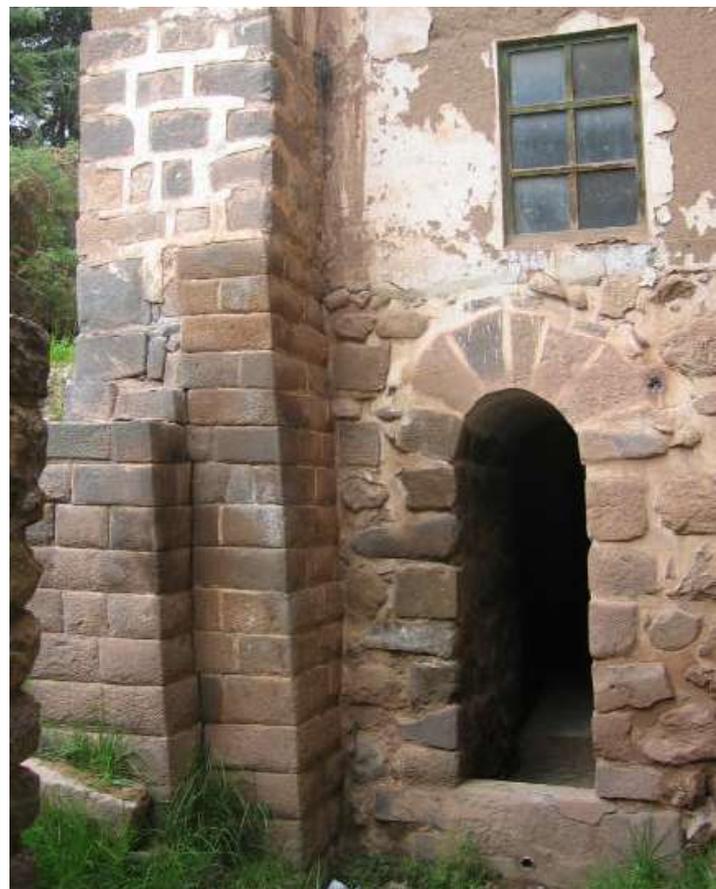
LA APLICACIÓN DE LA METODOLOGÍA URBANA AL CASO DEL CUSCO

En los últimos decenios se han multiplicado exponencialmente los trabajos sobre el Cusco antiguo. En primer lugar como resultado de la actividad académica de la Universidad Nacional San Antonio Abad del Cusco (UNSAAC), pero también por el impulso científico de las restantes instituciones cusqueñas, en particular las publicaciones del antiguo INC, hoy Ministerio de Cultura y de la Municipalidad. Además, investigadores procedentes de todas las latitudes como Graziano Gasparini y Luise Margolies (Venezuela), Jean-François Bouchard (Francia), Leonardo Miño (Ecuador), Ian Farrington (Australia), entre otros, se ha sumado al estudio urbanístico de la antigua capital del Tawantinsuyu. De este modo, el Cusco histórico adquiere, de pleno derecho, su lugar en la arqueología mundial como referente del Patrimonio de la Humanidad.

Para la reconstrucción del urbanismo del Cusco inka, los trabajos más relevantes siguen siendo los publicados por Santiago Agurto. *La traza urbana de la ciudad inka* (1980) y *Estudios acerca de la construcción, arquitectura y planeamiento* (1987) ya que contienen algunas claves imprescindibles para el estudio de la ciudad inka. El Cusco fue declarado Patrimonio de la



(Foto Municipalidad Cusco)



(Foto L.Cuba)



Figura 14: Fachada neoinka de la Casa de Silva en el actual Parque de la Madre junto al convento de Santa Teresa

En la plazoleta situada junto al convento de Santa Teresa se levanta una de las fachadas neoinkas más notables del Cusco. Fue construida en el primer periodo colonial con mano de obra y tecnología inka. El cuidadoso trabajo de los bloques que forman la pared nos descubre la calidad de los artesanos inkas. Sin embargo, los elementos formales son una interpretación de los modelos europeos formados en el estilo renacentista. La forma de los capiteles (arriba a la derecha) corresponde al orden toscano, sin embargo, no se esculpieron las correspondientes basas ya que los fustes de las columnas se apoyaron directamente en dos grandes plintos. Encima de los capiteles, dos masivos bloques de piedra sugieren la sección del arquitrabe que en el lenguaje renacentista debería coronar el dintel de la gran puerta. Las estrías de los fustes son una reelaboración de las formas que corresponderían a una columna de estilo “salomónico”. El resultado combina las líneas generales del lenguaje clásico europeo con la depuración formal propia de la arquitectura inka, produciendo como resultado una imagen nueva y sofisticada.

Humanidad por la UNESCO en el año 1983 y la campaña preparatoria implicó el registro completo de los restos inkas que se encontraban en la ciudad. Como relata Agurto, director de la comisión encargada de la elaboración del informe, fueron de casa en casa hablando con vecinos y propietarios quienes abrieron las puertas a la verificación *in situ* de la autenticidad de los restos para su posterior documentación. De este informe surge la primera documentación confiable que nos permite ahora hablar de la forma urbana del centro representativo de la ciudad y de sus transformaciones antes y después del terremoto de 1950.

El reconocimiento de la UNESCO dio paso a un programa de arqueología urbana que ha sido sistemáticamente aplicado en los últimos decenios por la delegación regional del Ministerio de Cultura

y por la Municipalidad. El primer resultado ha sido la realización de más de un centenar de excavaciones arqueológicas, algunas de las cuales han aportado información fundamental para el conocimiento de la ciudad inka. Aunque en su mayoría aún no han sido objeto de publicaciones sistemáticas, las memorias administrativas que recogen sus resultados forman un dossier científico que contribuye a dibujar detalles de la planta de la ciudad inka que desconocíamos hasta ahora. Es innegable que este proceso administrativo y científico ha permitido grandes avances en el conocimiento diacrónico de la ciudad histórica, aunque como ocurre en otros importantes centros históricos, argumentos que en último extremo son de tipo económico han impedido, en algunas ocasiones, la correcta gestión de los vestigios arqueológicos.

(izquierda, Dibujo Municipalidad; abajo, Fotos Mar/Beltrán-Caballero)

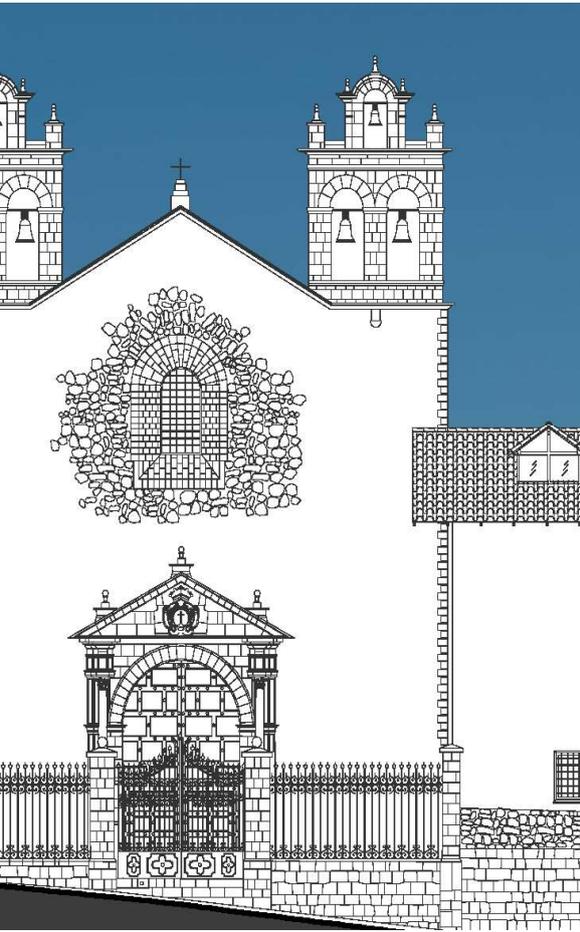




Figura 15: Mapa del Cuzco publicado por Squier (1877).

Ephraim George Squier publicó el libro *Incidents of Travel and Exploration in the Land of the Incas* (1877) donde presenta la planta de la ciudad del Cuzco, señalando ya los numerosos restos inkas que eran visibles e identificando además la posición de algunos de los edificios citados por los cronistas y los barrios periféricos enumerados por Garcilaso de la Vega.

RUINAS INKAS: A. Templo del Sol; B. Palacio de las vírgenes del Sol; C. Palacio del Inka Tupac Yupanqui; E. Palacio de Inka Roca; F. Palacio del Inka Viracocha; G. Palacio de Yachawasi o las Escuelas; H. Palacio del Inka Pachacútec; I. Palacio de Wayna Capac; J. Palacio de Manco Capac; K. Casa de Garcilaso de la Vega; L. Intiwatana o Gnomon del Sol (Waka Sapantiana); M. Ruinas de edificios inkas; N. Chinkana excavada en la roca; O. Rocas trabajadas; P. Camino inka con gradas que conduce a las canteras.

CONCLUSIÓN

La reconstrucción del centro ceremonial de la antigua capital del Tawantinsuyu es una tarea ardua, dificultada en primer lugar por las construcciones coloniales y republicanas que hoy cubren los restos de la antigua ciudad. Es evidente que si el estado de conservación de los edificios de la antigua capital fuese similar al de Machu Picchu, no estaríamos discutiendo los límites y

las posibilidades de su reconstrucción virtual. Sin embargo, es precisamente tanto la continuidad hasta nuestros días del tejido urbano de la ciudad como un organismo vivo, como su vitalidad cultural, algunos de los rasgos que justifican la proclamación del Cuzco contemporáneo como la capital arqueológica de Sudamérica.

Es necesario asumir las circunstancias actuales que condicionan nuestro trabajo y



Figura 16: Mapa del Cusco para el estudio de la ciudad inka realizado por Max Uhle en 1900 (Universidad de California).

Se trata de un borrador realizado por el arqueólogo alemán durante sus investigaciones en la ciudad. El dibujo original es uno de los primeros estudios de la distribución topográfica de los edificios construidos por los gobernantes inkas, siguiendo las indicaciones que recogen las fuentes coloniales: Manco Capac (I: Colcampata); Inka Roca (VI: Coracora y Yachawasi); Inka Yupanqui (X: Hatunkancha, Qorikancha y Saqsaywaman); Tupac Inka (XI: Pucamarca); Wascar (XII: Amarukancha). La posición del Qassana es correctamente identificada, aunque no queda asociada a ningún inka. El dibujo indica que la investigación no se había concluido. Es notable además, que en un momento tan temprano, Uhle propone ya una clasificación de los tipos de muros inkas, indicando su distribución en la planta de la ciudad.

esforzarnos por extraer el máximo rendimiento a los recursos arqueológicos e históricos disponibles. A fin de cuentas, nuestro objetivo se inserta en una larga tradición de estudios andinistas, desde dentro y fuera del Perú, en la que han colaborado algunos de los más brillantes antropólogos, arqueólogos, historiadores, arquitectos e ingenieros que se han ocupado del urbanismo inka del Cusco.

En los capítulos sucesivos presentaremos

algunas de las conclusiones que aporta el proyecto “Imaginando Cusco” respecto a la reconstrucción del paisaje urbano de la antigua capital inka. Presentaremos una visión general de los trazos más significativos que definen el territorio del entorno de la antigua capital: agua, caminos, terrazas y asentamientos, y hablaremos del urbanismo del Centro Ceremonial de la antigua capital del Tawantinsuyu.



II

TERRITORIO Y CIUDAD EN EL CUSCO INKA: INGENIERÍA, URBANISMO Y ARQUITECTURA INKAS EN EL CONTEXTO AMERICANO

José Alejandro Beltrán-Caballero, Ricardo Mar
Seminario de Topografía Antigua, Universidad Rovira i Virgili, Tarragona

EL CUSCO COMO AGREGADO URBANO

Los estudios tradicionales sobre el Cusco inka, y en general la información mediática y turística de la ciudad, consideran la ciudad inka como un espacio limitado por los ríos Saphi y Tullumayo: desde su confluencia en Pumacchupan hasta las laderas del cerro de Saqsaywaman. Esta idea choca con la distribución que presentan los datos arqueológicos. Aunque aparecen con más densidad en esta zona, lo cierto es que encontramos restos inkas a lo largo de todo el valle, desde Angostura hasta las alturas que rodean Saqsaywaman (ver fig. 18). Las descripciones del Cusco que incluyen los cronistas coloniales en sus obras nos ayudan a entender esta situación: el espacio entre el Saphi y el Tullumayo era el Centro Ceremonial que sólo alojaba a los grupos étnicos ligados de manera directa con el Inka y la administración del Estado a todos los niveles. Más allá de sus límites sagrados se asentaba un complejo mosaico étnico y social. Estaba formado por las distintas poblaciones incluidas en la capital y que representaban la totalidad del Tawantinsuyu (Hyslop, 1990: 63-64).

En correspondencia a este modelo de distribución social, el Cusco fue concebido como un sistema urbano disperso en torno a la cabecera de un elevado valle andino: la cuenca alta del río Watanay. Su territorio fue transformado de modo controlado pero masivo; una transformación que fue guiada por la voluntad de mantener un equilibrio con las fuerzas sobrenaturales. Como herederos de las milenarias tradiciones andinas, los inkas sabían que su obra era una imposición a la integridad de la Pachamama y esta obra solo perduraría si eran capaces de construir en armonía ésta. Las rocas que afloraban en el terreno podían ser antepasados petrificados, el agua de los torrentes era la sangre de las montañas sagradas eternamente nevadas, el discurrir de los astros en el cielo marcaba las citas del calendario y se reflejaba en el perfil que dibujaban las cumbres que rodeaban el valle. Todo ello tuvo que ser respetado por los *amautas* -o sabios- que diseñaron el gran proyecto urbano y guiaron su construcción. Lo notable es que lo consiguieron sin renunciar a obtener del medio natural los recursos agrícolas, ganaderos y minerales que necesitaban para mantener la gran capital del Tawantinsuyu.

Estas estrategias marcaron los modelos urbanos desarrollados durante milenios en la región andina. Son distintos a los que sustentan la idea de ciudad en la tradición europea. Efectivamente, entre el Mediterráneo y Oriente Medio las ciudades crecieron y se desarrollaron como agregados compactos rodeados por cintas de murallas. Su forma urbana fue, en parte, una expresión de los sistemas de producción mercantil basados en la invención y circulación del dinero. En este punto, tenemos que hacer una observación previa. El Cusco juega un papel importante en la historia urbana de las sociedades humanas ya que su reconstrucción como gran capital refleja y sintetiza la milenaria tradición de los asentamientos andinos. Debemos recordar que la Costa del Perú es uno de los cinco (o seis) focos independientes, que vieron nacer la idea de ciudad en todo el mundo (Oriente Medio, China, México...). Desde época muy temprana contaba ya con grandes centros urbanos. Son los antecedentes de una tradición urbana específicamente andina y que podemos seguir en la historia de la Sierra en culturas como Chavín de Huantar, Tiwanaku y Wari.

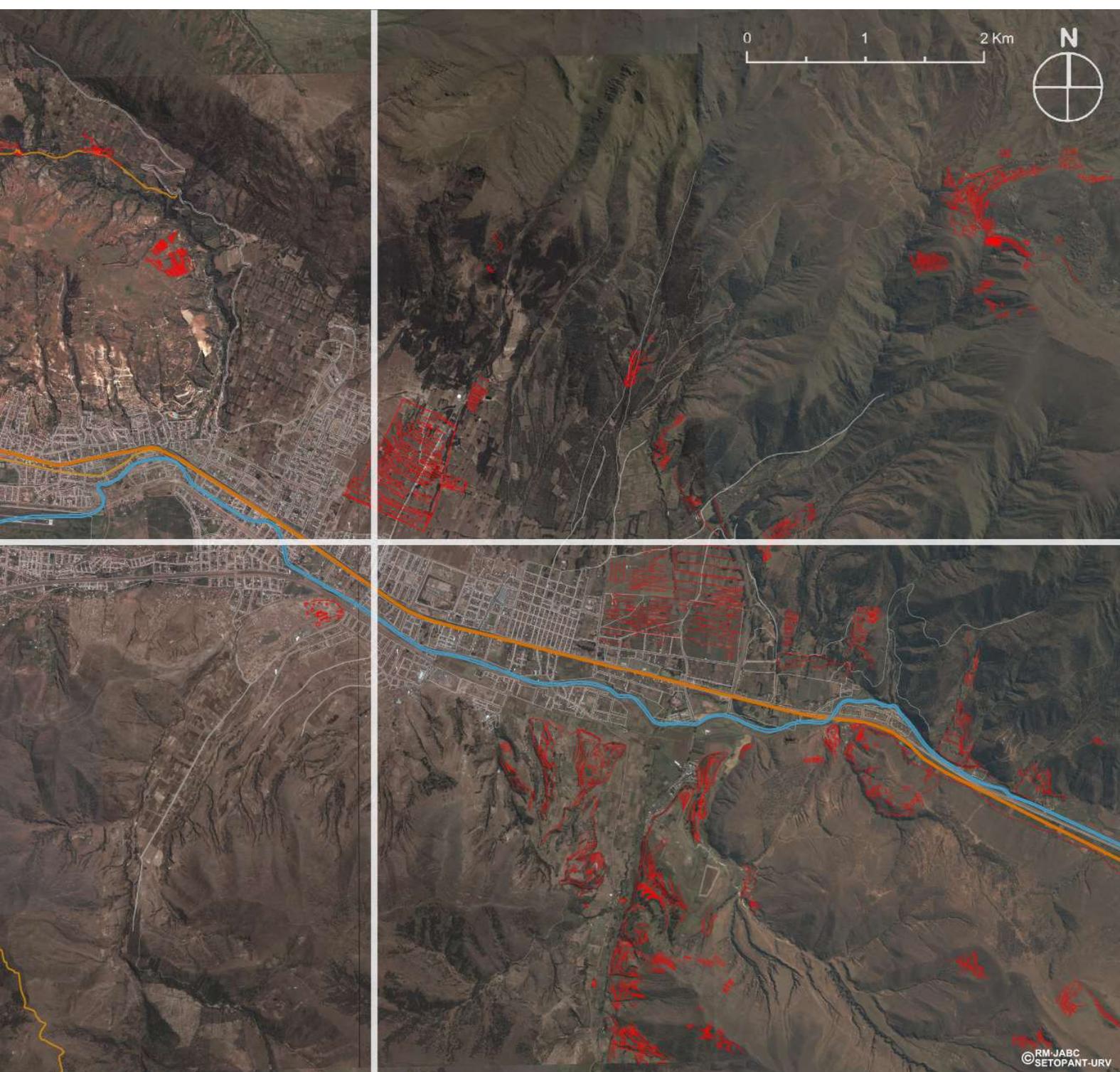


Figura 18: La Carta Arqueológica del Cusco (SETOPANT.URV)

El objetivo de la elaboración de esta Carta Arqueológica ha sido el de disponer en un sólo mapa de todas las fuentes de información arqueológica recopiladas en este territorio. Este único documento permite cruzar todo tipo de datos referidos a restos de

Las estructuras urbanas andinas tuvieron un desarrollo muy diferente porque partían de otras tradiciones sociales y culturales. Estaban basadas en formas originales de producir los bienes de consumo para la población general y crearon además sus propias estrategias para acumular los objetos de prestigio que requería el funcionamiento del sistema social. El resultado fue un concepto urbano nuevo y original. Creemos que el caso del Cusco resume estos milenios de historia urbana andina, siendo por ello un ejemplo extraordinario para comprender el punto al que llegó la idea de ciudad en los Andes antes de la llegada de los españoles.

Su estudio nos obliga a preguntarnos cómo encajan nuestros modelos de ciudad en su estudio y cuál era el significado que tendría para los inkas y las sociedades andinas un agregado urbano. Aunque el devenir de estos fue drásticamente interrumpido por la llegada de los conquistadores, la rica documentación escrita y la densidad de los datos arqueológicos nos permiten adentrarnos, en el caso del Cusco, en su complejidad y sofisticación; una ciudad pensada para ser el centro desde donde se regirían los destinos de millones de personas distribuidas a lo largo de los Andes.



edificios, terrazas, canales, caminos, wakas... Para su gestión, la información es organizada en función de las diferentes etapas de ocupación de la ciudad. En esta imagen se muestra la relación entre los restos inkas (en rojo), la red de caminos que conformaba el Qhapaq Ñan en el valle (en naranja) y la ciudad contemporánea (en blanco).

LA CARTA ARQUEOLÓGICA DEL CUSCO

Para estudiar los asentamientos del Cusco hemos recopilado todas las fuentes de información arqueológica y las hemos integrado en un sistema unitario de documentación geográfica. El resultado ha sido la Carta Arqueológica del Cusco. Aporta los datos necesarios para reconstruir la transformación que experimentó la cuenca alta del río Watanay, desde la altura de las crestas que la delimitan por el norte (Fortaleza y Mandorani) y hasta el punto más bajo donde el valle se estrecha para formar el pasillo llamado Angostura. Agua, terrazas y caminos son los elementos que nos permiten hilar un discurso

coherente sobre la forma del Cusco inka más allá de su Centro Ceremonial.

El crecimiento de la ciudad, en particular el producido en los últimos cincuenta años, ha acabado por cubrir con edificaciones modernas casi la totalidad de esta zona. Por ello, actualmente muchos restos arqueológicos afloran de forma discontinua entre las calles asfaltadas. Unicamente el Parque Arqueológico de Saqsaywaman, en el sector norte del valle, ha conseguido conservar su original imagen paisajística. Como veremos a continuación, un instrumento fundamental para la reconstrucción del paisaje cultural inka han sido las

LA RECONSTRUCCIÓN DEL ENTORNO NATURAL EN EL VALLE DEL WATANAY ANTES DE LA FUNDACIÓN DE LA CAPITAL DEL TAWANTINSUYU

J.C.Ramírez Prada, J.A.Beltrán-Caballero, I.Parra, R.Mar

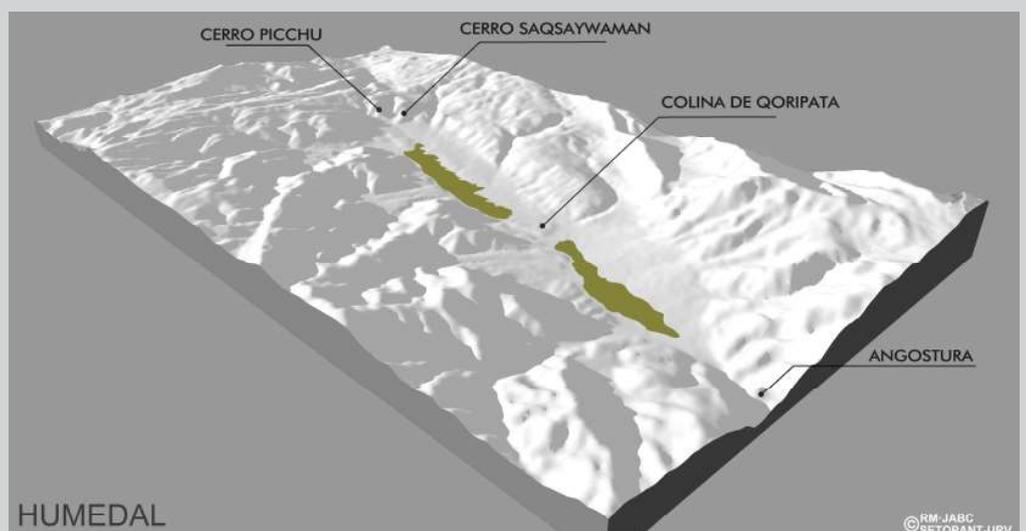
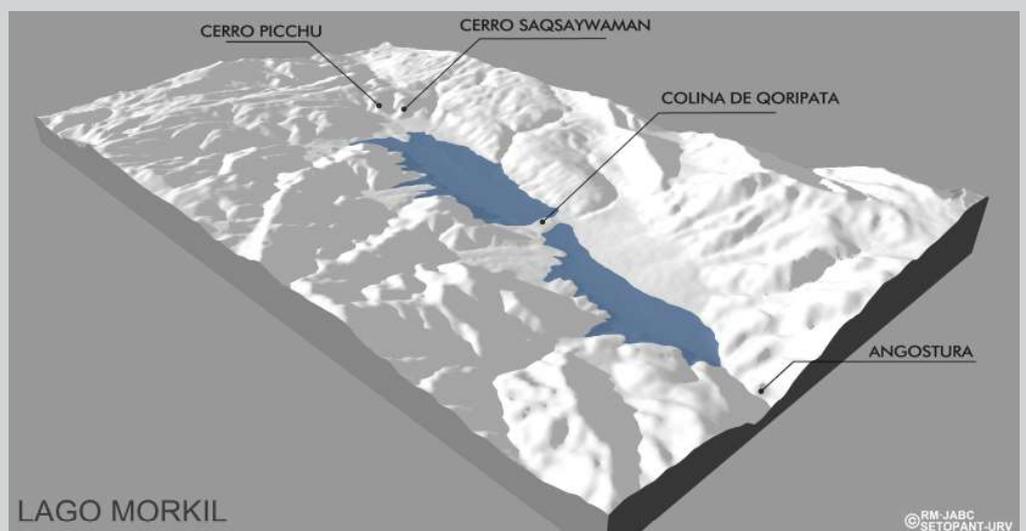
Para comprender la obra medioambiental que supuso la transformación del Cusco en la gran capital del Tawantinsuyu es necesario partir del proceso geológico experimentado por el valle a lo largo del tiempo. Con el fin de la última glaciación, es bien conocido que el deshielo formó un gran lago que ocupaba toda la extensión del valle. El geólogo Herbert Gregory, que formaba parte de la expedición Bingham de 1912, identificó depósitos de fondo lacustre en los cauces de algunas torrenteras laterales y en la extensa formación geológica denominada “San Sebastián” (Gregory 1916). Posteriormente, los estudios paleontológicos de J. Ramírez (1959-1968) y el estudio sedimentológico de E. Córdova (1986-1990) han contribuido a conocer mejor la historia geológica del valle. La desaparición del lago Morkil se atribuye a la ruptura por causas geológicas del dique natural en la zona de Angostura. Como consecuencia, dos grandes humedales quedaron como último vestigio del gran lago. Separados por la colina de Qoripata, estaban alimentados por el agua de lluvia y el procedente de los nacederos de la cabecera del valle que descienden por las laderas. Estos nacederos son producto de las condiciones geológicas de esta parte del valle: el límite de la formación Chinchero (Mendivil, Dávila 1994). Su sustrato calcáreo está cruzado por una densa red cárstica cuyas filtraciones alimentan los numerosos manantiales que afloran en la pendiente del valle, en particular en la zona de Chacán. La situación se mantuvo durante milenios, hasta que los inkas, convertidos ya en un poder regional, acometieron la completa transformación del valle (Beltrán-Caballero, Mar, Zapater 2011).

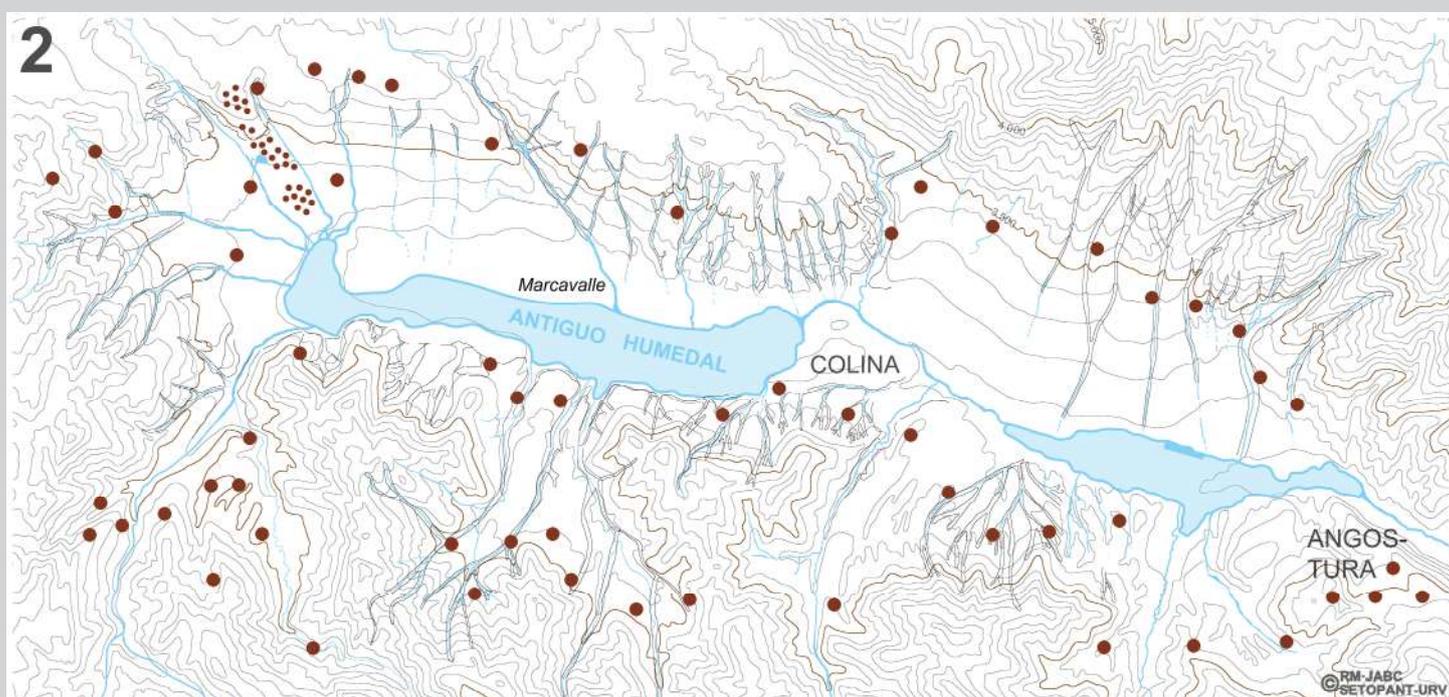
Según las crónicas, varios gobernantes inkas habrían saneado algunos puntos cercanos a la ciudad del Cusco. Se atribuye a Sinchi Roca la desecación del pantano en la plaza Awkaypata (Sherbondy 1987:121). Sin embargo todos los indicios sugieren que la remodelación total del sistema hidráulico del valle fue una operación unitaria que tenemos que atribuir a Pachacútec. Los seis torrentes que descendían desde la cabecera del valle (Saphi, Tullumayo, Chunchulmayo, Wanqaro, etc.) fueron modificados, antes de entrar en la ciudad, con diques y terrazas destinadas a mejorar el futuro espacio urbano. Fueron canalizados de forma radial hacia un punto situado en la ladera sur del valle: Pumacchupan -o “cola de puma”- donde comienza el recorrido del río Watanay. Este era en realidad un canal artificial construido para evitar que los torrentes de la cabecera alimentasen los humedales (Beltrán-Caballero 2013). La capital adquirió su configuración urbana con el nuevo trazado de los ríos. Parte del agua de la vertiente norte del valle fue conducida artificialmente hacia la zona de San Sebastián. Solamente después de sobrepasar el antiguo humedal, el canal del Kachimayo vertía sus aguas en el río Watanay.

Figura 19: La evolución del valle del Cusco antes de la expansión inka

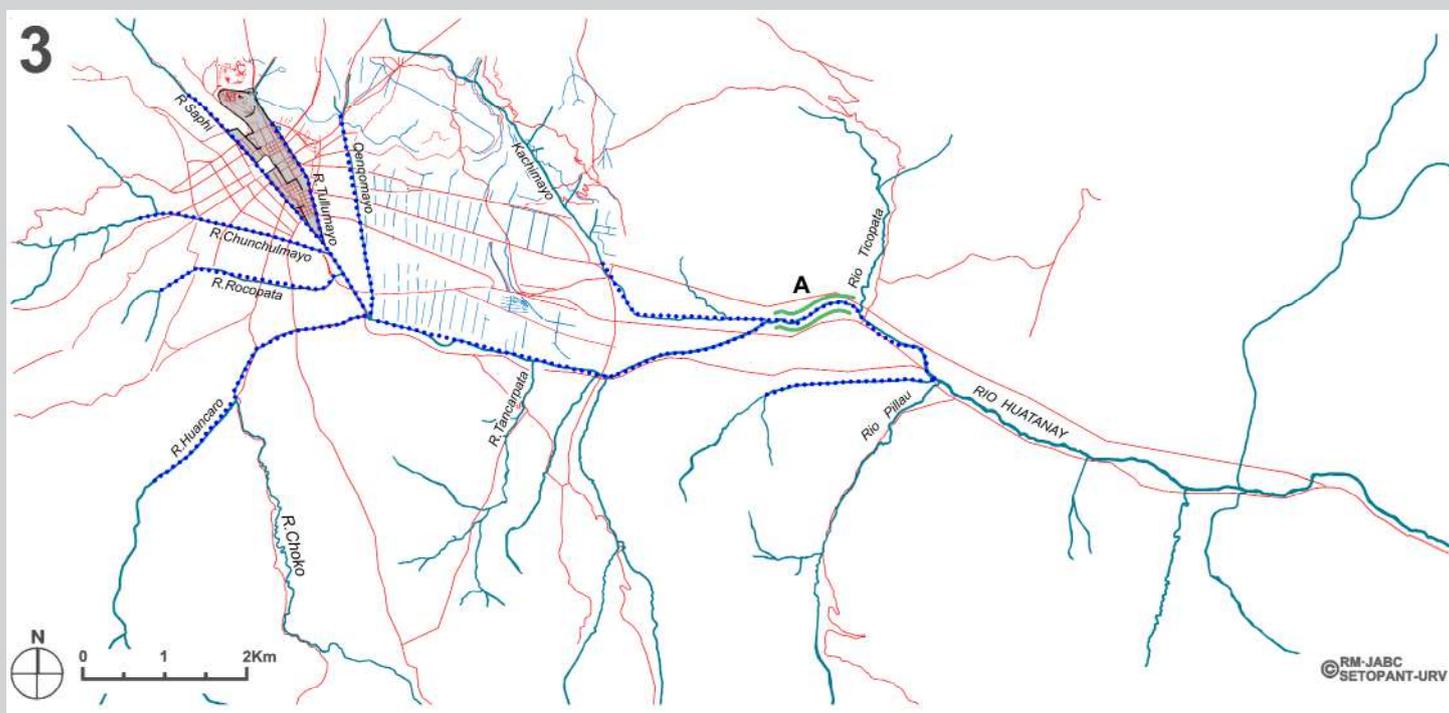
Arriba, podemos ver la delimitación del lago Morkil, formado al final del pleistoceno, después de la última glaciación. Se vació en algún momento debido al colapso del tapón que lo contenía en la zona de Angostura. Como consecuencia, una serie de lagunas-humedales quedaron como último vestigio del gran lago.

Abajo, podemos ver el perímetro de los dos humedales. La refundación de la gran capital inka acometida por Pachacútec, implicó un profundo cambio en la hidrografía del valle (página siguiente).





(Arriba) 1: Reconstrucción de los humedales: 2: Distribución de los 60 principales asentamientos killke (pre-inka) publicados por Bauer (2008: 8.4)
 (Abajo) 3: Los canales inkas para el desecamiento del humedal, el sistema de caminos y el asentamiento del Centro Ceremonial de la capital



fotografías aéreas tomadas en 1956, antes por tanto de la gran expansión de la ciudad moderna.

A lo largo de unos 20 Km. de extensión por 5 Km. de anchura, se suceden restos de edificios de todo tipo, caminos, calles, wakas (adoratorios), terrazas, canales y reservorios que formaron parte de los antiguos asentamientos inkas del Cusco. Los vestigios van perdiendo densidad a medida que nos alejamos del Centro Ceremonial. Las calles que salen de éste último se prolongan sobre el territorio del valle a través de caminos bien delimitados por antiguos muros, que en muchos casos siguen visibles hoy en día; estos caminos articulan sistemas de terrazas que estuvieron destinadas a la producción agraria. Asimismo, una parte de los canales que encauzaban el agua de lluvia para alimentar estas terrazas siguen todavía en uso, aunque muy alterados por las sucesivas reparaciones realizadas en los últimos cinco siglos. En algunos casos se han conservado también los reservorios que alimentaban un sistema de agricultura intensiva.

Aunque las evidencias arqueológicas son fragmentarias, podemos intuir la existencia de una constelación de pequeños asentamientos distribuidos a lo largo de todo el valle (ver fig. 33) que en algún modo prolongaban el agregado urbano de la capital; asentamientos que aparecen a su vez asociados con las terrazas y zonas agrarias. Wakas y lugares sagrados completan la imagen de un agregado urbano integrado mediante la red de caminos y que

constituía un tejido que se extendía a kilómetros de distancia de su Centro Representativo. Este será centro y punto focal de un sistema urbano disperso sobre el territorio, pero fuertemente estructurado.

Este gran conjunto constituyó la capital del Tawantinsuyu. Para comprender su antiguo funcionamiento como estructura urbana, nuestro primer problema es establecer sus límites y las fronteras de su territorio, algo que se ha abordado desde perspectivas muy diferentes. Estructuras físicas, lugares sagrados y complejas ceremonias nos pondrán frente a escenarios complementarios de la idea de ciudad en los Andes.

AGUA, TERRAZAS Y CAMINOS

Son muchos los testimonios materiales de los logros alcanzados por las culturas andinas. Las formaciones sociales tradicionales que confluyeron en el estado inka se desarrollaron en un largo periodo que comienza con el asentamiento de las primeras comunidades aldeanas en una abrupta región montañosa localizada en el corazón de los Andes. Los cambios que experimentó el Valle del Cusco debido a factores climáticos y a la presencia humana fueron el contexto en el que la cultura inka surgió como poder regional. La topografía, la hidrografía, la altura y la propia localización del valle en el contexto andino marcaron no solo la decisión del hombre de asentarse en él, sino las posteriores decisiones concernientes a su transformación.

Figura 20: Rumiqolqa (en esta página). Ollantaytambo (página siguiente).

El acueducto de Rumiqolqa, la canalización del Vilcanota-Urubamba o la nueva traza del río Watanay en el valle del Cusco son algunas de las obras de ingeniería realizadas para la gestión del agua. Rumiqolqa fue construido por los warí para abastecer las terrazas agrícolas de Pikillacta. Posteriormente fue reforzado por los inkas con muros de grandes bloques. La gestión del agua fue uno de



La posición estratégica del Cusco explica la expansión de los inkas a partir del dominio, desde su punto más elevado, de este conjunto de pisos ecológicos complementarios. Bajo la afortunada expresión *archipiélago vertical*, John Murra (1975) ha estudiado la explotación equilibrada de este complejo sistema ecológico.

La estratégica posición de la región cusqueña permitió el control de ecosistemas muy variados y complementarios, que dependen de la altitud a la que se encuentran. El primero y más bajo es la denominada ceja de selva o *yunga*, zonas de bosque tropical húmedo que cubren las estribaciones de los Andes entre los 1.000-2.000 msnm, que en este caso dan hacia la selva amazónica. El segundo lo componen tanto las laderas que van ascendiendo la cordillera, como los valles comprendidos entre los 2.000-3.500 msnm. Esta zona denominada *quechua* reúne todas las condiciones para el cultivo de maíz. A continuación, las carenas superiores de los valles más altos o *suní* (3.500-4.000 msnm), un clima más frío en donde se cultivan patatas y otros tubérculos. A partir de los 4.000 msnm y hasta los 4.800 msnm se accede a la *puna* o región de pastos de las llanuras elevadas que permite el mantenimiento de una abundante cabaña de camélidos (Pulgar 1981).

La estrategia administrativa inka consistió en utilizar las estructuras consolidadas en épocas anteriores. Los esfuerzos se concentraron en consolidar el poder y no en cambiar un sistema

económico y social que de por sí ya les era favorable. Con frecuencia, los miembros de las élites locales fueron incorporados al sistema administrativo inka y las estructuras locales fueron dejadas intactas. Sitios con estructuras administrativas frágiles o inexistentes llevaron a la construcción de nuevos centros administrativos.

En la sierra peruana los grandes avances tecnológicos se enmarcan en el desarrollo de las sociedades hidráulicas. Aunque a veces los datos disponibles son poco precisos y la documentación arqueológica limitada, es posible argumentar que los grandes asentamientos en lo alto de los Andes solo fueron posibles a partir del desarrollo de una agricultura intensiva basada en la construcción de terrazas irrigadas. Un buen ejemplo es la ciudad de Pikillacta, centro poder wari en el valle del Watanay. Esta ciudad contaba con una avanzada tecnología de producción agraria, como lo atestigua la monumental canalización de Rumiqlqqa (fig. 20). Ya en época inka esta fue reforzada con nuevos muros lo que refleja la continuidad en época inka de la obra llevada a cabo por los wari.

La sociedad inka ha dejado numerosas obras de ingeniería hidráulica, obras de canalización y construcción de vastos sistemas de drenaje e irrigación, que muestran el conocimiento del medio natural. Es notable la canalización del río Vilcanota-Urubamba entre las poblaciones de Pisac y Ollantaytambo en el Valle Sagrado, el sistema de

los capítulos más importantes de la ingeniería inka. Estas grandes obras garantizaron el control de las inundaciones al regular los flujos de agua y conducirlos mediante canales a las terrazas dedicadas a la agricultura intensiva. Su combinación sistemática con sistemas de andenes, como en Ollantaytambo, refleja la voluntad de gestión integral del medio natural.

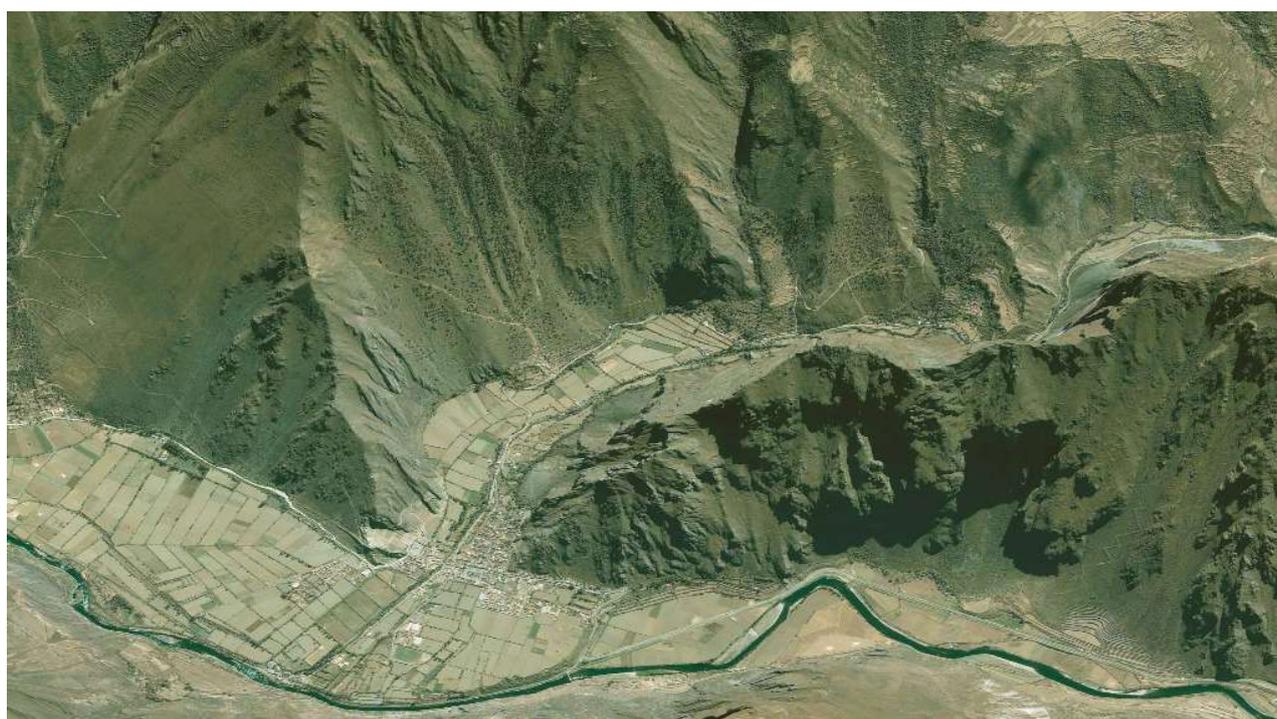




Figura 21: El barrio de San Blas (Fotos y dibujo Municipalidad Cusco y SETOPANT.URV)

a: Terrazas inkas del barrio de San Blas (arriba). Esquina de la calle Tandapata con Pasñapakana (abajo).

b: La documentación arqueológica del barrio de San Blas (página siguiente) registra la parte conservada de los muros inkas contruidos para la contención del terreno (negro), la reconstrucción del sistema de terrazas (rojo) y de los caminos inkas (amarillo).

canales y reservorios de Chacán, Tampumachay e Inkilltambo en el Valle del Cusco. También fueron capaces de modificar a gran escala la topografía del territorio. Es el caso del modelado del paisaje que hoy en día vemos en Ollantaytambo (fig. 20), Písac, Chinchero, Huchuy Qosqo o Tipón, entre muchos otros. Finalmente, la construcción de infraestructuras de comunicación (Qhapaq Ñan) fue concebida para integrar todo ello permitiendo el transporte y el intercambio de productos entre los diferentes pisos térmicos de los Andes.

La construcción de vastos sistemas de terrazas agrarias -o andenerías- es uno de los aspectos más impactantes de la “ingeniería” inka. Estos sistemas organizaron amplias porciones de territorio en la agreste geografía de los Andes. Algunos filólogos asociaron el nombre de la cordillera con la castellanización del término

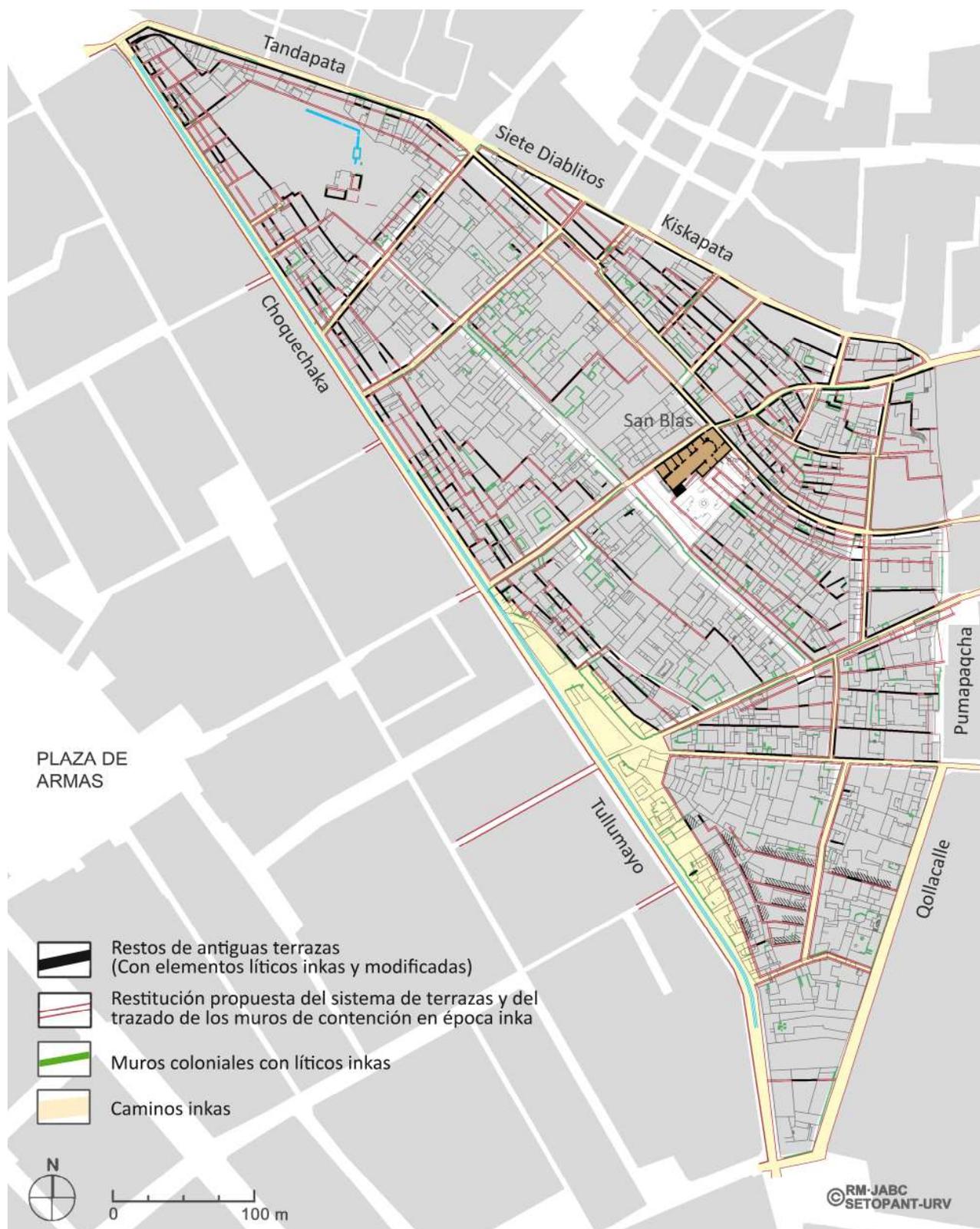
quechua “Anti”, precisamente por los numerosos andenes que encontraron al llegar a la región. Aunque esta etimología ha sido descartada por los estudios modernos, muchos lugares en la región cusqueña, como Chinchero y Tipón están moldeados por la geometría de los andenes inkas cuyo propósito iba desde la estabilización del terreno hasta el aumento de la superficie cultivable. En el entorno del Cusco, muchos de ellos están escondidos bajo la ocupación moderna del valle, pero con un poco de atención son identificables, junto con los demás elementos que contribuían a caracterizar el antiguo paisaje inka (wakas, canales, reservorios, caminos, etc.).

En zonas arqueológicas preservadas, como es el caso del Parque de Saqsaywaman, las terrazas son fácilmente identificables y muestran su relación con los antiguos asentamientos donde vivía y trabajaba la población inka. Los casos de

Inkilltambo, Choquequirao Puquio y Rumiwasi, yacimientos localizados a lo largo del río Kachimayo, son testimonio de la destreza con la que se transformó hasta el último rincón del valle. La topografía natural fue modificada para estabilizar los terrenos donde se asentaron centros de carácter habitacional, productivo y ceremonial, a la vez que se organizaba el aprovechamiento de los suelos para el cultivo.

Las terrazas del Kachimayo esculpieron laderas de pendiente abrupta, por ello son las que más impacto tienen en el paisaje y las que

requirieron de un mayor grado de dominio de la técnica y el conocimiento del medio. Sin embargo, también se construyeron extensas andenerías en las zonas más llanas de la base del valle. Un ejemplo son las terrazas de la zona de San Jerónimo (Larapa y Pata Pata): han llegado en buen estado hasta nuestros días, a pesar de los cambios que impuso la colonia y el avance contemporáneo de la ciudad. Estas terrazas que dibujan largas líneas, algunas de ellas en zigzag, siguen hoy siendo un sistema en pleno funcionamiento. Son campos de cultivo de maíz, irrigados por los mismos canales de época



inka y lugar por el trascurren caminos prehispánicos, testimonio de la compleja infraestructura agraria de los inkas.

En otras zonas del valle la expansión de la ciudad contemporánea dificulta la identificación de las terrazas inkas. Como veremos a continuación, las fotografías aéreas que el Servicio Aerográfico del Perú realizó en los años 50's del siglo XX nos permiten estudiar la situación del paisaje cusqueño antes de que se viese invadido por el asfalto y las casas de cemento. Los campos de cultivo que ahora ocupan las avenidas Collasuyu, de la Cultura, Huayruru Pata y las urbanizaciones que rodean el aeropuerto, estaban entonces organizados por un sistema de terrazas, canalizaciones de riego y de drenaje, asociados con reservorios de agua y atravesados por los antiguos caminos.

En 1956 la DIRAF realizó un vuelo a baja altura sobre el valle del Watanay tomando una serie de fotografías de gran resolución que cubre toda la extensión de la cuenca hidrográfica (fig. 22). Para su utilización arqueológica, las fotos han sido digitalizadas y se han corregido las distorsiones ópticas que genera el desplazamiento del avión sobre el territorio del valle. El resultado es un mosaico fotográfico que se denomina ortofotomapa y que se aproxima a la dimensión y forma de un plano convencional. La gran calidad de las fotos originales ha permitido producir un documento que permite identificar, documentar y estudiar las evidencias inkas y los restos arqueológicos que en 1956 todavía se conservaban extendidos por el valle de río Watanay.

Los datos arqueológicos actuales son fragmentarios, ya que las construcciones modernas se han extendido por todo el valle destruyendo y ocultando los elementos de época inka. Estas fotografías aportan una información preciosa, puesto que fueron tomadas antes de esa gran expansión urbana provocada en parte por el terremoto de 1950. Gracias a ello es posible dibujar terrazas, desniveles del suelo, parcelas de campos, reservorios, canales y caminos que en la actualidad han desaparecido. Naturalmente, la imagen que transmiten estas fotografías corresponde al sistema agrario que existía en 1956 en el entorno del Cusco. Se trataba de un paisaje cultural que tuvo su base en la primitiva configuración inka, pero transformado por cuatro siglos de historia colonial y republicana.

Al registrar todas las improntas y huellas que se identifican en las fotografías ha sido posible reconocer las características propias de las terrazas agrarias inkas y de sus sistemas de canalización y drenaje de aguas. Son los elementos más antiguos del sistema (inka) que en buena parte todavía se conservaban intactos en 1956, por debajo de las

modificaciones posteriores que se sucedieron en estos campos a lo largo de los siglos XVI, XVII, XVIII, XIX y XX.

FORMA URBANA DEL CUSCO: MAS ALLÁ DEL CENTRO CEREMONIAL

El barrio de San Blas (fig. 21b) es un testimonio de la expansión de la primera ciudad colonial española. Los muros de contención de época inka están en algunos puntos a la vista, ya que delimitan antiguos caminos incorporados al trazado colonial. En otros casos, las construcciones coloniales y republicanas se apoyaron directamente sobre las antiguas terrazas. De este modo, se han conservado fragmentos de los antiguos muros de contención integrados en el interior de los edificios modernos. Naturalmente, han sido reparados y reconstruidos en numerosas ocasiones, como resultado de los cuatrocientos años de vida urbana del barrio. Sin embargo, su aparejo y los líticos empleados en su construcción denotan que los bloques de piedra producidos en época inka fueron reutilizados una y otra vez (fig. 21a). En San Blas, a pesar de los numerosos cambios que impuso la ciudad colonial, la topografía modificada por la mano inka sigue marcando hoy en día la forma urbana.

Las dos márgenes del primitivo barranco que recorrió el río Choquechaca-Tullumayo, fueron aterrazadas con andenes a la vez que se canalizaba el río. En la actualidad encontramos a lo largo de la calle Choquechaca una serie de habitaciones rectangulares, estrechas y alargadas, que ocupan la primera de las terrazas inkas. Estos espacios se cierran hacia un muro de contención que sostiene una segunda hilera de habitaciones situada a una cota más alta. Aunque en muchos casos los muros de contención han sido desmontados para dejar espacio a las construcciones modernas, se conservan suficientes edificios con esta sección escalonada como para reconstruir el antiguo perfil de las terrazas inkas que flanqueaban el río.

En el costado del Cusco corresponden a las casas situadas entre las calles Siete Borreguitos, Ladrillos, Siete Culebras y Hatunrumiyuq. Al otro lado del río, en San Blas, los muros inkas se conservan entre las calles Atoqsaycuchi, Canchipata y Cuesta de San Blas. Estas últimas son tres caminos inkas que prolongaban las calles que salían del Centro Ceremonial. La Cuesta de San Blas es la continuación de Hatunrumiyuq y corresponde al camino troncal del Antisuyu. Estas terrazas que flanquean el río forman un sistema de cajones escalonados. Las plataformas alcanzan los 7-9 m. de altura y se reflejan en la pendiente escarpada de las casas modernas que abren hacia Choquechaca.



Figura 22: Detalles de la foto aérea del 1956 (DIRAF)





Figura 23: Montaje rectificado (ortofoto) de las fotografías de 1956 entre San Blas y el río Qencomayo

Al oeste del barrio de San Blas la documentación arqueológica nos permite identificar los caminos, wakas y terrazas que configuraban el paisaje en época inka. El camino inka que coincide con la calle Chiuapata fijaba el límite hacia el sur de las terrazas del río Choquechaca en la parte baja de San Blas. Estos andenes sostenían una extensa terraza horizontal que en época inka ocupaba todo el sector central del barrio. Está cortada por la calle colonial del Carmen Alto y Bajo. Comienza cerca de la waka Sapantiana, a la altura en que el río Choquechaca entra en la ciudad y prosigue hacia el este hasta alcanzar la actual iglesia de San Blas. En este lugar se acostumbra a situar el templo del dios del rayo (Illapa) donde se encontró la momia de Pachacútec (Sarmiento 2007 [1572]: 155) y donde según Bernabé Cobo (1990 [1653]: 54) se hacían sacrificios infantiles. Según Garcilaso debía corresponder al barrio inka de Toqokachi, aunque apenas contamos con evidencias arqueológicas: un enterramiento masculino (Raimundo Bejar 1976) y cerámicas inkas en superficie (Morris 1967; Paredes

1999). En el centro de la terraza existe un antiguo nacedero de agua asociado con un reservorio y algunos restos de muros con numerosos líticos inkas reutilizados. Aunque los conductos son en su mayor parte coloniales así como las paredes actuales del reservorio, el trazado de los muros hace pensar en edificios inkas asociados con la surgente de agua.

Entre San Blas y Patallacta (fig. 23 y 24)

Entre el barrio de San Blas y la quebrada del Kachimayo se extendía un sistema unitario de terrazas agrarias. Los muros de contención se prolongan a lo largo de varios kilómetros integrados con el trazado de los antiguos caminos y la distribución de algunas grandes rocas (wakas), que debían ser importantes centros religiosos: Mesa Redonda-Pachatosá, Patallacta, Huayracunco y Tetecaca (Van de Guchte 1990; Bauer 1998; Gullberg 2009).

El eje Tandapata-Siete Diablitos-Kiskapata es un camino inka que nacía de la waka Sapantiana (fig. 24) y que sirvió para orientar las terrazas del

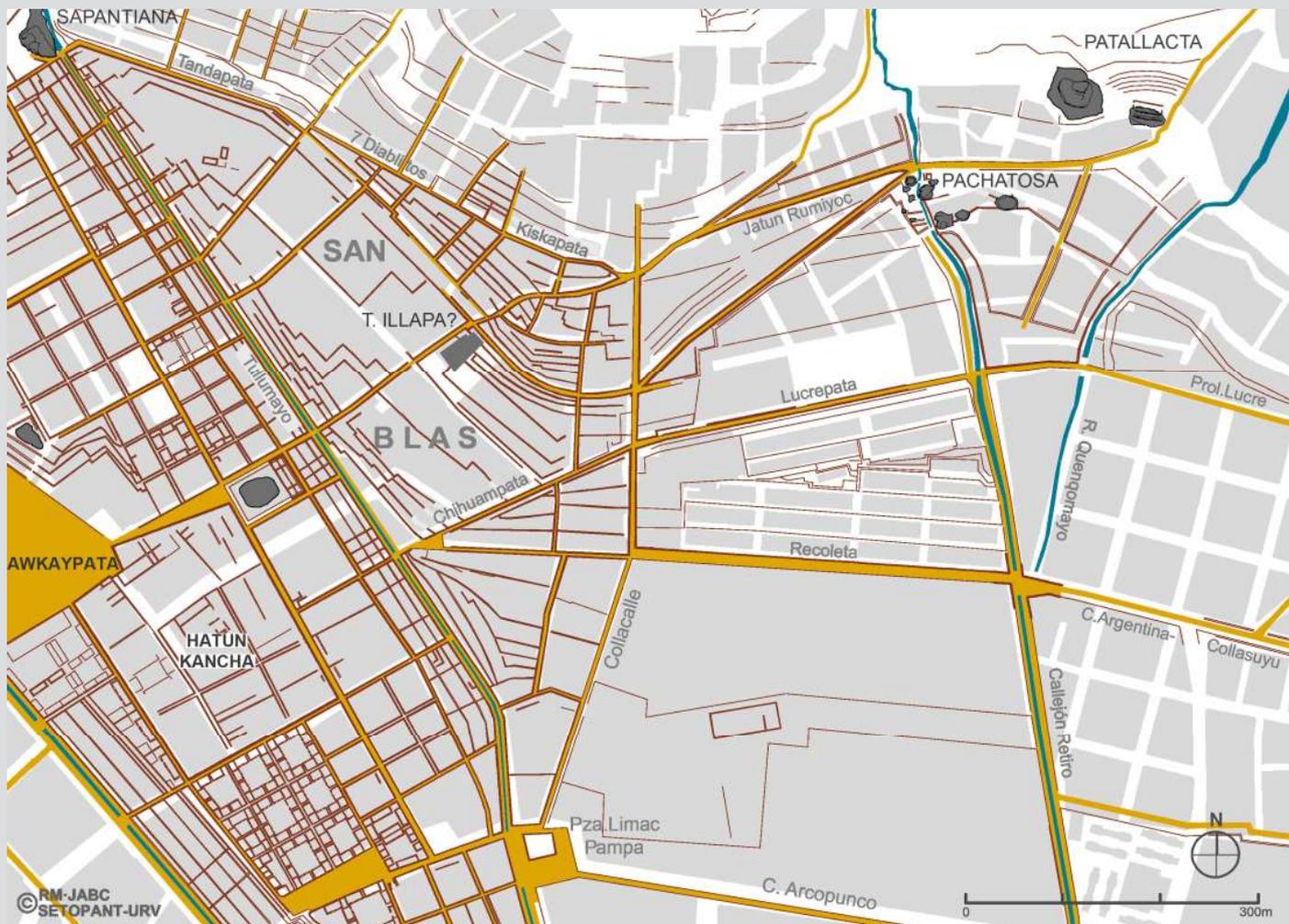


Figura 24: Wakas, caminos, terrazas y planificación inka desde el templo de Illapa (san Blas) hasta Patallacta (Dibujo Mar/ Beltrán-Caballero)

sector norte de San Blas. La calle Kiskapata enlaza con el camino troncal del Antisuyu, que viene de Hatunrumiyoc; después de atravesar al menos cuatro wakas alcanzaba el conjunto religioso de Laqo. A partir de la confluencia entre Kiskapata con el camino troncal al Antisuyu, este último prosigue rectilíneo, apoyado sobre poderosos muros de contención (fig. 26b), para dirigirse primero hacia la waka Mesa Redonda (fig. 26, a y b), identificada con la waka Pachatosá (An.2.2, Bauer 1998: 79), y proseguir, de nuevo en línea recta hacia la waka Patallacta (fig. 25a). Desde allí, el camino alcanzaba la waka Kusilluchayoc llegando finalmente al templo de Laqo.

Más allá de San Blas, los andenes se extendían sobre el espacio triangular delimitado por las calles Lucrepata y Recoleta. Los bloques de la urbanización moderna se apoyan en antiguas plataformas. Este sistema concluía en el río Qenqomayo, que fue encauzado y que actualmente discurre a lo largo del Callejón Retiro.

El plano que presentamos la figura 24

intenta reconstruir el paisaje cultural que se extendía al oeste de San Blas en época inka. Wakas, caminos y terrazas agrarias aparecen relacionados con el modo tradicional inka de diseñar el territorio. Las grandes wakas como Sapantiana, Pachatosá, Patallacta, Tetecaca, Wayraqpunto, Kusilluchayoc, entre otras, se presentan hoy en día como enormes bloques de roca emergentes en el paisaje. En época inka eran centros ceremoniales asociados con construcciones cuyas huellas se conservan aún en la superficie rocosa. Antes de su destrucción por los “Extirpadores de Idolatrías” debían constituir impresionantes hitos en el paisaje (Van de Guchte 1990; Zecenarro 2001). Su posición en la topografía natural (Zuidema 1964; Bauer 1998) determinó el trazado de los caminos secundarios y estos a su vez fijaron las directrices para el trazado geométrico y orientación de los sistemas de terrazas.

Caminos inkas, wakas y terrazas

Como hemos anotado, si observamos la traza inka vemos que los caminos siguen la posición



Figura 25a: La waka Patallacta (Fotos Mar/ Beltrán-Caballero).

Dominando el Cusco desde lo alto de San Blas se encuentra esta gran waka. Muy alterada por la construcción de la carretera, conserva todavía las galerías excavadas en su interior (en lo alto de la fotografía).

Figura 26a: La waka Pachatosa, donde el camino inka abandona el barrio de San Blas (Fotos Mar/ Beltrán-Caballero).

La gran roca está situada junto al curso de agua canalizado que viene desde la zona de Laqo. A su izquierda se aprecia la galería esculpida con los muros que le daban forma arquitectónica. Al otro lado del canal, muros de contención enmarcan varias rocas. Destaca la “mesa” trabajada: una plataforma horizontal de forma poligonal que estaba completamente revestida de muros. Éstos han desaparecido en su totalidad.





Figura 25b: Waka Patallacta.

Interior de las galerías esculpidas. Las ranuras horizontales servirían para encajar las losas que formaban el techo de la galería.

Figura 26b: El camino inka hacia Pachatosá.

Sostenido entre dos muros de aterramiento de época inka, el camino conducía en línea recta hacia la waka, mostrando de forma evidente el modo en que fue trazado.



de las grandes wakas del paisaje sacro y que a su vez, estos determinaron el diseño de las terrazas. Naturalmente, sólo conocemos una parte de los lugares sacros que determinaron la apropiación simbólica de este territorio. Sabemos, por otra parte, que no siempre una *waka* era un conjunto monumental. Bernabé Cobo, cuando enumera las wakas que formaban las líneas de los ceques, citó fuentes, lagunas, canales y en algunos casos simples lugares del territorio que eran recordados como focos de religiosidad andina. Tenemos que entender la construcción de este paisaje “humanizado” como un proceso complejo en el que la percepción de los lugares sobrenaturales debió jugar un papel relevante.

Tampoco debemos olvidar que para el pensamiento andino, y en particular para los inkas, la naturaleza se expresaba también de otras maneras mucho más sutiles. La posición de algunas montañas, en particular los lejanos *apus* eternamente nevados (Zecenarro 2003), suministraban visuales que los *amautas* traducían en líneas trazadas a cordel sobre el terreno y que servían para alinear el recorrido de los caminos. También los puntos destacados del horizonte eran marcadores que debieron suministrar directrices para la apropiación sacra del territorio; sobre todo cuando en determinadas fechas coincidían con las líneas que dibuja el movimiento de los astros en el cielo (Urton 1981).

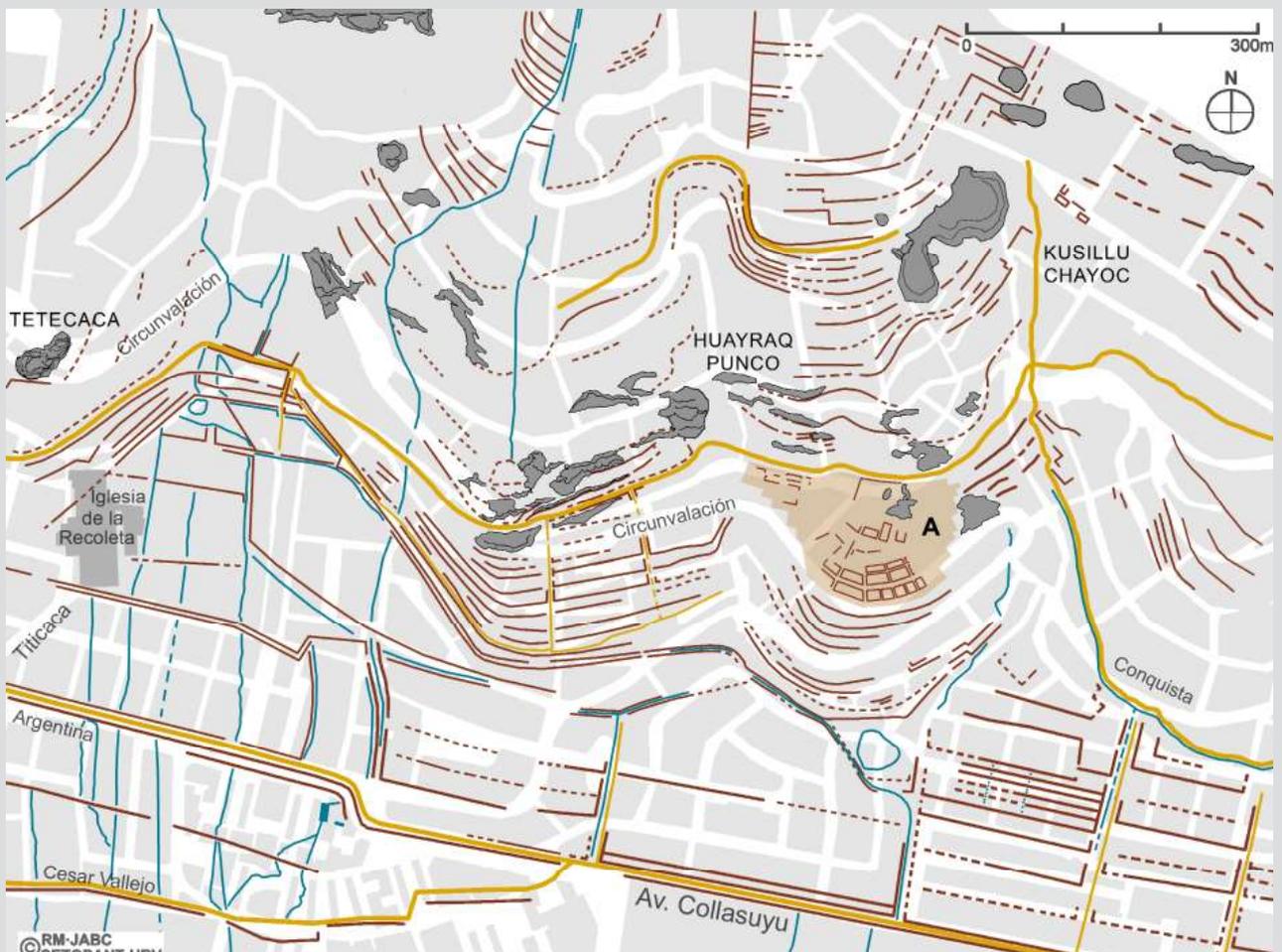
Los estudios astronómicos son la base de una extensa bibliografía arqueológica andina que ha encontrado significativas coincidencias en el diseño de construcciones y asentamientos (entre otros: Ziolkowski, Sadowski 1982 Aveni 1981; Bauer, Dearnborn 1995; Ruggles, Urton 2007 y Zuidema 2010). Desde las líneas de Nazca o las torres de Chanquillo hasta los ejemplos del Cusco, como las visuales de los cerros Chinchilla, Picchu o Quiangalla, el diseño del paisaje cultural inka debía constituir un proceso complejo que la arqueología explica sólo de un modo general.

EL VALLE DEL WATANAY

Arriba anotamos cómo mediante las fotografías aéreas de los años 50's del siglo XX se puede estudiar la situación de la zona antes de la expansión de la ciudad moderna, con los viejos caminos y campos de cultivo todavía intactos entre el antiguo aeropuerto y el cauce del río Watanay. El estudio de estas fotos (fig. 24, 27, 29-29 y 30) muestra el trazado de los muros de contención que en 1956 sostenían los desniveles entre los campos de cultivo de la zona. En algunos puntos ya no se conservaban. Por esta razón en los planos de interpretación han sido completados con líneas a puntos. Hemos dibujado también una hipótesis del trazado de los



Figura 27: Fotografía del vuelo de 1956 (izq. arriba), interpretación (abajo)
(Dibujo Mar/ Beltrán-Caballero)





Entre el barrio de San Blas y la quebrada del Kachimayo se extendía una extensa red de terrazas agrarias. Los muros de contención se prolongaban a lo largo de varios kilómetros formando un sistema integrado con el trazado de los antiguos caminos y la distribución de algunas grandes rocas (wakas), que eran el foco de centros religiosos. Todo este sector situado sobre la avenida del Collasuyu se encuentra actualmente cubierto por edificación moderna (arriba, foto aérea de la zona en la actualidad; abajo, restos conservados).

Las plataformas rectangulares

La parte baja es una pendiente suave que llega hasta la actual avenida Collasuyu. A partir del Qenqomayo (calle Titicaca) fue organizada mediante grandes terrazas rectangulares paralelas a la avenida Collasuyu. Algunas alcanzan los 250 m. Sostenidas por muros de contención cuyas alturas se adaptaban al terreno, se prolongan a lo largo de dos kilómetros hasta llegar al cauce del río Kachimayo. Las terrazas mejor conservadas discurren por detrás de la Universidad, el colegio Garcilaso de la Vega y la fábrica de cerveza Cusqueña. La calle actual se levanta sostenida por un doble muro de contención de época inka que en algunos puntos alcanza la altura de diez metros. Detrás de la Universidad, se ha conservado otro muro de contención con más de 100 m. de longitud. Presenta seis juegos de escaleras dobles incorporadas en el muro y distribuidas a distancias regulares (abajo derecha). El sistema fue diseñado como una obra continua de varios kilómetros de longitud a partir de la morfología natural del terreno.

Las terrazas curvas de la parte alta

La parte superior de la ladera fue transformada por los ingenieros inkas con terrazas curvas adaptadas al terreno. Comienzan en la parte alta de San Blas y prosiguen siguiendo un trazo ondulado a lo largo de tres kilómetros hasta alcanzar la quebrada del río Kachimayo y la localidad de Salinas. En la zona de Mirador, Buena Vista y Alto de los Inkas, las fotos permiten reconstruir una secuencia con más de 20 terrazas escalonadas. A medida que nos acercamos hacia San Blas la topografía del terreno permitió combinar tramos rectos con curvos formando un auténtico zigzag. El último giro de las terrazas se produce en la parte alta de San Blas. Son las antiguas terrazas situadas entre las calles actuales de Kiskapata y Tandapata. A partir de este punto, las terrazas prosiguen rectas para ir desapareciendo progresivamente cuando alcanzan el antiguo camino inka (Siete Diablitos-Kiskapata). En las fotografías de 1956 es posible identificar un asentamiento inka de recintos poligonales rodeado por andenes curvos (izq. "A").



(Fotos Mar/ Beltrán-Caballero)

Figura 28: Montaje corregido de las fotos aéreas del valle del Cusco realizadas en 1956 por la Dirección de Aerofotografía de la Fuerza Aérea del Perú (DIRAF)

muros de contención que debían encauzar el río para evitar que el agua inundase los campos de cultivo que se extendían sobre los antiguos humedales. En color marrón se ha dibujado los caminos y en azul claro los canales identificados. La reconstrucción de los canales inkas desaparecidos ha sido dibujada con líneas discontinuas.

El límite norte del antiguo humedal debería corresponder a la línea curva que dibuja actualmente la Avenida Tupac Amaru (fig. 30) ya que coincide con las terrazas curvas que bordean los terrenos de mayor pendiente.

Las terrazas del antiguo humedal

Con el fin de estabilizar las tierras bajas que rodeaban las antiguas zonas inundadas se construyeron muros de aterrazamiento. Estos trabajos fueron complementados con aportes de tierra procedentes de fuera del valle. Como resultado, la zona que se extiende entre la Av. de la Cultura y el cauce del Watanay quedó convertida en campos de cultivo horizontales sostenidos por muros de contención (fig. 28-29). Estos desniveles condicionarán el trazado de los elementos modernos como, las vías del tren que en este sector siguen el trazado de las terrazas inkas. Éstas también determinarían la posición y forma de la calle Cipreses, la avenida Tupac Amaru y las dos grandes curvas que dibujan las calles Ancash-Progreso y Camino Real-Libertad (fig. 30).

Los muros de contención de las fotos de 1956, actualmente desaparecidos, por su forma sólo pueden ser interpretados como construcciones inkas: trazados curvos complejos proyectados sobre el terreno a partir del dibujo de grandes segmentos de arco y formas geométricas rectilíneas. El trazado de estos muros refleja un diseño (Hyslop 1990) similar al que conocemos en diferentes lugares del valle del Urubamba como Ollantaytambo y Pisac. El trabajo de Jean-Pierre Protzen (2005) documenta su uso en el cauce bajo del Urubamba (Prozdem figs. 1.9 y 1.2). Este río fue canalizado siguiendo un curso serpenteante, probablemente para reducir la velocidad de las aguas en momentos de crecida. Es la misma solución que imaginamos para el cauce del Watanay (fig. 29). En Ollantaytambo, las tierras bajas que podían ser inundadas por el Urubamba fueron levantadas formando extensas plataformas de uso agrícola rigurosamente horizontales. En la puerta de T'iyupunku un grupo de 11 andenes sostienen en altura la llanura agraria que se extiende



a los pies de la Plaza de Armas y que requirió (como en el valle del Cusco) el aporte de tierra. También en Pisac, toda la parte baja del valle era susceptible de inundación y fue modelada en época inka con muros de gran curvatura que se conservan todavía hoy. Sobre estas andenerías se fundará la ciudad colonial. Otro ejemplo es Patallacta, donde también grandes terrazas curvas modelan la base del valle, protegiendo el asentamiento principal. El caso del Cusco que estamos describiendo, implicó la gestión agraria de un territorio mucho más extenso.



La gestión del agua

En las zonas más bajas de los antiguos humedales, al tratarse de puntos críticos, los canales de superficie fueron combinados con drenajes enterrados bajo tierra. En la Urbanización Kennedy, las excavaciones arqueológicas han documentado una extensa red de pequeños canales (40 x 40 cm. y 50-80 m de longitud) enterrados a dos metros de profundidad (Ardiles 1986). Este sistema subterráneo estaba destinado al drenaje de las nuevas zonas agrarias. La técnica constructiva

permite afirmar que se trata de obras de época inca. La desecación del humedal del valle del Cusco y la gestión de sus nuevos campos agrícolas fue el gran laboratorio de ensayo que permitió a los ingenieros incas poner a punto estrategias de gestión agraria y de transformación del medio natural a gran escala (Kaulicke 2013a, 2013b). Como hemos visto, extensas terrazas protegían las zonas bajas convertidas en campos de cultivo. Al mismo tiempo, la ladera norte del valle fue modelada con densas andenerías de mayor pendiente. La aportación de

“Pachacuti Inga Yupangui, considerando las pocas tierras que había alderredor del Cuzco para sementeras, suplió con arte lo que negó naturaleza en este asiento; y fue que en las laderas cercanas al pueblo y en otras partes también hizo unos escalones muy largos de a dos mil y a mas y menos pasos y de ancho de a veinte y treinta, y mas y menos, de cantería por las frentes de piedra; y llenolos de tierra que mucha de ella era traída de lejos. A estos escalones llamamos nosotros acá andenes, y los indios los llaman sures. Y en estos mando que sembrasen; con lo cual aumento en grandísima cantidad las sementeras y mantenimientos para las companas y guarniciones del pueblo”

(Pedro Sarmiento de Gamboa, Historia de los Incas, 1572/1965: 93)

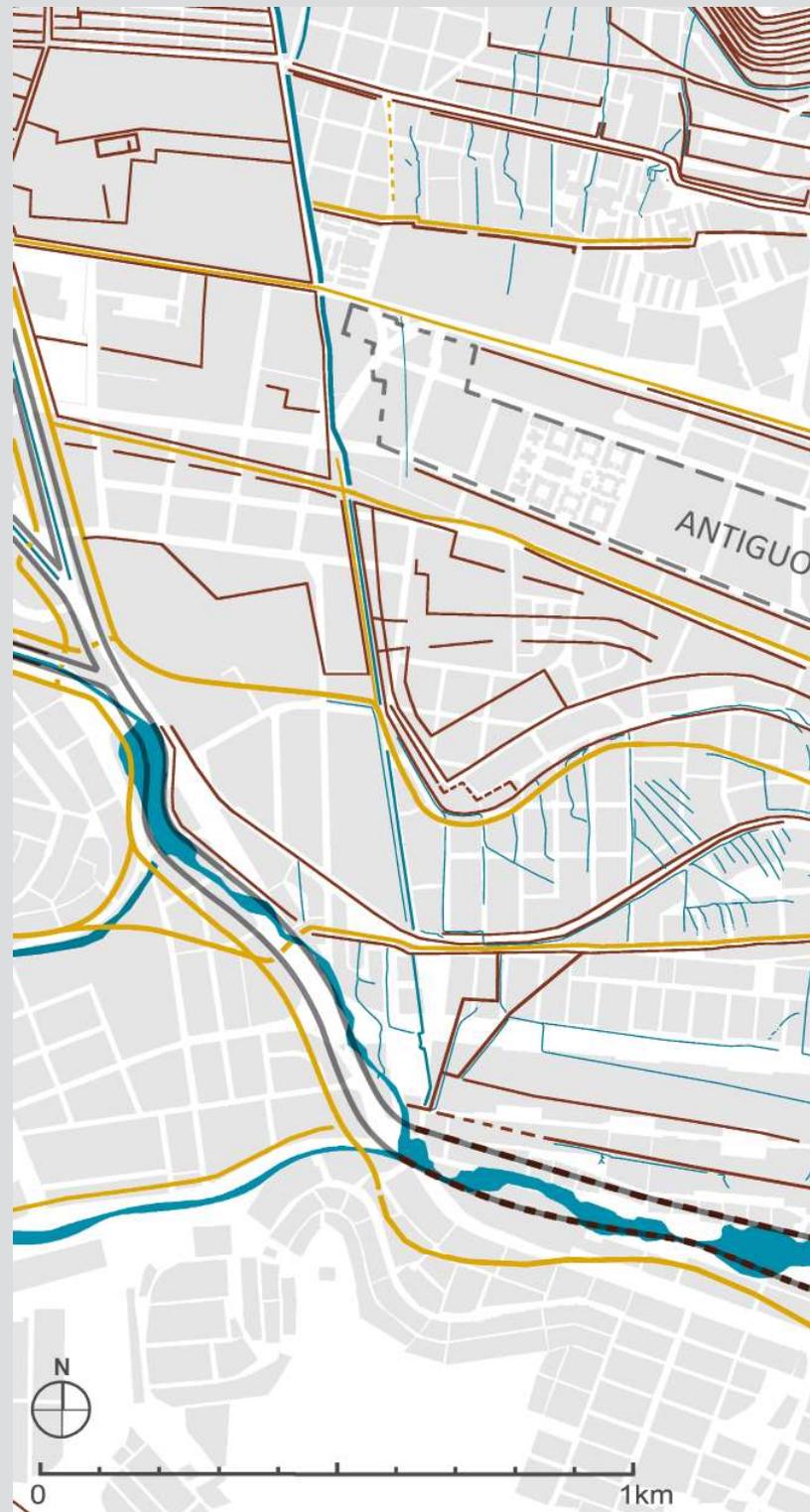
Figura 29: Interpretación arqueológica de las fotos aéreas de 1956
(Dibujo Mar/ Beltrán-Caballero)

Las terrazas inkas: Hemos podido dibujar los taludes y desniveles que distribuían los campos de cultivo en 1956. Coinciden con la posición de muros de contención, no siempre bien conservados (en rojo). Están relacionados con los caminos inkas (amarillo) de segura identificación (ver el artículo de D. Amado pag. 61). Si completamos el recorrido de los muros de contención (líneas rojas discontinuas) se dibuja un sistema de terrazas curvas parecido al que conocemos en el cauce bajo del Urubamba en Pisac y Ollantaytambo.

Los canales inkas de riego: En 1956 las tierras del valle contaban con un complejo sistema de riego formado por canales y reservorios.

Como las fotos están tomadas en blanco y negro, los canales de riego se confunden en ocasiones con los caminos peatonales de acceso a los campos de cultivo. Aquí hemos dibujado sólo los identificados con seguridad. Forman una intrincada malla de líneas (azul). Los trazados más complicados e irregulares son los más modernos.

Por debajo se intuyen los restos de un sistema de trazado regular formado por canales paralelos que delimitan campos de cultivo alargados. Es un sistema unitario que se extiende desde la avenida Collasuyu hasta el río Watanay. Su trazado está condicionado por los caminos inkas (amarillo) y por los muros de contención de las terrazas (en rojo). Ambas circunstancias demuestran que son los restos del primitivo sistema inka de regadío conservado parcialmente hasta 1956.



agua de los torrentes principales fue cortada con grandes canalizaciones mientras que el agua de escorrentía fue reconducida con la malla regular de pequeños canales de superficie.

Esta imagen resume los datos arqueológicos disponibles para entender la forma del Cuzco inka. El Centro Ceremonial, con la forma del Puma, estaba rodeado por terrazas agrarias y un anillo de asentamientos relacionados con más de 300 wakas y comunicados por los caminos troncales del *Qhapaq Ñan* y sus 16 ramales secundarios. Este “nuevo Cuzco” requirió la creación de suelo agrícola para

el incremento y mejora de la producción. Tenemos que recordar que se estaba diseñando una capital imperial que podría haber alojado en algunas fechas más de 100.000 habitantes. Fue concebida como un agregado urbano disperso sobre un paisaje transformado por la mano del hombre. Un modelo urbanístico alejado de la idea de ciudad cerrada tradicionalmente manejada en los estudios arqueológicos de raíz occidental. Sabemos que se realizaban maquetas de arcilla para planificar las grandes obras, sin embargo, su trazado sobre el terreno implicó establecer una relación consciente



entre los trazos y el entorno natural con todo lo que este representaba. En cierta manera, el Cusco “extendido” (Brisseau 1981) se confundía con el núcleo territorial del poder inka y fue el resultado final de las complejas estrategias de gestión del medio natural desarrolladas durante milenios en la región.

La construcción de los canales nos lleva a las terrazas, andenerías y campos de cultivo; estos se vinculan con los asentamientos donde habitaban los agricultores y los asentamientos contextualizan la red de caminos que daban una solución de

continuidad al territorio. Esta secuencia de diseño nacía de la gestión del agua (Villanueva, Sherbondy 1980), sangre de los nevados sagrados, los apus, y por tanto el flujo de la vida (MacLean 1986). Pero esta agua también era necesaria para regar los campos. Los aspectos prácticos y religiosos se combinaron con extraordinaria habilidad en el paisaje transformado.

LA IDEA DEL CUSCO COMO CIUDAD

La idea del Cusco como una constelación de asentamientos fue descrita por Santiago Agurto



Figura 30: En esta página, ortografía rectificada de la zona baja del valle del Watanay (Entre el río Qenqomayo y la pista del aeropuerto). En la página siguiente, interpretación arqueológica del paisaje inka (Dibujo Mar/ Beltrán-Caballero).

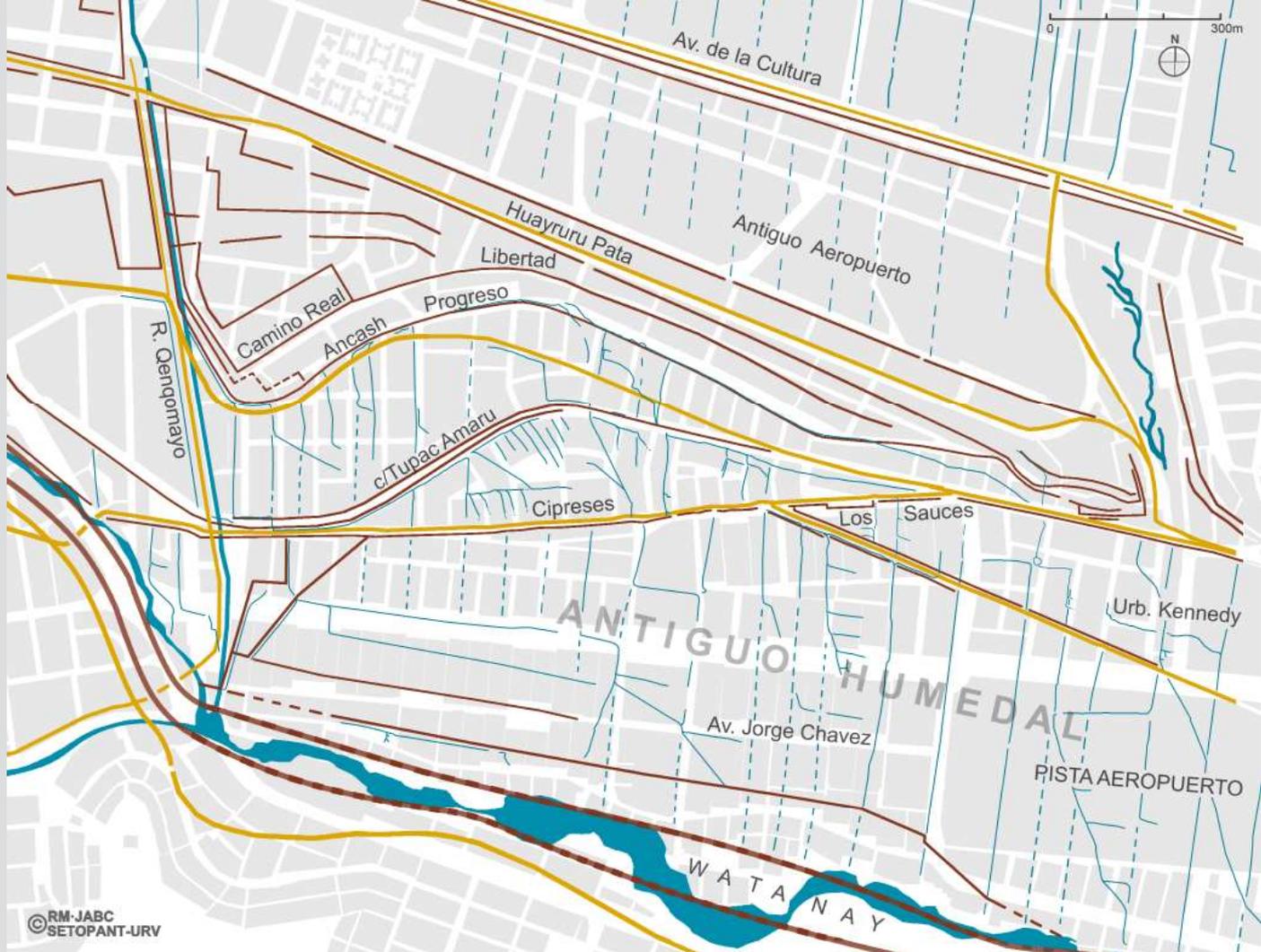
Control y evacuación del agua de lluvia: El río Watanay estaba delimitado por muros de contención ya que recogía la confluencia de los torrentes canalizados de la cabecera del valle. Hemos dibujado una hipótesis de su antiguo trazado (rojo), aunque no se ha conservado ningún resto. La causa es la erosión provocada por las crecidas del río y la falta de mantenimiento de los antiguos muros inkas. Las fotos de 1956 muestran el cauce errático del río y permiten identificar las zonas de cultivo que fueron erosionadas por la corriente. También el río Kachimayo, después de la avenida de la Cultura, debía contar con muros de contención, que tampoco se han conservado.

Delimitación del antiguo humedal: Conocemos sus límites gracias a la distribución de los depósitos geológicos formados en fondos pantanosos de formación reciente que han aparecido en las excavaciones de la zona del actual aeropuerto. En esta zona, el agua freática del subsuelo aparece a apenas 50 cm de profundidad. Estos terrenos fueron transformados en zonas agrícolas con el aporte de tierra de cultivo traída de fuera del valle. Lo confirman las crónicas de Sarmiento de Gamboa (*Historia de los Inkas*) y Bernabé Cobo (T.3, L.12). El perímetro de la antigua

hace ya más de 30 años (Agurto 1987: 80-81). En sus obras presenta el territorio cusqueño como un sistema de anillos donde la red de caminos organizaba tanto los barrios de la ciudad como las poblaciones en un radio de 50 Km (fig. 35). Agurto distingue, en primer lugar, una “Zona Urbana”: la sede político-religiosa asentada entre el Saphi y el Tullumayo. Estaba rodeada por una zona de aislamiento sin edificios y por los asentamientos periféricos que describe Garcilaso de la Vega. En torno a este núcleo central, sitúa una amplia “Zona Suburbana”: los asentamientos y poblaciones que rodeaban los barrios centrales, distribuidos en círculos concéntricos de hasta 5 Km. Finalmente se refiere a la “Zona Rural” como el *hinterland*

extendido del Cusco. Estaría constituido por tambos, pueblos y otros centros administrativos asentados hasta una distancia de 50 Km.

El modelo concéntrico de Agurto fue desarrollado en términos sociales por Leonardo Miño (1994). Su obra recoge las referencias de los cronistas a la reorganización de las poblaciones de la futura capital ordenada por Pachacútec. Miño propone su organización con base en tres anillos concéntricos, que en muchos aspectos coinciden con la propuesta de Agurto. En general, todos los autores aceptan que la ciudad estaba rodeada por un anillo de suburbios. Son los doce barrios periféricos, cuyos nombres recoge Garcilaso de la Vega. Tanto la nobleza de sangre como los inkas de privilegio



zona pantanosa coincide con algunos muros de contención documentados en las fotos aéreas de 1956.

La llanura de la avenida de la Cultura: La zona organizada con terrazas curvas concluye con una calle moderna de trazado rectilíneo: Huayruru Pata. Este antiguo camino inka marca el inicio de una extensa llanura (3 x 1,5 Km) de suave pendiente, de forma alargada y que concluye en la avenida Collasuyu. La pendiente era tan suave que pudo ser regularizada sin muros de contención. La avenida de la Cultura atraviesa longitudinalmente este sector y servía en época inka de eje viario principal. Los terrenos que se extienden entre la Avenida de la Cultura y el aeropuerto recibían agua por las torrenteras de las vaguadas que forman la ladera norte del valle. En las fotografías aéreas de 1956 también es posible identificar algunos de los canales usados para el drenaje y la evacuación del agua lluvia, permitiendo reconstruir una red regular formada por estrechos canales de trazado paralelo. Éstos dibujan campos de cultivo de trazado alargado perpendiculares a la avenida de la Cultura. En su mayor parte, estos elementos han desaparecido.

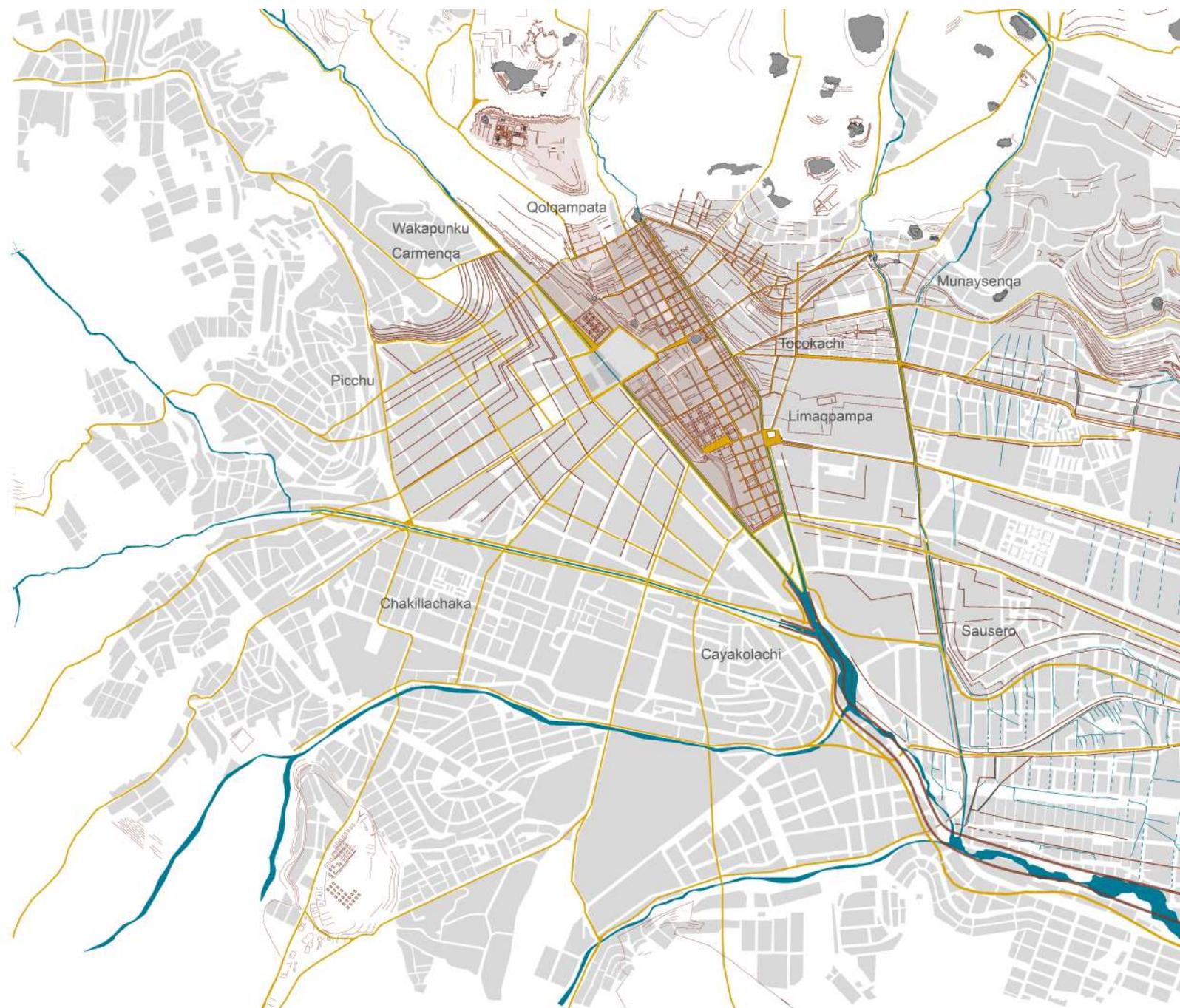
habitarían estos barrios. También la nobleza provincial, en ocasiones de forma permanente y otras de forma temporal.

Los inkas de privilegio ejercían labores muy cercanas al poder, la administración y la religión. Este grupo se especializó en el servicio al Sapan Inka, en los templos o en los talleres de producción. Este es el caso de los Lucanas encargados de llevar al Inka en andas o los Chumbivilcas quienes bailaban para él. Los Tarpuntaes fueron destinados al culto en los templos y encargados de los sacrificios en el templo del Sol. Otros casos son los de los plateros Chimú y los guardias Cañari.

Dentro de este primer anillo alrededor del corazón del Cusco y en un radio de 5 Km,

vivían en época de Pachacútec pueblos que fueron emparentados con los cusqueños a través del matrimonio, tal como nos lo comenta Betanzos (1968: 39). Más lejos, en un radio de 10 Km, se asentaban los que venían a cumplir con el trabajo obligatorio temporal o mita, aunque su lugar de residencia permanente fuera a 5, 6 o 7 leguas (entre 25 y 35 Km.) del centro representativo del Cusco. Entre estos asentamientos se encontrarían los de Zañu o Sañoc (el actual San Sebastián), Orna, Taucaray y Choco. No hay claridad respecto a la ubicación de los pueblos de Salu y Salcapiña, los cuales entrarían también en este ámbito.

A este criterio de delimitación de la ciudad según la forma de “poblar” el territorio, se le



superpone un sistema de hitos o referentes religiosos que fijaban culturalmente el paisaje. Es el llamado sistema de ceques del Cusco (fig. 34). Fue concebido para relacionar los lugares sagrados del territorio con las poblaciones, cauces de agua y caminos. Las crónicas lo describen como un sistema de líneas que unían dichos puntos y que los conectaban con lugares específicos del centro representativo de la ciudad, en particular el Qorikancha. Estas “líneas” o grupos alineados -ceques-, deben ser entendidos a manera de los cordones de un *qhípu* que “encadenaba” los eventos a lo largo de un recorrido específico. La importancia de los ceques radica en que de alguna manera organizaban el paisaje: al llegar a un punto específico se tenía una visual que arrojaba información no solo de las distancias, sino de los límites del territorios (Rowe, 1967: 62; Cobo, 1964: Libro XIII, caps. XIII al XVI). Ejemplos de lo anterior son los sitios conocidos como Chitaca

o Curavacaja desde donde se deja de ver la ciudad (Zuidema, 1989: 344 y 352).

T. Zuidema y B. Bauer, entre otros muchos, han dedicado importantes trabajos al estudio de los ceques. Se trata de una densa bibliografía que todavía presenta cuestiones controvertidas. Sin embargo, podemos estar seguros que estos lugares sagrados en el paisaje sirvieron para fijar los límites del Cusco más allá de su Centro y contribuyeron a establecer la división social del territorio. Los ceques abarcan un radio de entre 15 y 25 Km en torno al centro de la ciudad. Era habitado por inkas hijos de cusqueñas. De entre estas procedían las mujeres de los Sapa Inka, lo que generaba unas relaciones de parentesco muy estrechas entre los habitantes de esta zona con el Inka. Es muy probable que Muyna y la puerta de Rumiqolqa, a 4 leguas de la ciudad, puedan ser los lugares más lejanos del sistema, aunque es seguro que hubo puntos similares en las cuatro direcciones

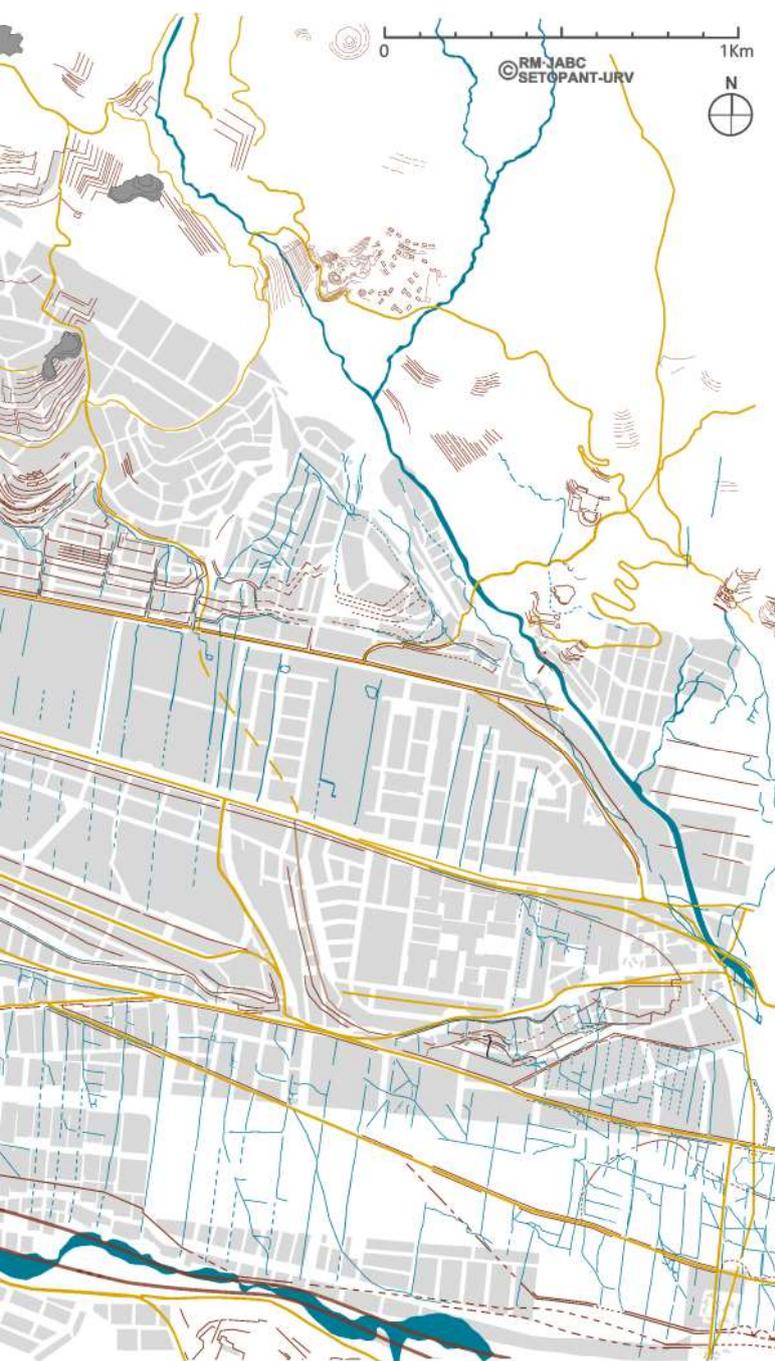


Figura 32 (Agurto 1987: 90)

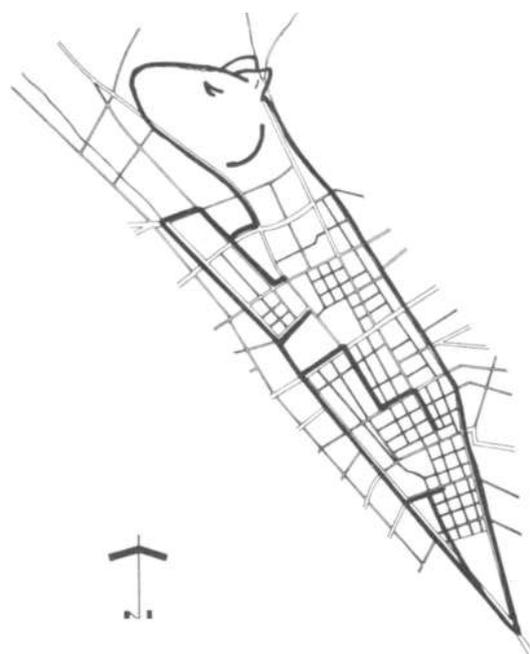


Figura 31: Caminos, terrazas, canales, wakas y asentamientos en la gran capital del Tawantinsuyu (Dibujo Mar/ Beltrán-Caballero)

La idea del Cusco como una constelación de asentamientos fue descrita por Santiago Agurto hace ya más de 30 años (Agurto 1987: 80-81). La red de caminos organizaba tanto los barrios de la ciudad como las poblaciones de su entorno. El mismo Agurto dibuja con forma de “puma” la sede político-religiosa asentada entre el Saphy y el Tullumayo. Esta estaba rodeada por una zona de aislamiento sin edificios y por los asentamientos periféricos que describe Garcilaso de la Vega.

y que fueron los lugares finales o últimas wakas de cada ceque.

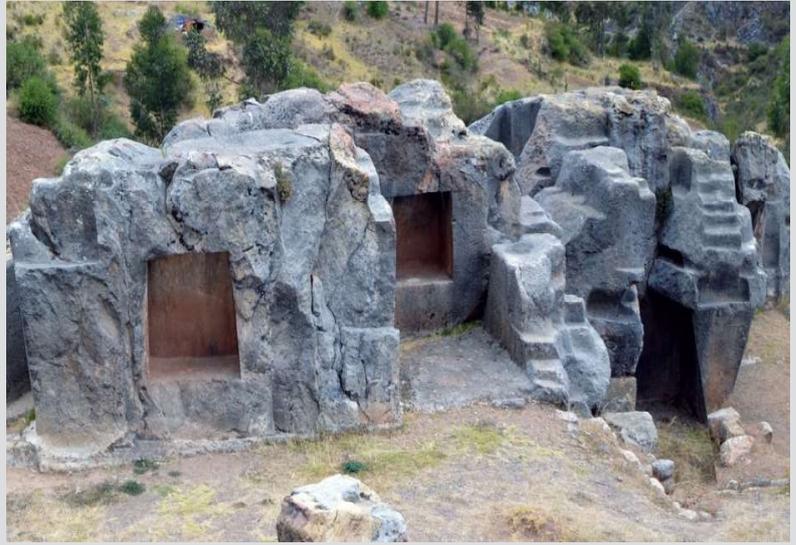
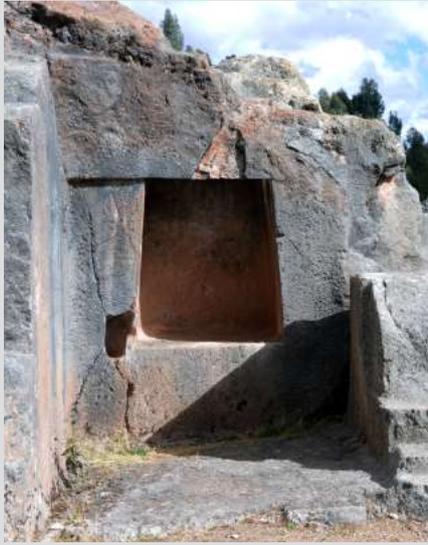
Contamos con una tercera aproximación a los límites de la ciudad extendida que constituyó la capital del Tawantinsuyu y que implica su extensión fuera de los límites estrictos del valle. Así lo hacen algunos autores que consideran la ciudad como un sistema territorial que comprendía además el valle del Yucay, la meseta de Chinchero y la cabecera de la cuenca del Cusco (Brisseau, 1982: 17). Esta es en realidad la idea de una ciudad-región (en términos contemporáneos) con una extensión de unos cien kilómetros de diámetro, donde el Cusco sería el principal conjunto ceremonial, rodeado por sucesivos anillos de asentamientos, cada vez más distanciados entre sí, a medida que nos alejamos del centro (Agurto 1987; Miño 1994). Así como los ceques marcaban de manera física límites religiosos de la ciudad, el Ritual de la Situa era un evento que

además de buscar la conjura de las enfermedades que llegaban con la lluvia (Cobo, 1964: 216), constituía un acto de reconocimiento del territorio y demarcaba los límites de la ciudad-región.

A principios de septiembre 4000 guerreros salían del Cusco y llegaban hasta las aguas de los ríos Vilcanota, por el norte (hasta Ollantaytambo), y Apurímac, por el sur, coincidiendo con la primera parte de los ceques, un límite de carácter político, geográfico y hasta ecológico (Zuidema, 1989: 470). El viaje de las cenizas de los sacrificios comenzaba en Pumacchupan, la cola del puma, y eran empujadas por el cauce del Watanay, primero, y después por el Vilcanota hasta Ollantaytambo, el último punto del territorio de los inkas de privilegio, y límite entre la quechua y la yunga (Zuidema, 1989: 359). Desde allí se dejaban continuar río abajo ya que se esperaba que de esa manera fueran transportadas al mar y llevadas al Dios Creador. Así, la heterogeneidad



(Fotos Mar/Beltrán-Caballero)



(abajo, Dibujo SETOPANT.URV)



LA QUEBRADA DE TAMBO MACHAY: KALLACHAKA, INKILLTAMBO Y CHOQUEQUIRAO PUKIO

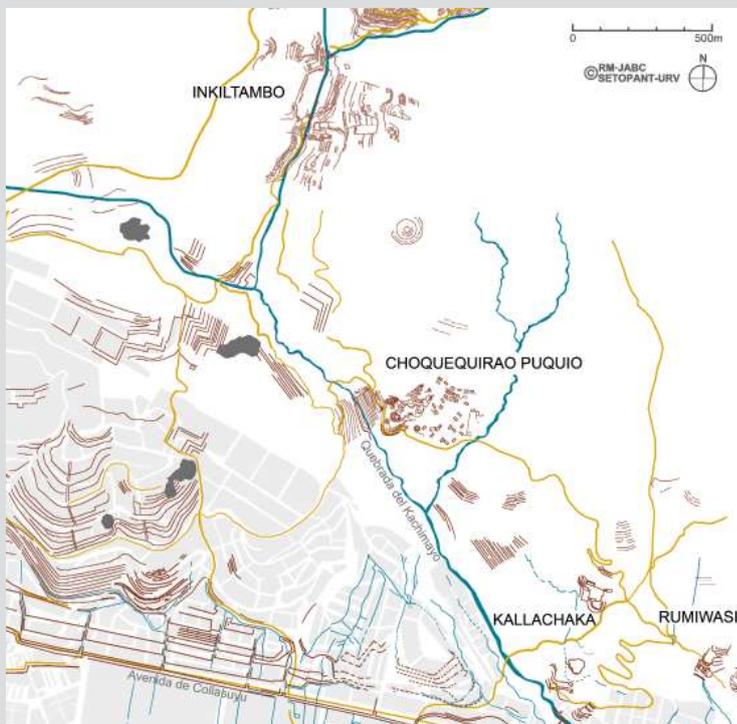
El Cusco fue el gran laboratorio de pruebas de muchas de las estrategias que serían adoptadas en la organización del Tawantinsuyu. En el Cusco están las terrazas de mayor desnivel (calle Suecia y Saqsaywaman) los canales más largos y profundos que cruzan un centro urbano, la mayor extensión de terrazas y la más compleja y densa red de caminos relacionando un vasto sistema de asentamientos periféricos e infraestructuras de soporte. Solo con una visión de conjunto y una férrea voluntad el complejo proceso de reorganización de los elementos preexistentes y la construcción de obra nueva pudo ser llevada a cabo.

En 1987 Susan Niles publicó el asentamiento de Kallachaca, situado en la quebrada del Kachimayo en la ladera norte del valle del Watanay, donde se recogían además otros sitios inkas del valle. Su estudio fue revisado y notablemente completado años más tarde por Germán Zecenarro Benavente (2001) integrándolo es una reflexión global sobre la quebrada de Tambo Machay en época inka. En el espacio reducido de una vaguada lateral se desarrolló un extenso suburbio del Cusco inka. El río fue canalizado y sus laderas moldeadas con andenes alimentados por canales de riego. Las construcciones se concentran en torno a grandes rocas que sobresalían en el paisaje. Kallachaca, Inkiltambo y Choquequirao Pukio son tres de los puntos de la ocupación continua del territorio. Los edificios complejos en contacto con las rocas esculpidas sirvieron para usos ceremoniales, mientras que los recintos apoyados en terrazas de ladera estaban destinados a uso residencial, producción y almacenaje. Las terrazas, canales, wakas y caminos continúan desde Kallachaca a lo largo de la quebrada que procede de Tambo Machay y forman un conjunto continuo de construcciones en los que no es posible poner límites precisos a los asentamientos. Es en definitiva una excelente imagen de cómo la capital imperial se extendió por el valle del Watanay. En este caso, el paisaje cultural inka se ha conservado prácticamente intacto al estar incluido en el parque arqueológico de Saqsaywaman.

INKILLTAMBO

En la parte media del barranco del Kachimayo, se sitúa el grupo arqueológico de Inkiltambo -o Inkacárcel-, ocupando ambas orillas del río (Zecenarro 2001: 209). Un extenso sistema de terrazas agrarias se extienden sobre ambas laderas del barranco, con fuentes sagradas situadas a media altura, y un conjunto ceremonial organizado en varios niveles en torno a una gran roca que surge junto al río, forzando un giro en su cauce. La roca más alta fue percibida como una waka. En su interior fueron excavadas dos galerías con nichos interiores. Fue rodeada por muros de contención que se le adosaban formando habitaciones escalonadas. El resultado fue una construcción artificial desarrollada en tres niveles que tenía como núcleo interior la masa rocosa. La parte superior de la roca debía permanecer a la vista y conserva huellas de haber tenido un saliente esculpido.

El intiwatana de Macchupiccu es un excelente ejemplo que ilustra la forma que pudo presentar esta waka antes de ser alcanzada por los “extirpadores de idolatrías”. Éstos, destruyeron toda la obra construida dejando a la vista la roca trabajada con las huellas de los muros que se le adosaron. El estudio de estas improntas ha permitido reconstruir la antigua forma del conjunto.



(Dibujo SETOPANT.URV)

Las excavaciones realizadas en torno a la waka han descubierto recintos construidos alrededor de varias kanchas. Algunos fueron espacios residenciales y productivos, otros, almacenes de productos agrícolas. Las habitaciones que estaban en contacto directo con la roca permitían acceder a las galerías excavadas en su interior y fueron destinadas a uso religioso y ceremonial. Es muy probable que los nichos esculpidos en la roca fuesen ocupados por objetos sagrados, momias y fardos funerarios.

Los andenes y plataformas agrarias están organizados en torno a una gran explanada horizontal con más de 200 metros de longitud atravesada por el cauce canalizado del río. A partir de este espacio central los andenes remontan ambas laderas del barranco dando forma a un anfiteatro artificial que organizaba a gran escala el modelado del paisaje. La explanada era un escenario ritual que permitía la concentración de la población para celebrar las ceremonias ligadas a la actividad agraria. Éstas, descritas tanto por Pedro Pizarro como por Bernabé Cobo (Zuidema 2010) marcaban el calendario estacional, estaban asociadas con el culto a los muertos y requerían la presencia de plataformas elevadas desde las que los sacerdotes se dirigían a la multitud (Zecenarro 2001: 225).

Inkiltambo es un ejemplo excelente que muestra las principales componentes de un centro ceremonial inka en el entorno inmediato del Cusco. Las terrazas agrarias que articulan el conjunto debieron ser escenario de las fiestas y procesiones que conducían a las momias de los ancestros en las fiestas que marcaban el inicio y final de los ciclos de la vida agrícola.

Figura 32: Explanada ceremonial atravesada por el río (izq. arriba); la roca esculpida dando forma a la waka con las huellas de los muros desaparecidos (izq. centro); reconstrucción del conjunto construido en torno a la waka en época inka (izq. abajo).

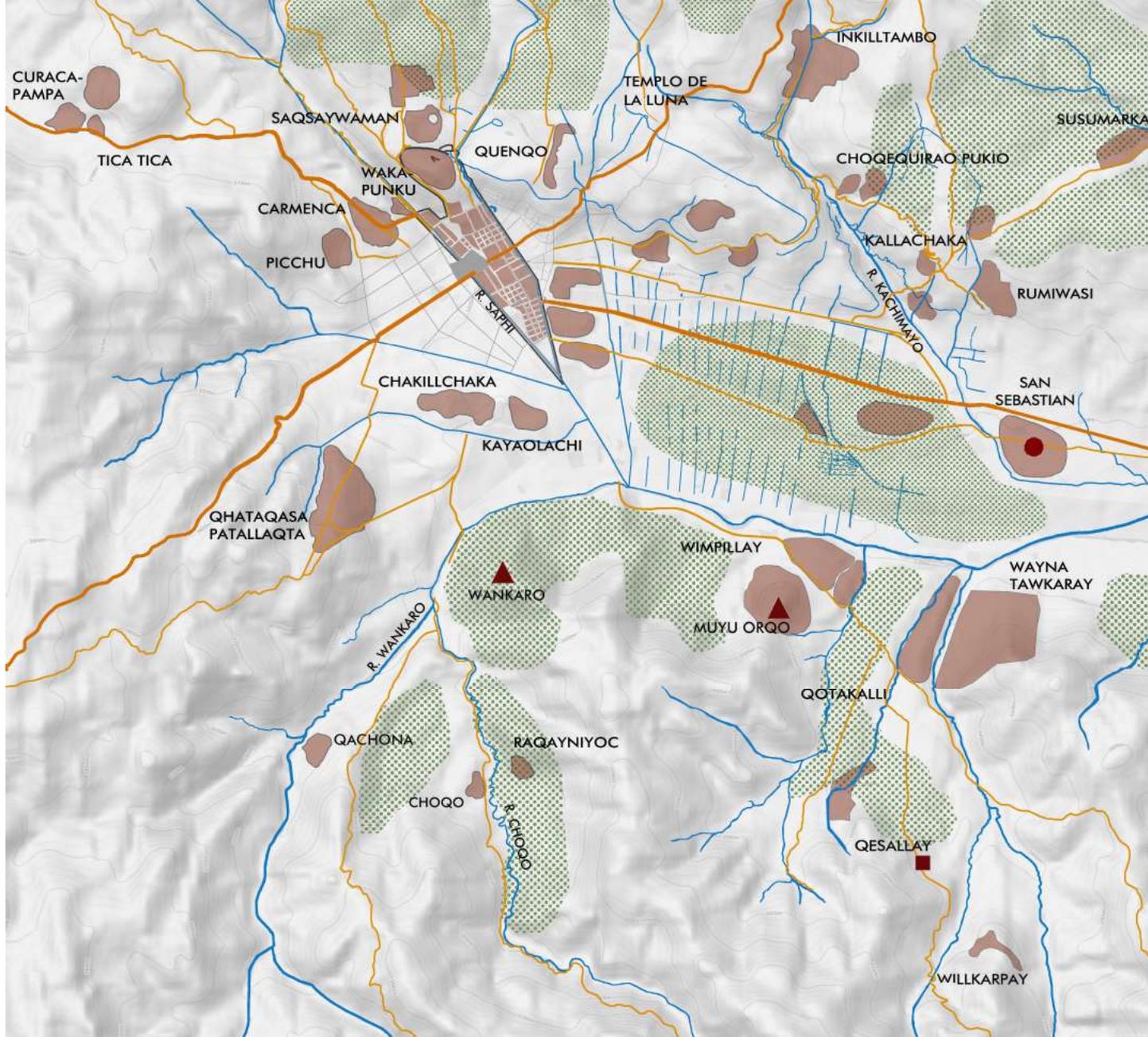


Figura 33: Los asentamientos inkas en el Valle del Cusco (Dibujo Mar/ Beltrán-Caballero)

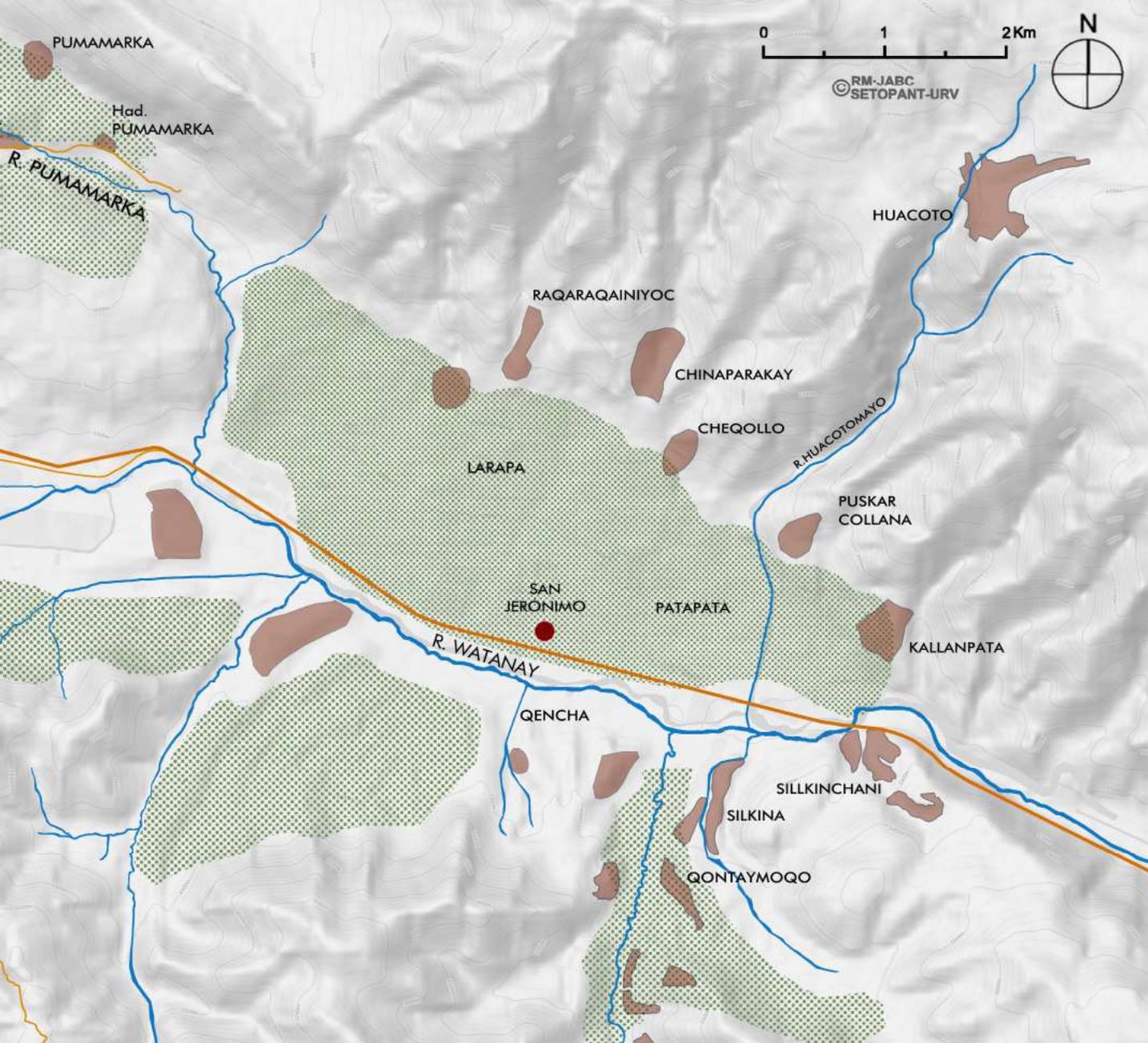
El modelo de ocupación del territorio implementado por los inkas estableció una estrecha relación entre asentamientos (en marrón) y zonas de explotación agraria (a puntos verdes). La gran estrategia en torno al agua que se llevó a cabo para la refundación de la ciudad, incluyó la construcción de centros ceremoniales a lo largo de los principales cursos de agua que bajaban al valle. Eran puntos claves de la amplia red de canales y drenajes que recorría el valle. Concentraban además la población destinada al

de este territorio en términos étnicos se unificaba a través de los rituales y ceremonias.

Un círculo de poblaciones conformaba el último ámbito y fijaban el límite del Gran Cusco debido a las características de su emplazamiento: sitios que geográficamente marcan una frontera física o ecológica, referencias al fin de un ritual (como la Situa) o por ser los últimos emplazamientos en los que se instalaron algunos de los inkas de privilegio. Entre estas poblaciones contamos con Anta, Maras, Chincheros, Calca, Jaquijahuana, Paulu, Pisac, Huarcocondo, Huayllabamba, Pucyura, Quispicanchis, Mohína, Pacarectambo y Chinchaypuquio. Paucartambo (al noreste) y Limatambo (al noroeste) eran fronteras que marcaban el cambio de piso ecológico y establecían

límites simbólicos. Al sur, Mohína era un límite espacial; en este punto se ha documentado la presencia de una muralla con personal encargado del control de salida y entrada de personas y bienes al ámbito del valle. Los tres ámbitos que hemos comentado para establecer los límites del Cusco reflejan tres concepciones diferentes de ciudad.

La primera, es la idea tradicional de asentamiento cuyos límites están bien definidos por un cerco de murallas y que consideraría que el Cusco era tan sólo el denso espacio urbano delimitado por los dos ríos y conocido como “el puma”. Frente a este esquema reductivo (y poco aplicable a la realidad del Cusco inka), la segunda forma de entender el Cusco considera que los barrios exteriores y la red de asentamientos extendidos por el valle también



mantenimiento de las infraestructuras y a la producción para el suministro del Centro Ceremonial. Los asentamientos se dispusieron en torno a las zonas agrarias, ampliadas por un gran sistema de terrazas. Larapa o Patapata en el actual San Jerónimo son buenos ejemplos. Los humedales fueron desecados para incrementar el máximo aprovechamiento de la superficie agraria de la cuenca. Aún las zonas más altas fueron transformadas para el cultivo gracias a la gran experiencia de la ingeniería hidráulica inka.

formaban parte de la ciudad. Este segundo modelo urbano pone el acento en la distribución de la población según su origen étnico, con un centro que estaba reservado a los *ayllus* formados por inkas de sangre, mientras que los inkas de privilegio y otros grupos étnicos aliados tempranamente con los inkas, habitaban los barrios extendidos a lo largo del valle; una distinción sociológica que no cuestionaría el carácter unitario del agregado urbano. Estaríamos por tanto ante una concepción extendida de la ciudad, capaz de integrar zonas agrarias y espacios productivos en un modelo disperso. Este es un modelo urbano que la tradición occidental entiende como el sistema complementario formado por el núcleo de la ciudad y sus suburbios agrarios (fig. 33).

Finalmente, la tercera forma de explicar el Cusco considera que el *hinterland* económico de la ciudad formaba parte de un agregado urbano extendido. Es decir que asentamientos lejanos como Chinchero (situado a 30 Km. de distancia), Pisac (35 Km.), Ollantaytambo (80 Km.) o el mismo Machu Picchu (110 Km.) se entenderían como prolongaciones de la capital, destinadas a garantizar los recursos económicos, bienes de prestigio y materias primas necesarias para mantener el estatus y nivel de vida del Cusco como centro representativo del Tawantinsuyu. Este planteamiento subraya la dependencia estructural de la ciudad y del territorio en términos productivos (fig. 35).

Los tres modelos ofrecen explicaciones complementarias para explicar el urbanismo

del Cusco antiguo. Adquieren mayor o menor significado en función de la importancia que atribuyamos a la idea de comunidad cívica, es decir, a la organización socio-política de la población, o a los aspectos materiales del paisaje urbano, como la construcción de un tejido denso formado por edificaciones compactas.

En la tradición andina es bien conocido el término de *llacta* (también *llajgta* o *llaxta*; *llacctay* en su forma posesiva) que se traduce usualmente como “pueblo” y que por extensión puede corresponder a los términos de ciudad, aldea, paraje, lugar e incluso “mi tierra” o “mi país”. Existe otro término, *marka*, que hace referencia a una dimensión territorial del término “pueblo”.

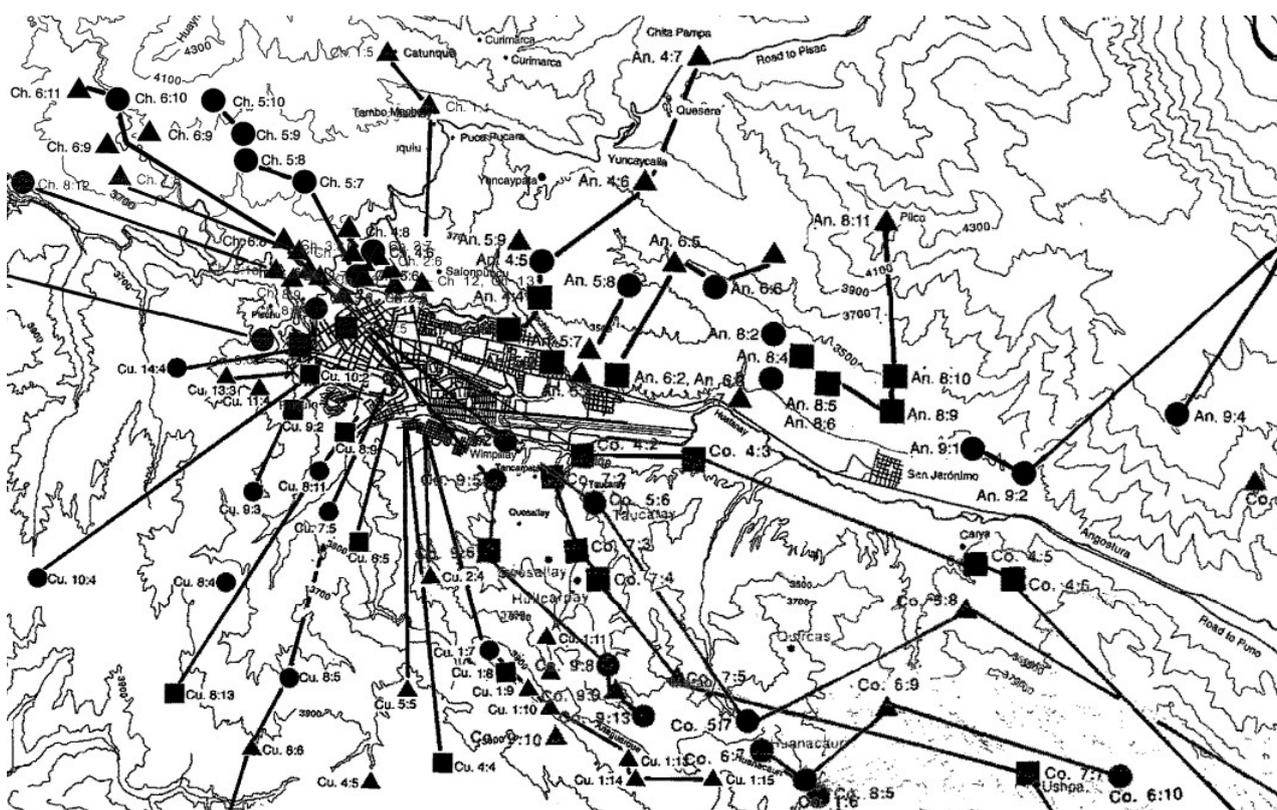
La dificultad a la hora de fijar la traducción de los términos entre castellano y quechua se refleja en la profunda relación que existe entre la *llacta* y el *ayllu*. Recordemos que este último es la unidad básica del parentesco en los Andes. La *llacta* es una expresión territorial del *ayllu* que podría ser traducida como “territorio de parentesco”. En definitiva, el territorio y los espacios que formaban el Cusco eran inseparables de las poblaciones que los ocupaban: reflejaban relaciones de linaje y descendencia proyectadas en lugares determinados. La norma de integración en estas estructuras era el parentesco por matrimonio. Asimismo, en el ámbito

andino, su estructura interna debía respetar ciertas relaciones armónicas: la dualidad entre las partes fue expresión de la necesaria complementariedad que debía darse entre los miembros del *ayllu* y entre los mismos *ayllus*. Por ello, el espacio social era organizado con base en dos mitades, la superior (*hanan*) y la inferior (*hurin*), y ello llevaba implícito compartir el poder y realizar actividades rotatorias y/o complementarias.

CONCLUSIÓN: LA GESTIÓN DEL AGUA

El estudio de los sistemas hidráulicos pone de manifiesto la importancia que tiene la gestión del agua como instrumento vertebrador del territorio. En el caso del Cusco la secuencia que más arriba comentamos en la construcción de los diferentes componentes físicos de intervención en el territorio (canales; terrazas, andenerías y campos de cultivo; asentamientos donde habitaban los agricultores; y la red de caminos que daba accesibilidad al territorio) pone de manifiesto un sistema complejo. Su éxito se basó en su planteamiento y ejecución, su finalidad práctica y las políticas de manejo y acceso al agua. A las necesidades prácticas tenemos que añadir las consideraciones de orden simbólico; lo que en la cultura inka representaba el agua: sangre de los sagrados nevados, los *apus*, y flujo de la vida (MacLean 1986).

Figura 34: El espacio abrazado por las wakas y adoratorios de la capital. Estaban unidas por unas líneas simbólicas, denominadas ceques, que nacían del Qorikancha (Redibujado de Bauer 1998)



Ambos aspectos, uno de carácter práctico y el otro religioso, se combinaron con la extraordinaria habilidad que demostraron los inkas para intervenir en el medio natural. Justificar cada una de las construcciones que afectaban a un determinado entorno requirió la elaboración previa de mitos y narraciones que explicasen el valor simbólico de sus accidentes más significativos (Niles 1999). Así, fuentes, lagunas, grandes rocas y por supuesto las montañas adquirieron un valor sobrenatural ligado al pasado de los distintos grupos sociales (*ayllu*). La narración mítica se conservaba en el grupo mediante cantos y poemas épicos transmitidos oralmente. Una gran roca podía ser un antepasado petrificado del grupo, así como una fuente podía haber sido descubierta milagrosamente por otro ancestro más o menos histórico (Sherbondy 1982b).

El caso del agua guarda estrecha relación con el de la tierra. Ésta (la Pachamama) no podía ser poseída, sólo se disponía de los derechos de su uso. Estaban ligados a las justificaciones míticas que pudiese presentar el grupo, que se traducían en lugares de culto y todo tipo de wakas situadas en los lugares percibidos como significativos por la comunidad (Van de Guchte 1990). Naturalmente, todo ello tenía una finalidad última: justificar el control de las tierras de cultivo y de los canales necesarios para la irrigación.

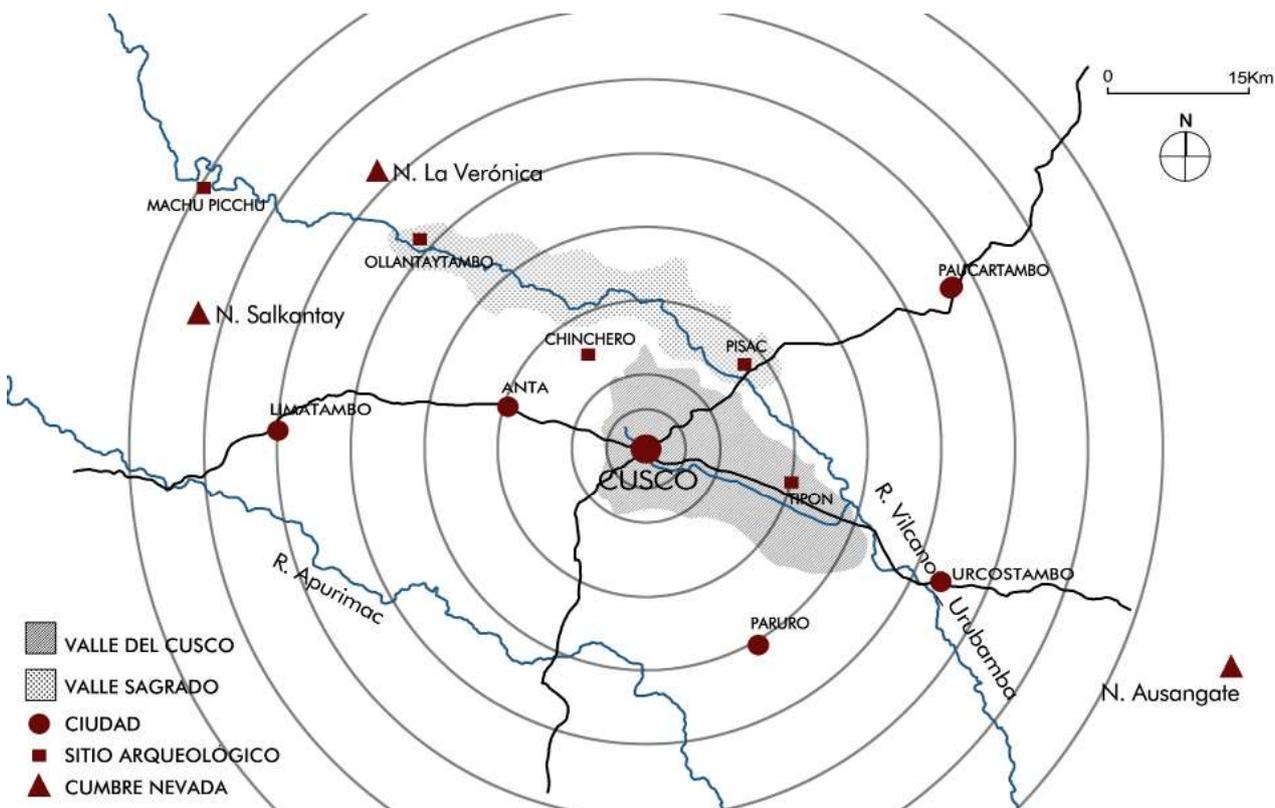
Los canales de agua en su recorrido, dependiendo de las cotas de su circulación, podían funcionar como sistema de drenaje, de irrigación o ambos. En general se originan en la parte alta de los cauces que bajan desde las paredes del valle y que, dado lo pronunciado del terreno, descienden velozmente dejando grandes porciones de tierra sin agua. Los canales parten de dichos ríos y se distribuyen en el territorio conformando una red de conducciones, reservorios y ramales. El material arqueológico recopilado permite hablar de la gestión del agua en dos niveles diferentes pero complementarios:

Gestión del agua de lluvias y su evacuación: Canalización de ríos y torrentes; construcción de diques de protección de tierras; canales de saneamiento de los humedales y zonas pantanosas por acumulación de agua.

La gestión del agua en relación a la agricultura de regadío: Construcción de reservorios; canales de regadío; construcción de andenerías sostenidas con muros de contención en terrazas; adecuación del terreno en pendiente para su cultivo en terrazas (horizontales o de pendiente leve) sostenidas con muros de tierra y vegetación de arbustos.

En el momento en el que los inkas estaban punto de pasar de poder regional a poder continental

Figura 35: Extensión de la capital-región como una gran metrópolis. El gran Cusco formaba un sistema de anillos concéntricos atravesados por el sistema radical de caminos (Qhapaq Ñan) que englobaba el Valle Sagrado y sitios como Machu Picchu (Basado en Agurto 1987:82)



la laguna-humedal y los torrentes que bajaban de las montañas nutriendo el sistema caracterizaban el medio natural del valle. La canalización de los torrentes, su cambio de curso, y la creación de un nuevo río que recogiera estas aguas y las sacara del valle fue una labor que solo se explica gracias a una visión conjunta del medio, una gran organización de los recursos y un sistema de mano de obra puesto al servicio de esta empresa. No solo afectó al Centro Representativo de la ciudad. La totalidad del valle fue transformada y aún hoy estos canales son visibles en distintos puntos, desde Saqsaywaman hasta Angostura. De hecho son el sistema de evacuación y canalización de aguas de la ciudad moderna. Los trabajos de mantenimiento urbano en la plaza Limac Pampa dejaron a la vista los vestigios de uno de los canales que fueron musealizados, explicando los cambios y las permanencias del sistema en la historia de la ciudad. El trazado artificial del Watanay, la columna vertebral del nuevo sistema hidráulico, se evidencia por su posición cortando la ladera sur del valle.

A la canalización del agua de las torrenteras, para evitar que confluyeran en los antiguos humedales que fueron desecados, se sumó el incremento de zonas agrícolas mediante la construcción de andenerías en las laderas del valle. Por una parte se protegía el territorio de la amenaza de las inundaciones estacionales, garantizando la evacuación ordenada de los excesos del agua de lluvia, y por otra, se construyeron canales y reservorios para mantener una agricultura intensiva de regadío. Terrazas y canales de riego constituyeron la base de la explotación agraria del entorno inmediato que debía alimentar la capital imperial. El sistema de torrentes canalizados organizó la circulación hídrica de la cabecera del valle, creando una malla que sirvió además para estructurar el espacio habitable.

El ejemplo de la gestión del agua en los valles altos de los Andes en época inka –como el visto para el caso del Valle del Cusco–, muestra la complejidad que pueden alcanzar las respuestas culturales a los desafíos del medio natural. No se trata simplemente de resolver un problema tecnológico, ya que es necesario además organizar las fuerzas de trabajo necesarias para construir las infraestructuras, resolver los problemas de tipo social, definir la titularidad y los derechos de uso de los recursos, organizar su distribución, establecer las condiciones que regirán el mantenimiento de las infraestructuras, etc.

En definitiva, se requería una compleja estructura social para poner en marcha el sistema y garantizar su sostenibilidad. Hemos visto las condiciones específicas que propiciaron en los

Andes estos procesos. *Ayllus*, *mit'a* y *ayni* son los conceptos que sustentaron todas estas operaciones y la inserción del agua y la tierra en un universo cosmológico garantizó la continuidad del sistema en términos culturales. Considerar como seres míticos, ancestros o *wakas* las fuentes, canales, lagunas, reservorios, accidentes topográficos, montañas, etc., fue un mecanismo muy efectivo para el equilibrio social del sistema. La relación de los puntos significativos de la red hidráulica, por ejemplo, con el pasado mítico de los *ayllus*, además de justificar el usufructo del sistema por parte de algunos grupos interesados, era la garantía de la correcta inserción social de todos los agentes implicados en la organización del sistema productivo inka. Desde este punto de vista, estudiosos de diferentes lugares del mundo han planteado que el sistema de conocimientos andino es una “alternativa endógena de desarrollo” (Restrepo 2004).

Los estudios académicos con frecuencia se limitan a la documentación de los sistemas tecnológicos y de las prácticas específicas de gestión de los recursos. Algunos de estos estudios se hacen sin reflexionar sobre el significado cultural de dichos sistemas y prácticas. El caso de la gestión del agua en los valles andinos es un buen ejemplo de un sistema de reciprocidad social basado en la pertenencia del campesino a un grupo social (*ayllu*) que es la base de su subsistencia y cuyas raíces son tan antiguas como el desarrollo de la civilización en la región. Son las formas tradicionales de percibir el espacio y el tiempo las que permiten comprender el funcionamiento social de las prácticas ancestrales de gestión sostenible del agua.

Según diversas investigaciones en el mundo andino precolombino como las del físico y antropólogo John Earls “la producción [agrícola] por unidad de terreno fue mayor que la actual [...], el consumo por cabeza fue mayor y más equitativo, y mucho más eficiente el sistema distributivo” (Earls 1982). Además, “las estrategias de desarrollo de acuerdo al modelo neoliberal no son compatibles con la preservación de las comunidades campesinas andinas, y por eso son incompatibles con una agricultura viable en la cordillera andina tropical” (Earls 1998: 1). El equilibrio del sistema debería estar garantizado por el consenso social.

Es quizá esta la razón por la que se ha buscado en los últimos años que las poblaciones indígenas se conviertan en un actor principal para la salvaguarda de la biodiversidad del planeta (Nazarea 2006). Sin embargo, en muchos casos la sociedad civil no entiende la causa indígena y sus reivindicaciones ambientales, el discurso ha venido a sustituir a los actores, y el ‘saber’ ha pasado de estos a unos ‘técnicos’ que, en una paradoja perversa, piensan

que a través de sus años de academia poseen las claves para impulsar el ‘desarrollo’ de los pueblos indígenas (Serje 2003). El aparato burocrático ha generado una lucha entre el conocimiento indígena y el conocimiento técnico ya sea por desconocimiento o por oportunismo, generando más problemas de los que pretende solucionar. Esto se enmarca en la geopolítica del desarrollo que ha llevado a que algunas ONG’s se hayan convertido en “aparatos burocráticos al servicio de los poderes de turno” (Solo de Zaldívar 2001).

En el contexto andino, uno de los temas de trabajo en estos últimos años se ha centrado en valorar las posibilidades de la recuperación de los sistemas agrarios tradicionales como estrategia sostenible de aumento de la producción agrícola (Masson et al. 1996; Kendall 1997; González de Olarte, Trivelli 1999; Morlon et al. 1982; Herrera, Alí 2009). Sin embargo, este afán de volver a la tradición ha tenido en cuenta solo la “forma” y no ha estudiado el “fondo” de dichos sistemas. Como resultado, en ocasiones se han planteado estrategias no sostenibles o de mayor impacto medioambiental, como es el trasvase de agua entre cuencas o la alteración de los equilibrios naturales entre tierra, vegetación, pendientes y cursos de agua. Tratar de recuperar los sistemas tecnológicos tradicionales de gestión del agua sin considerar el contexto sociocultural que los produjo ha causado el éxito limitado de muchas de estas experiencias.

La falta de estudios histórico-arqueológicos que doten de referencias históricas rigurosas a estas iniciativas dan como resultado los errores que se cometen en las formas de organización de la producción, de la organización del trabajo y de la distribución social de los beneficios. Es necesario tener en cuenta las diferencias regionales, sociales y coyunturales que implicó en el pasado el desarrollo de ciertas estrategias por grupos culturales concretos. En el caso de los Andes, la historia colonial y las transformaciones que se han producido en el tiempo a todos los niveles ha producido la desestructuración del marco social que produjo dichas estrategias. No

es lo mismo calcular con métodos arqueológicos modernos el potencial productivo de una técnica en un medio concreto, que conseguir su “recuperación” en las condiciones sociales producto de un contexto contemporáneo (Earls 1998).

La riqueza de escenarios naturales nutrió las respuestas que los grupos humanos dieron a los retos impuestos por la naturaleza. Como hemos recalado, la gestión del agua fue uno de los ejes de sofisticación de las sociedades andinas. Tratar de conocer los procesos que llevaron a la organización de las comunidades y complejizaron sus relaciones internas, son fundamentales si queremos que la discusión acerca de las sociedades hidráulicas vaya más allá de sus logros materiales. Estos son los elementos con los que contamos y motivan nuestro trabajo. Es el momento de continuar con el estudio de los datos que nos ayuden a establecer las pautas que permitieron a estas sociedades llevar a cabo obras de gran envergadura, reflejo de su cosmovisión y de sus formas exitosas de organización social, es decir, de su cultura.

Como hemos visto, la fundación de una ciudad nueva en el Cusco implicó la profunda transformación del entorno que rodeaba el renovado asentamiento. Como ocurre cuando arrojamamos una piedra en un estanque, los territorios de la ciudad-capital fueron organizados en forma de anillos concéntricos en torno al centro representativo construido que rodeaba la gran plaza ceremonial de Kusipata/Awcaypata. En su concepción global, la ciudad alcanzaba las cuencas de los ríos Apurímac y Vilcanota-Urubamba. Las obras acometidas para reordenar el sistema hidrológico es el argumento que nos ha permitido comprender las profundas implicaciones de todo el sistema. La gestión del agua fue el instrumento primario utilizado por los inkas para transformar el medio natural, permitiendo así su explotación agraria intensiva. Fue también la base de la distribución racional de los asentamientos, los almacenes estratégicos (*qolcas*) y los tambos en los altos valles andinos que formaban el corazón del Tawantinsuyu.



III

LOS CAMINOS DEL INKA: EL QHAPAQ ÑAN

INTRODUCCIÓN

Ramiro Matos, José Alejandro Beltrán-Caballero
National Museum of the American Indian-Smithsonian Institution
Seminario de Topografía Antigua, Universidad Rovira i Virgili, Tarragona

“Desta plaza salían cuatro caminos reales; en el que llamaban Chichasuyo se camina a las tierras de los llanos con toda la serranía, hasta las provincias de Quito y Pasto. Por el segundo camino que nombran, Condesuyo, entran las provincias que son sujetas a esta ciudad y a la de Arequipa. Por el tercero camino real, que tiene por nombre Andesuyo, se va a las provincias que caen en las faldas de los Andes y a algunos pueblos que están pasada la cordillera. En el último camino destes, que dicen Collasuyo, entran las provincias que llegan hasta Chile” (Cieza de León, 2000 [1553]: 323).

La expansión del poder inka por los territorios de los Andes y su organización administrativa se apoyó en una extensa red de caminos que fue conocida como *Qhapaq Ñan* o Camino del Inka. Constituía el auténtico esqueleto del Tawantinsuyu, ya que a lo largo de su recorrido se situaban los asentamientos de población, centros administrativos, lugares de posada (*tambos*), almacenes (*qolqas*), etc. El progresivo crecimiento del Tawantinsuyu fue seguido por la expansión significativa de la red de caminos. Esta red ha sido incluida recientemente en la Lista del Patrimonio Mundial de la UNESCO, una candidatura promovida por los seis países andinos por los que trascurría el camino: Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia, Chile y Argentina.

El Camino es uno de los logros técnicos más sorprendentes llevados a cabo por las culturas de se asentaron en los Andes, de las cuales tomaría el testigo la cultura inka. Causó la admiración entre los primeros europeos que visitaron el Tawantinsuyu y no dudaron en compararla con el sistema viario desarrollado por los romanos en el Viejo Mundo. La gran variedad de escenarios naturales que caracteriza los Andes, los accidentes naturales, las diferentes condiciones medioambientales de estos contextos, los diferentes anchos de calzada que requería el camino según su uso y el mantenimiento de una red que según algunas estimaciones sobrepasaba los 25.000 km., fueron algunos de los retos que hacen de esta obra una de las más importantes llevadas a cabo en el mundo preindustrial. La comparación de esta red con la de caminos del Imperio Romano va más allá del punto de vista tecnológico dado el papel del *Qhapaq Ñan* como estructurador de la cultura a través de la cohesión territorial.

Mucho antes de la expansión inka debía existir ya un sólido sistema de caminos si tenemos en cuenta los indicadores arqueológicos que demuestran el tráfico de productos entre la montaña y la costa desde el llamado Período Formativo. La enorme extensión del Imperio Wari en el Periodo Intermedio presupone la existencia temprana de un sistema de comunicaciones bien consolidado; su organización política centralizada y militarista sin duda exigió el desplazamiento de tropas y suministros. Finalmente,

Figura 36: Las infraestructuras ligadas al camino tuvieron que dar solución a los grandes retos de la topografía andina. Uno de los ejemplos más logrados es el caso de los puentes. El de la foto es un ejemplo de puente colgante cuya estructura es un adelanto tecnológico sin precedentes (Foto Beltrán-Caballero)

la rica documentación que habla del peregrinaje a los grandes santuarios como el de Pachacamac en la costa, el de Pariacaca en los Andes Centrales o al de Chavín de Huantar, es una demostración indirecta de la frecuente circulación de personas entre los diferentes territorios andinos (Ávila, 1966).

La capacidad organizativa del Estado inka se basó en la gestión centralizada de la producción y de los recursos humanos. Para su aplicación en la complicada topografía de los Andes fue necesario reforzar el sistema de transporte y la movilidad de las poblaciones afectadas por las decisiones de la administración inka. El *Qhapaq Ñan* estaba destinado a garantizar la comunicación rápida entre Cusco y las poblaciones del Tawantinsuyu.

Dada la compleja topografía de la región andina, esta estructura permitía el transporte de la producción agraria, obtenida en las tierras que se reservaba el Estado, para su depósito en los centros administrativos regionales. También permitía la movilización de tropas, el traslado masivo de contingentes de población (*mitmaq* o *mitimaes*), para cumplir el trabajo comunal y que con frecuencia llevaba a lugares distantes, y por supuesto, la circulación de oficiales administrativos encargados de controlar la integración de las distintas poblaciones sometidas al poder inka (Rostworowski 2009 [1988]). Ante todo fue un instrumento de la administración estatal y aunque su construcción y mantenimiento eran responsabilidades de los grupos locales, su organización respondía a la voluntad del poder central.

ORIGEN Y CUATRO RAMALES

No existe unanimidad en la evaluación de los kilómetros de red viaria que era gestionada en el momento del apogeo del Tawantinsuyu. Hyslop (1984), uno de los principales investigadores del tema, considera que no eran menos de 30.000 km. Otras estimaciones más optimistas elevan esta cifra hasta los 50.000 Km. El ejemplo inka es totalmente extrapolable al contexto contemporáneo y como prueba de ello está la meta que los gobiernos se fijan al hacer de las infraestructuras de transporte uno de los ejes que no solo aumenten la competitividad económica y sino el bienestar de los habitantes.

Del Cusco, centro administrativo, religioso, político y económico del Tawantinsuyu, salían los caminos que conectaban los inmensos territorios bajo control inka. Esta red cubría dichos territorios que se extendían desde la frontera de Ecuador con Colombia hasta la primera mitad de Chile y norte Argentina.

El Cusco fue el punto de origen y llegada de esta red, y de esta ciudad salían los caminos a los cuatro *suyus* o partes del territorio bajo dominio

inka, un territorio que cubría alrededor de 7 millones de kilómetros cuadrados. En el interior del valle los caminos estructuraban una red que reproducía a pequeña escala aquella del *Qhapaq Ñan*. Conectaba asentamientos y zonas de cultivo con el Centro Representativo y con los demás asentamientos fuera de los límites del valle.

Este sistema complejo de vías constituía en sí un cuerpo jerarquizado en caminos primarios, secundarios y terciarios. El primer nivel estaba formado por el *InkaÑan*, o caminos reales que conducían a los cuatro “suyos” partiendo desde el Cusco, y el *HatunÑan* o camino grande o ancho. En su conjunto, esta red primaria alcanzaba entre los 10.000 y los 25.000 km de extensión, con una anchura que oscilaba entre los 4 y 8 metros. La red secundaria era denominada *RunaÑan* o camino para la gente y tenía como objetivo servir para la comunicación transversal entre pueblos y distritos.

Cuando el camino se extendía por la costa contaba con pavimentación arenosa; en las regiones lluviosas y húmedas el camino llegaba a estar completamente pavimentado con guijarros o piedras. Sabemos que el estado contaba con oficiales administrativos responsables de su mantenimiento que estaban organizados jerárquicamente e incluía cargos cuya denominación ha transmitido las fuentes escritas: *QhapaqÑanTukuyrikuq*, el *HatunÑanQamayoy* y a un nivel más bajo el *ÑanQamayoy*.

LA INFRAESTRUCTURA DEL CAMINO

Esta infraestructura contó a su vez con todo un sistema de puentes que permitían su continuidad cruzando desde pequeños torrentes a ríos como el Vilcanota-Urubamba o el Apurímac. Los de troncos solucionaban el paso sobre distancias cortas; cuando el cauce era de mayor tamaño, conocemos el desarrollo de puentes de tablas apoyados sobre pilares de madera que podían presentar varios ojos o espacios libres para permitir el flujo de agua. Para anchuras mayores se recurría a la tecnología de cables formados por sogas. La solución más simple eran los denominados Huaros, Uruyas u Oroyas (como se llamaban en algunas regiones del actual Ecuador). Dos sogas de cáñamo (muy espesas y tejidas con fibras de “*chawar*”) eran tendidas sobre un cauce atándolas a los árboles gruesos de la ribera y se circulaban caminando sobre la soga inferior y sujetándose a la soga que servía de guía.

El cronista Bernabé Cobo describe este sistema como una gruesa maroma confeccionada con ramas delgadas y correosas como mimbre, trenzadas de tres en tres hasta alcanzar un diámetro de unos cincuenta centímetros (Cobo 1956, t. II, cap. XIII).

También se ataban a peñascos situados en ambas orillas que servían de estribos. En algunos casos se colgaba una canasta en la que se sentaba el viajero que de este modo podía atravesar la corriente. En algunos puntos de la red se construyeron auténticos puentes colgantes que los españoles denominaron de *criznejas*. Los *Simp'achaka* o puente trenzado, se construían con sogas de cáñamo combinadas con cordones trenzados de “*ichu*” -hierba salvaje- que formaban los laterales del puente. Los peatones pasaban a través de un camino estrecho reforzado con cuero de camélidos. En la actualidad, quizá el único ejemplo es el Qheswachaka, que cruza el río Apurímac en un punto a unos 110 Km. al sureste del Cusco. Finalmente, también desarrollaron la tecnología de puentes flotantes como el conocido puente sobre el río Desaguadero en el Lago Titicaca, construido con cañas de totora trenzadas que forman una plataforma encima de las aguas del lago.

El sistema de caminos contaba con una infraestructura de soporte compuesta por posadas estatales, también denominadas *tambos*, almacenes de suministro y estaciones de seguridad. Es posible que parte de esta red de soporte hiciera parte de un sistema similar en época wari, y que fuera complementado o perfeccionado por los inkas. Algunos de estos *tambos* estaban reservados para hospedar al propio Inka y a sus altos oficiales. En las demás rutas también se contaba con este tipo de infraestructura que permitía que personal administrativo, mensajeros y *mitimaq* que viajaban a través de los cuatro suyos encontraran puntos de descanso y cobijo.

Los cronistas del periodo colonial reflejaron también la realidad social del camino. Los *tambos*, dado su importante papel de apoyo a la circulación, también reflejaban la estratificación social inka. Los dibujos de Guamán Poma de Ayala ilustran esta realidad, tanto como las “Ordenanzas” dictadas por el oidor Gregorio González en donde se asignaba a los grupos de trabajo unos determinados *tambos* para su hospedaje durante la temporada de trabajo.

Este documento de 1567 ofrece una visión de cómo los modos de producción en la primera colonia mantienen las estructuras inkas; al parecer estos grupos de trabajadores aún estaban establecidos en sus regiones históricas. También en el citado documento se hace una relación de los *tambos*, quiénes los servían y a quién estaban destinados, un sistema que nos se concentraba sobre una vía principal, exclusivamente, sino que estarían dispersos por el territorio (Rostworowski 1987).

Aún en época colonial, algunas de estas infraestructuras continuaron cumpliendo su propósito, como en el caso de los llamados *mesones virreinales* que cubrían la ruta entre Cusco y Quito



Figura 37: El Qhapaq Ñan

(Guaman Poma 1936; Ordenanzas de *Tambos* hecha por Vaca de Castro en 1543/1908)

No existe consenso respecto a las distancias que podría haber entre uno y otro *tambo*. Esto puede obedecer a factores muy diversos: por una parte, los *tambos* cubrían una malla densa de caminos y suplían numerosas necesidades de grupos muy diversos; a su vez, para la época, los criterios de medida variaban en la misma Europa de una región a otra. Ello hace que una medida no siempre tenga la misma equivalencia; y por último, aunque en los Andes la administración inka utilizaba el *tupu* como patrón de medida, esta estaba relacionada no solo con longitud sino con área, lo que hace muy difícil asimilarla a nuestro concepto de medida; a esto se ha de sumar que al parecer cada región conservó sus patrones de medida.

Son ilustrativos los relatos de Hernando Pizarro y Cristóbal de Mena. El primero, en una carta al Rey Carlos I fechada en 1533, escribe que en la ruta costera que llevaba al santuario de Pachacamac había encontrado varios lugares dedicados al



Figura 38. Reproducción de un puente colgante inka en La Raya, Cusco (Foto Beltrán-Caballero).

También conocido como *Simp'achaka* o “puente trenzado” es uno de los testimonios más impresionantes de los logros técnicos inkas. Estos son el testimonio material de un profundo conocimiento del medio natural y sus elementos.

hospedaje del Inka en sus desplazamientos al santuario (ver Fernández de Oviedo, t. XII: 87). El segundo habla de distancias específicas: dos leguas entre los tambos que se encontraban entre la costa y Cajamarca (Porrás Barrenechea 1937).

Así, las comunicaciones sin duda fueron un factor determinante en la cohesión del territorio. El camino soportaba un auténtico servicio de mensajería que estaba a cargo de los *chaskis*. Estos eran mensajeros quienes mediante un sistema de relevos se desplazaban entre las *chaskivasi* (o casa del chaski), distribuidas a lo largo del camino a distancias de unos 2.5 km entre sí. El soporte de los mensajes podría ser oral o algún sistema de registro y control desarrollado por la administración inka.

Estos podían ser los *qhipu* o *tokapus*. El *chaski* permitía además el transporte rápido de objetos destinados a la élite. Es bien conocida la afirmación recogida en las crónicas españolas en la que se afirma que el Inka podía comer pescado fresco en el Cusco traído desde costa a través de este sistema. En realidad, el Camino del Inka era mucho más que una simple vía de comunicación.

Como si fueran los hilos de un *qhipu*, el camino con todos sus ramales permitía situar las personas y los asentamientos en el territorio. El propio Cieza de León nos lo recuerda en uno de sus textos cuando afirma que “los Inkas comprendieron o concibieron su imperio mediante caminos, y no mediante provincias” (Hyslop, 1990, p. 58).

LOS CAMINOS DEL INKA EN EL VALLE DEL CUSCO

Donato Amado Gonzales

Investigador del Santuario Histórico de Machupicchu

EL QHAPAQ ÑAN

El significado del término Qhapaq Ñan es “Camino Real” y se compone de dos palabras quechuas: Qhapaq (Capac), que quiere decir Rey, Señor, Inka o poderoso Inka gobernante; y Ñan, que significa camino. Por lo tanto se traduce como: Qhapaq Ñan, Camino del Inka, es decir el camino por donde se desplazaba el Inka. Para Domingo de Santo Tomás (1951 [1560]: 69), Capac ñan, significa “Camino Real”. Diego Gonzáles Holguín (1993 [1608]:134) señala “*Kapac ñan, significa también Camino Real*”. En Aymara, según Ludovico Bertonio (1993 [1612]) *Tupu* significa Camino Real, *Qhapaqa* significa Rey o Señor. Conjugado sería *Qhapaqa Tupu* que equivale decir Camino del Rey o del Inka.

En paralelo con el concepto de Qhapaq Ñan, también aparece la denominación “Hatun Ñan”, que es considerada como “camino ancho” (Gonzales Holguín 1989:135). En la actualidad su significado podría ser traducido como “Camino principal” o “Camino Troncal”.

Estas denominaciones en el siglo XVI, fueron tipificadas como “Caminos Reales”. Sin embargo, los españoles rápidamente trataron de diferenciar los caminos, como: Camino del Inka, Camino Real del Inka, Camino Viejo del Inka. Eran aquellos caminos que habían dejado de funcionar, que tan solamente han quedado como linderos de tierras o de ayllus. En la actualidad muchas comunidades campesinas los reconocen como el “Inka Ñan” o simplemente como Ñaupá Ñan, Camino Real o Camino.

El término de Camino Real designa aquellas rutas que conducían de una ciudad o pueblo a otra ciudad o pueblo así por ejemplo: “Camino Real de La Ciudad de los Reyes”, “Camino Real que va al pueblo de Huarcocondo”. Finalmente, añadiremos que el término “Camino” fue utilizado para referirse a aquellas rutas que se dirigían de una ciudad o pueblo hacia chacras, haciendas y estancias. Así por ejemplo camino que va al molino de los Maldonado, camino que va a la hacienda Piccho.

El Camino del Inka y la crónicas

Los cronistas del siglo XVI y XVII, nos señalan en diferentes espacios y momentos la existencia de varios caminos del Inka o Qhapaq Ñan, que fueron consideradas de gran magnitud, que superaban a las obras de comunicación de las grandes culturas del viejo mundo, “*sobrepujaba a las altas y grandes*

pirámides de los Egipcios y aun las calzadas y obras de los antiguos Romanos” (Gutiérrez de Santa Clara 1963, Cap. LXIII: 250). Intentaron averiguar la autoría de estas magníficas obras en la parte del Chinchaysuyu y señalan que fueron construidas bajo el gobierno de los inkas Pachacuti Inka Yupanqui, Tupa Inka Yupanqui y Huayna Capac. Desde esta perspectiva, refieren: “*y esto vemos claro, porque yo he visto junto a Vilcas tres o cuatro caminos; y aun una vez me perdí por el uno, creyendo que iba por el que agora se usa; y a estos llaman, al uno camino del Inca Yupanqui y al otro de Tupac Inca; y el que agora se usa y usara para siempre es el que mando hacer Huaina Capac, que llego cerca del rio de Angasmayo al Norte y al Sur mucho adelante de lo que agora llamamos Chile; caminos tan largos, que había de una parte a otra más de mil y doscientas leguas*” (Cieza de León, Pedro 2000 [1553] Cap. XV: 64-65).

Los cronistas fueron muy acuciosos e insistentes en querer averiguar la autoría de la obra de los caminos del inka, debido a su magnificencia. “*Y muchos destes indios de los antiguos quieren dar gloria y la honra destes tan soberbios caminos a Guaynacapa Inga, aunque, otros más antiguos dicen que los mandó hacer Pachacoti Capac Inga Yupangue desde el principio que comenzó a gobernar; otros que Viracocha Inga; otros, que Topa Inga Yupangue; séase el uno o el otro, en fin, son estos caminos muy soberbios y dignos de gran loor y alabanza*” (Gutiérrez de Santa Clara 1963, Cap. LXIII: 250). Pero finalmente señala explícitamente que fueron los inkas “*Guayna Capa y Topa Inga*”, los que alargaron, repararon, restauraron y había quedado como *si hubieran hecho de nuevo*”.

Es muy interesante la descripción de los caminos en Vilcashuaman del cronista Pedro Cieza de León, quien nos da a entender que cada inka emprendió la tarea de integración de los pueblos del Chinchaysuyu y mandó construir su propio camino. El que mejor destaca es el Camino de Huayna Capac, era el de mayor longitud, conformado por más de 1200 leguas tanto hacia el norte (Ancasmayu, Colombia) y hacia el sur (Río Maule, Chile). Sin embargo, Guaman Poma de Ayala identifica en la zona de Huamanga seis caminos del Inka que los llama “*Capac Ñan Guamani*”, aunque no informa quien fue el autor de estas obras, pero los llama: “*al primero el camino real que pasaba por el arenal de la mar del sur, con los llanos; el segundo camino real por Choellocucho, Carachi, Quilcata, Uatacocha, Urapampa; el tercer, camino real por Guayllacucho, Quecamachay, Pomaranra; el cuarto camino real por Vilcaguaman, Andaguaylas y Guamanga, Tayacaja, Jauja; el quinto camino real, por la cordillera de la montaña; el sexto camino real de la*

misma montaña, hacia de la mar del norte, puesto por los Ingas con su legua y medida, amojonado y señalado” (Guaman Poma de Ayala, T.I, 355/357: 257).

En esta perspectiva, debemos recordar que la división de los cuatro suyus fue señalada durante el gobierno del Pachacuti Inka Yupanqui. Así, la constitución del Cusco como centro administrativo político y religioso determinó su papel en la organización del territorio: desde este punto irradiaban, no solo los cuatro ejes troncales que señalan los cronistas, sino todo un sistema de caminos que comunicaba, articulaba e integraba los pueblos que conformaban el Gran Estado del Tawantinsuyu.

Estos caminos eran una verdadera columna vertebral que repartía ramales a ambos márgenes en su recorrido. En algunos casos se observan caminos paralelos, y en otros, encontramos intersecciones de caminos transversales. En este entender, desde la ciudad del Cusco podemos describir y explicar el trazado de los caminos principales que se dirigían hacia los cuatro suyus. La integración de los pueblos con el camino está señalada documentalmente en la siguiente forma.

El documento que testimonia la relación de los pueblos por suyus, es del año 1596, donde aparece la memoria de los pueblos para los cuatro suyus en la jurisdicción de 10 leguas (40 a 50 Km) a la redonda de la ciudad del Cusco. En la relación aparece el nombre originario de los pueblos y el apelativo cristiano, que fue puesto en el momento de la reducción en 1572. El listado ofrece datos importantes, como la posición del pueblo Quiquijana en el Antisuyu. ¿Podríamos fijar así el límite entre Antisuyu y Collasuyu? Por otro lado, el pueblo de Lamay es situado en el Antisuyu y el de Calca en Chinchaysuyu. Lo que plantea un interesante interrogante: ¿qué separa entre estos dos pueblos para que el uno sea Antisuyu y la otra Chinchaysuyu? También podemos señalar el caso de Papres, que está muy próximo de Acomayo y sin embargo es considerado como pueblo de Contisuyu¹.

Ahora veamos como era el sistema de comunicación de estos pueblos de los cuatro suyus dentro de la jurisdicción del Cusco. Evidentemente, los caminos fueron un gran mecanismo que comunicaban e integraban estos pueblos con el Centro Administrativo político y religioso que era el Cusco. La ciudad era el punto de partida de los caminos que disponían de un nombre propio: Camino de los Papres, Camino de Tambo, Camino de Yucay, Camino de Xaquixaguana, etc. De esta manera describiremos los principales caminos que se desplazan desde la ciudad del Cusco hacia los cuatro suyus.

CHINCHAYSUYU	ANTISUYU
San Salvador de Pucyua, Nuestra Señora de Concepción de Chinchero, San Francisco de Maras	Lamay, San Esteban de Coya, San Pedro de Pisac, María Magdalena de Taray
Nuestra Señora de Concepción de Anta, San Martín de Guarcocondo, San Nicolás de Zurite	San Salvador de Chuquibamba, San Jerónimo de Colquepata
San Sebastián de Pampaconga, San Juan de Pampallacta, Santiago de Tambo	San Francisco de Huasac, Santiago de Caicai, San Juan de Catca
Nuestra Señora de Concepción de Sumaro	San Pedro de Quiquijana

COLLASUYU	CUNTISUYU
San Salvador de Oropesa, San Pedro de Andaguaylas, San Juan de Guaro	Todos los Santos de Huanquite, Santiago de Corca
Santiago de Urcos, San Juan de Quehuar	Nuestra Señora de la Concepción de Huancahuanca
Santo Tomás de Rondocan	Nuestra Señora de la Asunción de Araypallpa
Sangarara, Acomayo, San Miguel de Acos	Nuestra Señora de Paruro, San Cristóbal de Cuñotambo, Coyobamba, Chacaro
San Francisco de Huayqui	Nuestra Señora de Asunción de Papres, Santo Domingo de Sanca, Santiago de Corma
	San Juan de Collcha, San Lorenzo de Sullucalla
	Santiago de Cucuchiray, Pampacucho, Pacopata

CAMINOS QUE INTEGRAN LOS PUEBLOS DE LOS CUATRO SUYUS

Los Caminos del Chinchaysuyu

Además del Camino Troncal que se dirigía hasta Lima y Quito, contamos con dos caminos con denominación propia: el de Chinchero y el de Yucay.

El Camino del Chinchaysuyu

Este camino es conocido como el Camino Troncal del Chinchaysuyu. Inicia su recorrido desde Awkaypata, en la ciudad del Cusco. Remonta el río Saphi por la calle Plateros hasta la Calle Conquista, donde le camino está bien delimitado por una largo muro inka.

Este antiguo tramo del camino remonta el cerro, para salir detrás de la iglesia de Santa Ana, pasando por el barrio de Carmenga, después llamado “Parroquia de Nuestra Señora de Santa Ana de Carmenga”. Desde allí, llega al Arco de Tica Tica que era el lugar de control de salida y entrada de los viajeros.

Este camino en el periodo colonial fue

señalado como “Camino Real de la Ciudad de los Reyes” o simplemente “Camino Real de Lima”. Es el camino que comunicaba e integraba los pueblos del Chinchaysuyu, que llegaba hasta Quito en Ecuador y Colombia.

El Camino de Cusco a Omasbamba y Chinchero

Este camino parte desde la ciudad del Cusco, desplazándose por Saqsaywaman, que es un importante sitio arqueológico que forma parte del patrimonio Nacional del Perú. El camino continúa su ascenso hacia el sector del Abra de Quellwacocha – Omasbamba, donde se divide en dos ramales.

Uno de los ramales se dirige hacia Caquia Jaquijaguana, hoy llamado Huchuy Qosqo, otro sitio arqueológico importante que está dentro de la jurisdicción de Calca y Lamay.

El otro camino continúa hacia el pueblo de Omasbamba y el sitio Arqueológico de Wakakancha. De este modo, ingresa el camino al mismo pueblo Chinchero, que es considerado un centro administrativo de los Inkas. En el periodo colonial fue parcialmente abandonado ya que los indígenas seguían usando este camino para comunicarse con

Cusco.

El Camino conocido como el de “Yucay”

Las referencias históricas lo señalan como “Camino de Yucay”. Este camino se desplaza por la calle de Suecia, el barrio Inka de Choquepata (hoy colegio de Salesianos), cruza los ríos Saphi y Chacan y llega a Senqa. En el sistema de ceques, el quinto ceque, la séptima waka nombrada “Chacaguanacauri y la novena waka “cinka o Senqa, está asociado al Camino de Yucay” (Bauer 2000:187).

Este camino fue importante, porque no solo integraba a los pueblos del Valle de Yucay sino que además alcanzaba la actual Maravilla del Mundo que es Machupicchu. En el periodo colonial fue abandonado ya que quizás no estaba adecuado para los trajinantes de los caballos y mulas, por ser “Camino del Ynga” con escalinatas, difícil para el tránsito de los caballeros.

Los Caminos del Antisuyu

Además del Camino Troncal que se dirigía hacia Pisac y Paucartambo, contamos con otros dos caminos: el de los Ayarmaca y el de Corimarca.

El Camino de los Andes de Paucartambo

Este camino es también conocido como el Camino Troncal del Antisuyu. El camino inicia su recorrido desde Choquechaca, para luego dirigirse hacia Tococachi, lugar que ahora está ocupado por la iglesia de la parroquia de San Blas. El Camino, continúa por Paqlachapata, Cusilluchayoq, Amarumarcahuasi, Yuncaypata y Abra Corao. Después de alcanzar el sitio histórico de Chitapampa, atraviesa el poblado de Corao, Wakacalle, la parte superior del pueblo de Taray y desciende al pueblo de Písaq.

La entrada en el pueblo de Písaq se hacía a través de un puente colgante que hasta finales del siglo XIX era mandado reconstruir regularmente por los hacendados de Paucartambo. Todo parece indicar que el pueblo de Písaq cumplía sus funciones como Tambo y por el puente. En el periodo colonial ambas funciones se mantuvieron: el tambo y el puente pasaron a un sistema de arrendamiento por parte del Cabildo del Cusco.

El Camino de los Ayarmaca y Pumamarca

El camino en el trayecto entre Recoleta y Cari Grande, fue nombrado como “Camino Alto de San Sebastián”, porque desde el sector Cari Grande, se desvía hasta conectar con el Camino Real del Qollasuyu conocido también como Camino Real de la Villa Imperial de Potosí.

Este camino es conocido como camino de las Salineras, porque desde tiempo de los Inkas y a

lo largo de todo el periodo colonial en las orillas del Río Cachimayo se explotaba la mina de la sal.

El camino desde el sector de Hatun Plaza, continúa su trayecto hacia el conjunto arqueológico de Susumarka, comunidad de Pumamarca, desde donde según la tradición oral el camino se dirige hacia el Santuario del Señor de Huanca y de allí al pueblo de San Salvador de Chuquibamba.²

El Camino de Corimarca y Qoricocha

Este ramal conocido como “Camino de los Andes” es una bifurcación del Camino a partir de la zona de Amaru Pampa, o Amaru Marcaguasi (Ant. 1: 7), que se consideraba como la casa del Inka Amaro Tupac Yupanqui hermano de Pachacuti. El Camino se desplaza, por el sector Mantoqhalla, la quebrada de Chuspiyoq, con dirección a la laguna de Huayllarcocha, Pucapucara y Tambomachay. Se dice de ésta última que era la casa del Inka Pachacútec cuando iba de cacería y estaba junto al camino a los Andes. Desde la quebrada de Tambomachay el camino asciende, hasta el Abra de Queser, desde donde desciende hasta la comunidad de Corimarca, Queser Mayo, Seqqueraccay. A partir de este lugar, el camino asciende hasta el Abra de Coricocha, desde donde se visualiza la laguna de Coricocha. Este camino también conduce al sitio arqueológico de Huchuy Qosqo y el pueblo de Calca.

Los Caminos del Collasuyu

Además del camino troncal hacia el Collasuyu que descendía hacia el sur recorriendo el valle del Watanay a través de Angostura hasta alcanzar el Vilcanota en Lucre, contamos con otros dos caminos: el que conduce hacia Acomayo y el que se dirige a Sangarra.

El Camino Troncal del Collasuyu

Esta ruta tiene también la denominación de Camino de la cuenca de Vilcanota. Corresponde al camino troncal del Collasuyu. En el periodo colonial fue conocido como el “Camino Real de la Villa Imperial de Potosí”. En este trayecto se encuentran los pueblos más importantes del Collasuyu. Dentro del valle del Cusco atraviesa la parroquia de San Sebastián de Qollqabamba y la parroquia de San Jerónimo de Sorama.

Al salir de la cabecera alta del Watanay atraviesa los pueblos de Quispicanche, así como los de Oropesa, Andaguaylillas, Guaro y Urcos, y por otra parte los de Checacupi, Combapata, Tinta, San Pedro y San Pablo, Sicuani y Marangani. Fueron conocidos como la nación de Canas y Canchis.

El camino se desplazaba desde Angostura por la margen izquierda del río Watanay como señala el cronista Cieza de León: “... *saliendo del*

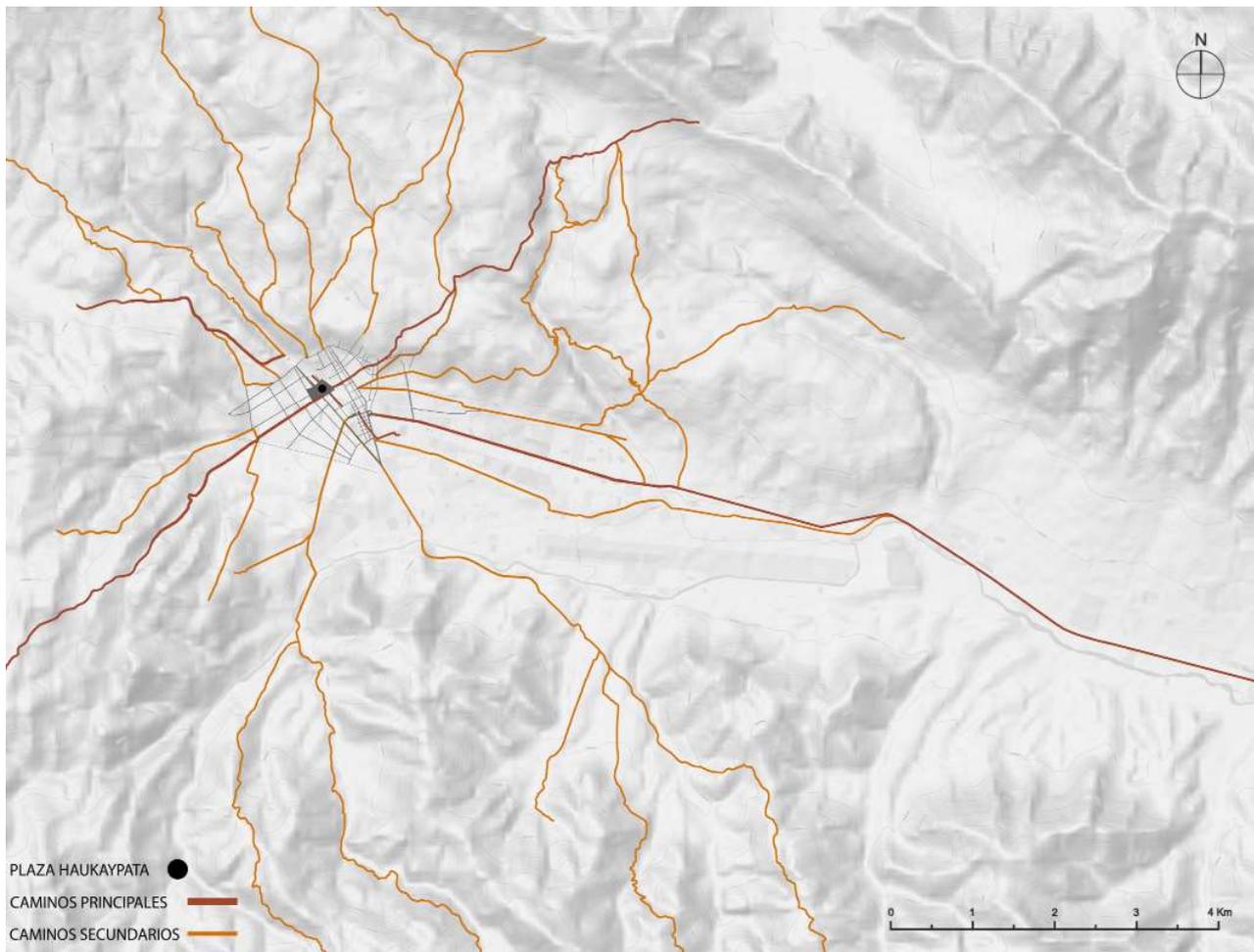


Figura 39: Los caminos del Qhapaq Ñan en el Cusco. Además de los cuatro caminos troncales una amplia red de caminos secundarios daba acceso a los diferentes asentamientos y zonas agrarias dentro y fuera del valle (Redibujado de K. Floreke y D. Amado).

Cusco por el camino real de Collasuyo, se va hasta llegar a las angosturas de Mohina, quedando a la siniestra mano los aposentos de Quispicanche; va el camino por este lugar, luego que salen del Cusco, hecho de calzada ancha y muy fuerte de cantería. En Mohina está un tremedal lleno de cenegales, por los cuales va el camino hecho en grandes cimientos, la calzada de suso dicha. Hubo en este Mohina grandes edificios; ya están todos perdidos y deshechos” (Cieza de León 1553, La crónica del Perú, tomado de Le Riverend Brusone 1964: 127-497).

En diferentes puntos de esta ruta surgen bifurcaciones hacia el Antisuyu. Por ello los caminos que partían hacia la izquierda fueron llamados “Caminos de los Andes de Paucartambo”.

El Camino de Rodocan y Acomayo

Este camino, es un variante del conocido como Camino de Hatun Papres y Chilque y Masques. Esto es así porque desde el sector de Mayumbamba, el camino bifurca hacia el pueblo de San Juan de Quiguare, para continuar en dirección

a Cuñutambo, Rondocan y así proseguir hacia los pueblos de Acomayo. Podríamos decir que este camino se desplaza por la margen derecha de la cuenca del Río Apurimac.

El Camino de Sangarara

También es otro camino que bifurca del conocido como Hatun Papres y Chilques y Masques.

Es denominado también como el camino de la meseta de Vilcanota. Pasando del Sector de Guamichaca, sitio arqueológico importante, se dirige por un costado de la Montaña de Wanakauri, Occorupampa, Colcaqui, Vinopascana, Qosqoñan, Yanacocha, Inkaqraucanan, Pucacasa, Cunyaqtambo, Inkaqsaltanan y así llega a los pueblos de Sangarara, Marcaconga, Pampamarca, Yanaoca, Langui- Layo.

En 1690 en el pueblo de Pomacanchi, en el paraje de Llaullipata, estaba ubicado el Camino Real que va a la Villa Imperial de Potosí. Allí, el cacique principal Don Pascual Colque de la parcialidad de Pomachapi, despachaba los indios de la mita de Potosí. En el pueblo Sangarará, en el paraje de

Antacotapampa, por donde prosigue el Camino Real de Potosí, era costumbre el despacho de los indios de mita hacia Potosí.

Los Caminos del Cuntisuyu

Además del camino troncal del Cuntisuyu, también llamado “Camino Real de Puquin, Corca y Cotabambas”, contamos con dos caminos que comunicaban los pueblos del Cuntisuyu con el Cusco: el de “los Condesuyus” que se dirigía hacia el Apurímac y el camino de los “Hatun Papres” que pasaba por Chilques y alcanzaba el pueblo de Masques.

El Camino Real de Puquin, Corca y Cotabambas

Este Camino es nombrado como Camino Real de Corca, Camino de Wakachaca y de los Cotabambas. Por otro lado es reconocido como el Camino Troncal del Cuntisuyu, por integrar a los pueblos del Condesuyos y la Costa Peruana. El camino se desplaza por la Plaza de Francisco, Puente Almudena, Puquin, pasando el Abra de Taytamañayacuna, ingresa al pueblo de Corca. Desde el pueblo de Corca, el camino bifurca para dirigirse a los pueblos de Chinchaysuyu como: Chinchaypuquio y Cotabambas. El otro ramal continúa por el Tambo de Chanca, Huillcacongá y HuancaWaka y desciende al puente de Wakachaca en el Río Apurímac.

El Camino de los Condesuyus

Este camino es nombrado históricamente como el “Camino de los Condesuyos” El camino sale del puente del Rosario o Mutuchaca, Qoripata, Ichotaucana (Huancaro). Este camino fue de uso para los pueblos de Huanoquite y Yarisque. Ambos estaban dentro de la jurisdicción de Cuntisuyu. El camino de Huanoquite, se dirige hacia el Abra de Huillcacunca, Huancahuanca y alcanza el río Apurímac, que es atravesado por el Puente de Wakachaca. Prosigue ascendiendo hacia los pueblos de Chocho, Capi. En el pueblo de Capi, se divide en dos ramales: una de ellos se dirige hacia el pueblo de Tambobamba y el otro continúa, por Inkacongorina, Congoya, Capamarca, Colquemarca y Santo Tomas y Velille.

El Camino de Hatun Papres o Chilques y Masques

Esta ruta históricamente es nombrada como “Camino de los Hatun Papres”, una etnia importante entre los pueblos pre-inkas. También fue conocido como el “Camino del Tambo”, es decir de Pacariqtambo, un dato importante que evidentemente pone este camino en relación con el mito de los Hermanos Ayar. Después es señalado como el “Camino de los Chillques y Masques”. En

el periodo colonial fue conocido como “Camino Blanco”, porque en el sector de Wimpillay atraviesa zonas con yesos y con el trajinar de los caballos el camino se vuelve de color blanco. Este camino fue importante por que integraba pueblos del Cuntisuyu como Pacariqtambo y Paruro, y también pueblos de Collasuyo como Sangarara, Pomacanche, Rondocan, Acomayo y Acos.

CARACTERÍSTICAS DE LOS CAMINOS DEL INKA Y LOS SITIOS ASOCIADOS

El desplazamiento de estos caminos, inicia desde el centro del Cusco, considerado como el centro administrativo y político del Tawantinsuyu. Los caminos dentro del núcleo urbano se desplazan en forma de calles con un trazado rectilíneo que delimita las manzanas donde estaban situadas las kanchas de los gobernantes inkas. Un buen ejemplo de estas calles se puede visualizar en el callejón de Romeritos, antiguamente nombrado como “Supaycalle”. Se encuentra en el interior de Cusikancha y se proyecta, hacia la actual Kaqchikalle, antiguamente nombrado Callejón de Santa Catalina o de la Puerta Falsa), prosiguiendo hacia Santa Catalina Angosta. Otra calle inka importante es la que se desplaza por la Pampa de Castillo, para luego proseguir por la Calle Loreto o Intipkipllu. La calle de San Agustín, que es considerada una de las calles principales del centro inka, prosigue hacia Saqsayhuaman. Todas estas calles se orientan hacia el norte. La información de los cronistas también hace referencia a calles transversales que las cruzaban en sentido este-oeste.

Estas calles del centro urbano del Cusco inka se explican como el límite entre urbano y rural. Su prolongación da paso a los caminos que cruzan, primero, las terrazas de cultivo de maíz o chacras de maíz, después, a medida que va subiendo el camino, dan paso a las papakanchas, que es un espacio donde predominan el cultivo de tubérculos. Finalmente, al proseguir en altura, los caminos alcanzan las zonas de crianza de camélidos.

En el valle del Cusco, están distribuidas las tierras de los gobernantes inkas desde Huayna Capac hasta Manco Capac y de sus respectivos descendientes conformados por ayllus y panacas. Los caminos descritos, se caracterizan por articular y integrar los pueblos de los cuatro suyus. Dentro del Valle del Cusco,³ estos caminos se encargan de repartir a ambas márgenes como dando acceso hacia las chacras de cultivo, centros ceremoniales importantes (Saqsayhuaman, Matocacalla, Patallacta etc.) y caminos rituales hacia las Wakas.

Ahora bien después de la descripción del desplazamiento de los caminos, es importante señalar sobre la forma, traza y característica de estos caminos, al respecto creemos el relato del Inka

Garcilaso de la Vega, es muy interesante y de manera excepcional señala de la siguiente manera: “Demás de lo que de ella dicen, es de saber que hicieron en el camino de la sierra, en las cumbres más altas, de donde más tierra se descubría, unas placetas altas, a un lado o a otro del camino, con sus gradas de cantería para subir a ellas, donde los que llevaban las andas descansasen y el Inca gozase de tender la vista a todas partes, por aquellas sierras altas y bajas, nevadas y por nevar, por cierto es una hermosísima vista, porque de algunas partes, según la altura de las sierras por do va el camino, se descubren cincuenta, sesenta, ochenta y cien leguas de tierra, donde se ven puntas de sierras tan largas que parece que llegan al cielo, y, por el contrario, valles y quebradas tan hondas, que parece que van a parar al centro de la tierra” (Garcilaso de la Vega 1960 [1609]: 424).

El cronista Miguel Cabello de Balboa (1586), cuando describe la conquista de Tumibamba por Huayna Capac, señala lo siguiente: “Y dióles para su seguridad y guarda dos mil orejones del Cusco y prevenidos de las cosas necesarias para su viaje, y con gentes deseosas de pelear salieron a Tumibamba llevando su “camino por la cumbre más alto de la cordillera así como siempre lo tuvieron los Yngas de costumbre y “no por donde agora hallamos los caminos nuestros”.⁴ Aquí la información es importante porque diferencia el camino del inka que iba por la cumbre más alta y los caminos que venían usando los españoles que ya eran otros, evidentemente acondicionados para el tránsito de los caballos y mulas, que requerían de pendientes más suaves.

Los lugares asociados a los caminos del inka, evidentemente, fueron en primer lugar los tambos, que estuvieron ubicadas estratégicamente cada cuatro leguas según refiere Cieza de León. Eran centros de descanso y aprovisionamiento de víveres para el séquito del Inka y su ejército. Estos tambos no solamente constituían recintos o kallancas para el descanso del viajero sino sistemas de andenería que servían para el cultivo y proveer al tambo.

Aun no conocemos bien los patrones arquitectónicos de los tambos, pero han quedado testimonio en los documentos y la tradición oral de los pueblos con el nombre de los respectivos tambos. En el Chinchaysuyu destaca Tambo de Xaquixaguana, Tambo Kancha, Tambo de Limatambo situado en el sector de Chinchaypuquio, Tamborada, el Inkatambo de Camchimayo o Siellabamba y el Tamboracay de Villa del Carmen de Chinchero. En el Antisuyu contamos con el Tambo Machay, Tambo de Pisac y Colquepata. En el Qollasuyu se sitúan el Tambo de Muina o Quispicanche y el Tambo de Urcos o Urcustambo. En la parte alta o la meseta de Vilcanota están Tambobamba de Mayumbamba, Cuñotambo

de Rodocan y Cunyactambo. Finalmente, en el Cuntisuyu están Tambo de Corca, Tambo de Chanca, Huancahuana, Yaurisqui, Pacarectambo.

La información histórica acerca de los chasquiuisis y chasquis, a pesar de haber sido reutilizados en el periodo colonial, es muy limitada. El sistema de los chasquis era un mecanismo que permitía y dinamizaba la comunicación rápida entre el centro Administrativo y Político del Cusco y los otros centros administrativos. Respondía al requerimiento del inka para obtener información rápida procedente de los territorios de los cuatro suyus. En Chinchaysuyu, se puede notar que el actual pueblo de Izcuchaca, su nombre antiguo era Chasquiuisi. Todavía en el periodo colonial y republicano subsistía una “casa de posta”, equivalente a un servicio de correos. En el Collasuyu, en la parte de Angostura, el río Watanay toma el nombre de Chasquimayu. Algunas de las tierras de su entorno son nombradas Chasquipampa en los títulos de propiedad.

El Valle del Cusco estuvo rodeado por apachetas, que eran lugares sagrados donde el viajero se “recomendaba”. Estaban situadas precisamente en las cumbres más altas del valle. También en los lugares por donde los caminos ingresaban y salían del valle. La entrada hacia la ciudad inka del Cusco tenía una connotación ceremonial que implicaba saludar al Cusco, la ciudad santa. El saludo se materializaba al dejar las piedras como ofrenda en la apacheta, al intercambiar el picchado de coca, o simplemente con un pequeño descanso para ofrendar o pedir a los principales Apus.

Al llegar al Cusco desde el Chinchaysuyu, en la parte de Abra de Quelwacocha–Omasbamba, aún existe el amontonamiento de piedras. También en el Arco de Tica Tica dicen que había un apacheta. Cuando se viene desde el Cuntisuyu, en el sector de Puquin en el lugar de Taytamañayacuna, aún se pueden ver piedras menudas. También en Occopata debía haber igualmente en Huamichaca que es el sector de la comunidad de Yuncaypata. Cuando se llegaba desde el Collasuyu, Canincunca debió cumplir como apacheta y también el Rumicolca. Cuando se venía desde el Antisuyu, el Abra de Corao y el Abra Queser debieron ser los puntos de entrada. No quedan evidencias de apachetas ya que probablemente estos sitios fueron limpiados como consecuencia de la evangelización.

El sistema de ceques que organizaba los santuarios sagrados públicos o wakas es un instrumento fundamental para comprender la organización del espacio en el valle del Cusco. Ante todo, porque la explicación, entendimiento y significado del desplazamiento y jerarquización de ceques y wakas hacia los cuatro suyus explica

la organización social de ayllus y panacas de los descendientes inkas y la distribución de la tenencia de tierras y aguas. La vinculación e integración en el Cusco de las wakas se desarrollaba a través de los senderos o caminos rituales, que convergían y divergían, en el centro del poder administrativo político y religioso de los inkas, a partir del templo del Sol o Qorikancha. El emplazamiento de los ceques se resalta en la siguiente cita: *“Del templo del sol salían como de centro ciertas líneas, que los indios llaman, ceques: y hacíanse quatro partes conforme a los quatro camino Reales que salían del Cusco; y en cada uno de aquellos ceques estauan por su orden de las Guacas, y adoratorios que hauia en el Cusco, y su comarca, como estaciones de lugares píos, cuya veneración era general a todos”* (Cobo 1980 [1653], Lib. 13, Cap. 13:15).

El Valle del Cusco estaba dividido conceptualmente en dos parcialidades por los inkas: Hanan Cusco (Cusco Alto) y Hurin Cusco (Cusco Bajo). Cada una de estas partes tenía dos divisiones (suyus), de tal forma, el Chinchaysuyu y Antisuyu formaban el Hanan Cusco y el Collasuyu y Contisuyu, el Hurin Cusco. Estos cuatro suyus convergían en el Qorikancha o Templo del Sol. Si observamos la descripción del sistema de ceques, el Chinchaysuyu, Antisuyu y Collasuyu tenían cada uno nueve ceques, agrupados y jerarquizados en tres categorías: collana, payan y cayao. Sin embargo, el número de wakas variaba en los tres suyus: Chinchaysuyu tenía 85 wakas, el Antisuyu 78 wakas y el Collasuyu 85 wakas. El Contisuyu era más complejo. A diferencia de los otros suyus tenía 14 ceques y estaba conformado por 80 wakas. En este

caso, el agrupamiento y jerarquización no refleja la misma lógica de los ceques de los otros suyus.

LOS CAMINOS RITUALES

Los cronistas nos informan del número de wakas que tenía el Cusco: Polo de Ondegardo señala 340, Acosta 360 y Murua 450. Respecto al emplazamiento de los 41 ceques debemos señalar que no todos iniciaban su desplazamiento en el Qorikancha o Templo del Sol. Sólo lo hacían los ceques descritos como collana. Los ceques payan y cayao, se nota y se observa cómo si se bifurcaban de los collana. Podemos señalar dos caminos rituales particularmente importantes dentro del valle del Cusco. Ambos partían del Qorikancha y conducía, uno al Wanakauri y el otro a Chakan.

El Camino Ritual Qorikancha - Wanakauri

Era considerada la segunda waka mas importante después de Qorikancha por estar relacionado con la fundación Inka de la ciudad del Cusco y con el origen de los Inkas. La existencia del Camino de Wanakauri se pone en evidencia en la descripción de la séptima waka del quinto ceque, donde se señala que era una fuente llamada Mascahuaylla, que estaba ubicada en el “Camino de Wanakauri”, lo cual es un testimonio de la existencia de un camino que se dirigía desde Qorikancha a la waka Wanakauri. Este camino se desplazaba entre las tierras del ayllu Sucso, por mojones de ayllu Uro y Acamana, tal como indica el deslinde de tierras de los ayllus de la Parroquia de Nuestro Señor de San Jerónimo.”⁵ El Camino en la sección de Wimpillay y Tankarpata, sigue siendo nombrado Camino

Figura 40: El Arco de Tica Tica

El arco de Ticatita es uno de los hitos en el camino troncal del Chinchaysuyu y marca la llegada a la ciudad del Cusco.



de los Chilques y Masques, aunque también es denominado como el camino de los Hatun Papres. A partir de Tankarpata, el recorrido ritual del Wanakauri se separa del camino para dirigirse hacia Wilcarpay Casa, Matagua y así llegar a la montaña de Wanakauri, cumpliendo la función específica de articular las wakas del cuarto, quinto y sexto ceque del Qollasuyu.

El Camino Ritual Qorikancha - Chakan

Este camino está relacionado con el culto al agua. En particular la ceremonia de la toma del agua que celebraban los inkas. Implicaba el desplazamiento del inka y de su séquito, por lo que constituía una importante vía de tránsito.

Desde el Qorikancha, el camino ritual se desplazaba pasando por Intikancha, Kusikancha, Aclla Wasi, Pukamarca, Quiswar Kancha y Occhullo, por un costado de la Kancha Coracora, por la calle Suecia antiguamente llamado Sucia o Malambo, de la esquina Waynapata, el camino a la derecha para

ingresar y subir por la calle Resbalosa.

Entre el sector de Chocopata y Qolcampata, aún se conservan restos de camino asociados a un canal de agua. En el Llaullipata adquiere mayor importancia, porque se desplaza por un costado del conjunto monumental de Saqsaywaman.

A partir de Saqsaywaman, el camino prosigue delimitando las propiedades de Llaullipata y las de la ex hacienda La Fortaleza. El camino aún mantiene los cercos laterales que servían para proteger las sementaras. En el sector de Llaullipata contamos con una referencia histórica contundente. El deslinde de estas tierras era el siguiente: “por la parte de abajo con tierras de Don Pedro de Torres y de Doña María Anta Palla su mujer; y por otro lado colindan dichas tierras con el Camino Real del Ynga que va desde esta ciudad a Chakan”. Este documento es el que da testimonio de que el Camino de Cusco a Chakan, era el Camino Real del Ynga, es decir por donde era el tránsito del Inka hacia la zona ritual del agua de Chakan.⁶

NOTAS

¹ ADC. Miguel de Contreras Prot. 05. 1596-1597. F. 422: “Memoria de los pueblos que ay dentro de las diez leguas de la jurisdicción de la ciudad del Cusco son los siguientes. En 29 de enero de 1596”.

² Arqlogo. Silvia Flores Delgado, *Informe sobre el camino a Pachatusan*, Cusco 2005: 1.

³ Describimos el valle del Cusco, delimitados por los siguientes Apus: Pachatusan, Picol, Corao, Queser, Senqa, Yavira o Mamasimona, Occopata, Huanacauri - Auquis, Vinopascana y Angostura. Es decir, es el espacio del desplazamiento del sistema de ceques y wakas.

⁴ Miguel Cabello Balboa 1951, *Miscelánea Antártica. Una historia del Perú Antiguo*, Cap. 21: “Del primer viaje que hizo Guayna Capac a la parte de Collasuyo y de la Jornada de Quito y fundación de Tumibamba y sus grandezas y del principio de las guerras con los Pastos y Caranguis y de otras hazañas que hizo este Ynga”, Universidad Nacional Mayor de San Marcos Facultad de Letras Instituto de Etnología, Lima.

⁵ ARC. Corregimiento: Causas Ordinarias. 1691-1691, Leg. 26, Cuad. 8, Fol. 100. “Autos ordinarios seguidos por los indios de la parroquia de San Jerónimo con don Guillermo Valladares sobre la propiedad de 18 topos de tierras nombradas Oscollopampa y otros en dicha parroquia”. Contiene la posesión de unas tierras que piden los caciques y común de los ayllus Suso y Aucaille reducidos en la parroquia de San Jerónimo y de los ayllus señor de Atarpuntay de la parroquia de señor San Sebastián. También el testimonio de la comisión que tuvo del señor licenciado Alonso Maldonado de Torres del consejo de su majestad y su oidor que fue en la real audiencia de la ciudad de los reyes 1595.

⁶ ARC. Antonio Sánchez. Prot. 20, 1571 – 1595. F. 368v.: “Martin Yupanqui y Ana Quipa su mujer legitima yndios residentes en esta ciudad, otorgan en venta a favor de Pedro Quispe Yndio residente en esta dicha ciudad de la Parroquia de San Cristóbal, un andén de tierras, en 118 pesos. En 17 de mayo de 1595”.



IV

EL URBANISMO INKA DEL CUSCO

NUEVAS APORTACIONES

Ricardo Mar y José Alejandro Beltrán-Caballero
Seminario de Topografía Antigua, Universidad Rovira i Virgili, Tarragona

Los casi cien años de arqueología cusqueña han acumulado un importante dossier de datos arqueológicos parciales, que no son suficientes para tener una imagen visual de la antigua capital. Para ello es necesario recurrir además a los textos de los cronistas coloniales y a las imágenes y grabados antiguos que se han conservado a lo largo de la historia del Cusco. Los documentos más importantes, y que hoy se han perdido, habrían sido las maquetas de la ciudad que fueron realizadas por orden de Pachacútec para preparar el diseño de la nueva ciudad. Según Betanzos (1968, [1551]: 47) y Garcilaso de la Vega (2005 [1551]) fueron guardadas en el recinto del Poqenkancha. A estas maquetas podríamos añadir los “lienzos” pintados con la historia de los inkas, y los que el virrey Toledo envió a Felipe II, que tampoco han sido localizados. Asimismo, Santiago Agurto (1980: 29) supone, razonablemente, que los conquistadores debieron levantar algún tipo de plano para organizar el reparto de solares realizado por Pizarro en 1534 o para la redistribución de las propiedades del derrotado Almagro y sus seguidores (Reparto de Huaynarima 1548). Ninguno de estos documentos se ha conservado. En realidad, las imágenes más antiguas que conocemos de la ciudad datan ya del siglo XVII. Se han conservado dos planos y una vista de la ciudad. Uno de los planos está en el Museo Británico y el otro en el Arzobispado del Lima (Plano parcial de 1643, Rowe 1989, Esquivel Coronado 2001). La vista de la ciudad fue encargada en 1650 por Alonso Cortés de Monroy para la Catedral del Cusco. Coincide en sus principales rasgos con el dibujo de la ciudad que nos ha dejado Felipe Guaman Poma de Ayala. Ninguno nos sirve para reconstruir la imagen de la ciudad inka. Por ello, la fuente fundamental de nuestro trabajo serán los datos arqueológicos, interpretados con ayuda de los cronistas que llegaron a ver la ciudad o que recibieron noticias de sus habitantes antes de que cambiase su antiguo aspecto urbano; ya fuera por la fundación de la ciudad colonial, por los repartos de solares o por las destrucciones violentas del siglo XVI.

Las crónicas coloniales recogen datos más o menos extensos de la topografía de la ciudad inka y de la distribución de sus habitantes. Suelen ser informaciones incluidas en obras más amplias que fueron redactadas con distintas finalidades políticas. En ocasiones fueron encargos directos de las máximas autoridades del virreinato destinados a explicar la evolución histórica del Tawantinsuyu desde una visión europea. Como documentos oficiales habrían ayudado a gestionar el gobierno de las poblaciones del virreinato, siempre desde los intereses de la Corona Española. Algunos cronistas, sin embargo, estuvieron motivados por posicionamientos personales, como su implicación familiar con la élite inka. Otros, aún sin haber visitado el Perú, se esforzaron sinceramente en conseguir información veraz sobre el legendario “imperio” que habían destruido los conquistadores españoles. Su uso como fuente histórica exige tener en cuenta las distintas actitudes que subyacen en el discurso literario (ver en general los trabajos de W. Mignolo 1989, 1993 y 2005).

Contamos también con los documentos conservados en los archivos históricos de la ciudad. Hablan de propiedades y de derechos transmitidos de generación en generación. Destaca por su importancia el “Libro Primero del cabildo de la Ciudad del Cusco” (Rivera Serna 1965) que incluye el reparto de solares de 1534. Ayudan a comprender el contexto social que se desarrolló en el valle del Cusco después de la conquista, pero son de aplicación limitada a la hora de reconstruir físicamente el tejido urbano de la antigua capital.

Figura 42: El centro del Cusco en la representación de la ciudad por Guamán Poma de Ayala (Biblioteca Real de Dinamarca)

Guamán Poma de Ayala nació probablemente en San Cristóbal de Sandondo, Virreinato del Perú, alrededor de 1534. Era descendiente de una noble familia yarovilca de Huánuco. Escribió *El primer nueva corónica y buen gobierno* entre 1585 y 1615, aunque no fue publicado hasta el siglo XX. El manuscrito de la “*Corónica*” se había conservado en la Biblioteca Real de Dinamarca desde principios de los años 1660. En 1908 se realiza una primera publicación al ser encontrado por el erudito alemán Richard Pietschmann. La “*Corónica*” es en realidad una extensa carta dirigida a Felipe III. En ella se presentan múltiples temáticas que van desde la creación del mundo hasta la propuesta de una sociedad utópica. Realiza un recorrido histórico del territorio peruano y además critica los abusos de autoridad de sacerdotes y corregidores. Incluye además la historia y genealogía de los Inkas. Es el primer cronista indígena que asimila plenamente el castellano, nos aporta la visión indígena del mundo andino y permite reconstruir la sociedad peruana después de la conquista. El manuscrito original incluye 398 dibujos descriptivos. En ellos se presenta la imagen visual más completa que tenemos del modo de vida inka, que por entonces estaba desapareciendo: vestidos, herramientas, armamento y todo tipo de costumbres. Las láminas también incluyen edificios inkas.

Estos dibujos (como el que presentamos en la página siguiente) nos ayudan a entender cómo se percibía en el siglo XVI-XVII la ciudad del Cusco y su arquitectura. Poma de Ayala no llegó a ver la capital inka. Por ello, dibuja la imagen que tenía la ciudad en su época. Los rótulos del dibujo hacen referencia a la topografía inka mezclados con lugares ya cristianizados de la ciudad como San Cristóbal o San Blas.

FUENTES ARQUEOLÓGICAS

La recopilación de datos arqueológicos sobre la ciudad del Cusco como capital del Tawantinsuyu comenzó en el siglo XIX con la obra de viajeros y exploradores que visitaban la región en busca de restos de los antiguos inkas. Una muestra precoz fue sin duda el plano que publicó Ephraim George Squier (1877) como resultado de sus expediciones en Perú (Squier 1877: 448). Cincuenta años después, el arqueólogo alemán Max Uhle elaboró una detallada planta de la ciudad con la documentación de los muros inkas y la posible localización de los edificios citados en las crónicas españolas (Rowe 1954). Sin embargo, el estudio sistemático de los restos inkas de la ciudad comienza con el nacimiento de la arqueología cusqueña, estimulada por el descubrimiento internacional de Machu Picchu.

La vitalidad cultural de la ciudad en los primeros decenios del siglo XX impulsó el trabajo de figuras como José Uriel García (1922), Luis Eduardo Valcárcel (1934), Manuel Chávez Ballón (1970) y Luis Barreda Murillo (1973). Este proceso histórico fue acompañado por el interés que mostraron investigadores de distintos países, en su mayoría pertenecientes al mundo académico de los Estados Unidos, hacia diferentes aspectos de las culturas de los Andes Centrales. A las figuras precursoras de Max Uhle y John H. Rowe, siguió una multitud de investigadores que han trabajado aspectos específicos del urbanismo del Cusco. Entre otros muchos, destacan las obras de Tom Zuidema, Graziano Gasparini y Luise Margolies, Jeanette Sherbondy, Susan Niles, Jean-François Bouchard, Leonardo Miño, Gary Urton, Ian Farrington y Brian S. Bauer. En este mismo sentido tenemos que destacar que en los últimos decenios se han multiplicado exponencialmente los trabajos sobre el Cusco antiguo producidos desde los ambientes

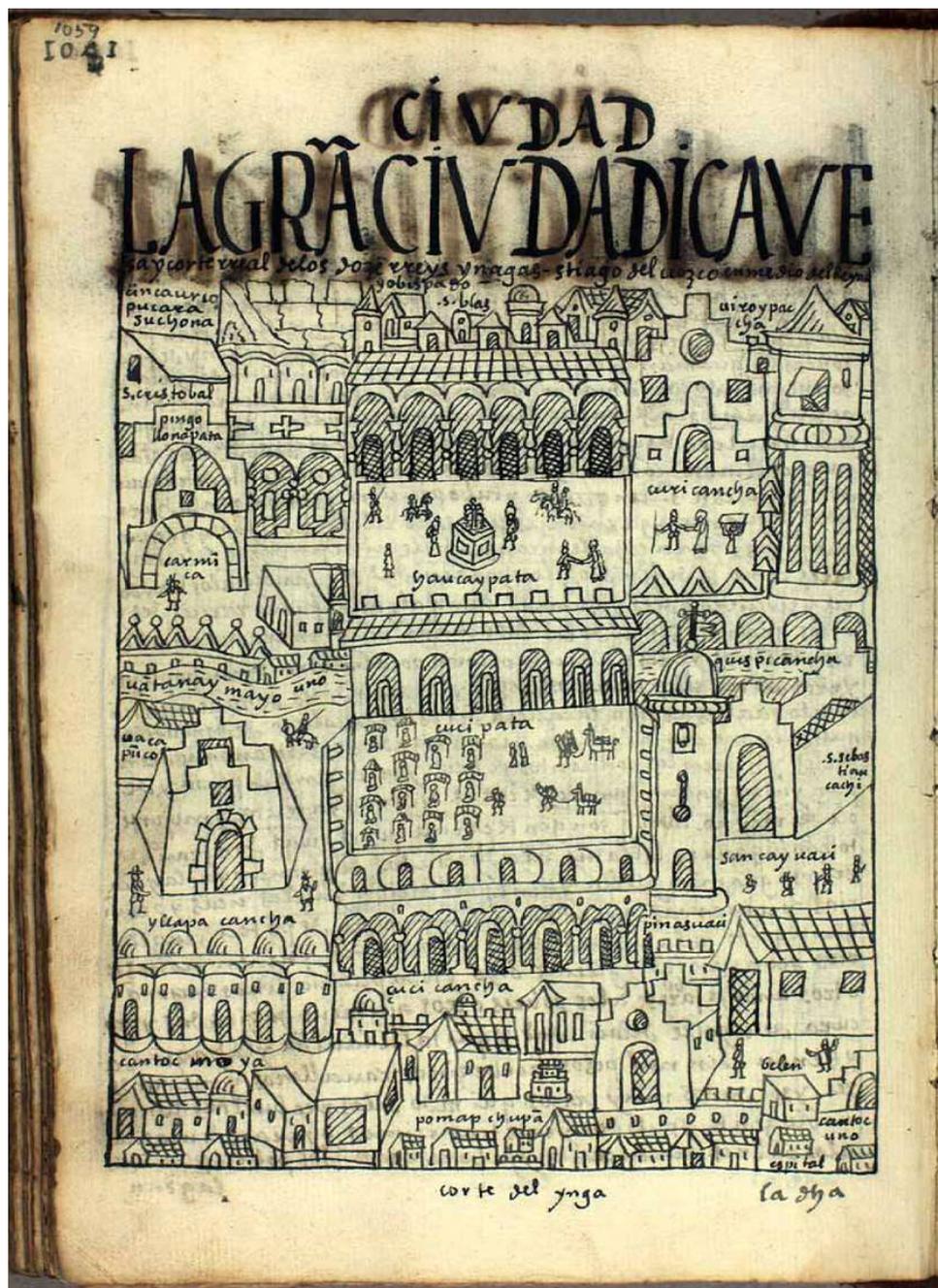
académicos de la ciudad. En primer lugar como resultado de la actividad científica de la Universidad Nacional San Antonio Abad del Cusco (UNSAAC), pero también por el impulso científico de otras instituciones, en particular el antiguo INC, hoy Ministerio de Cultura y la Municipalidad.

La inclusión del Cusco en la lista del Patrimonio Mundial por la UNESCO en 1983 dio paso a un programa de arqueología urbana que ha sido sistemáticamente aplicado en los últimos decenios por la Dirección Regional de Cultura y realizado por una generación de jóvenes arqueólogos cusqueños formados en su mayoría en las aulas de la UNSAAC. Como resultado contamos con más de un centenar de excavaciones arqueológicas que aportan información para el conocimiento de la ciudad inka, aunque en su mayoría aún no han sido objeto de publicaciones sistemáticas (Vargas Paliza 2007; Paredes García 2009; 2001). En este sentido, son importantes las recientes publicaciones de Ian Farrington (2010a, 2010b, 2013) donde se recoge una visión general de este numeroso conjunto de excavaciones urbanas.

El urbanismo colonial del Cusco heredó buena parte del trazado de la ciudad inka; así lo demuestran las antiguas fachadas inkas conservadas en las calles Loreto, Triunfo, San Agustín, Hatumrumiyoc, Ladrillos, Siete Culebras, Cabrakancha, Awacpinta y Pantipata (Gasparini, Margolies 1977; Hyslop 1990: 29-68; Bauer 2008: 107-157). Asimismo, los cauces canalizados del río Saphi y Tullumayo fueron establecidos en época inka y todavía siguen siendo el soporte de dos importantes arterias de canalización de agua. Estos datos confirman muchas de las noticias transmitidas por los autores coloniales, en particular la discutida obra de Garcilaso de la Vega, y fueron incorporados a los estudios cusqueños desde el siglo XIX (Larco,

Leyenda y textos del dibujo:

Ciudad / la gran Ciudad cabeza
y corte real de los doce reyes
ingas, Santiago del Cuzco, en
medio del reino y obispado /
Sincasurco pucara suchona / San
Blas / Uiropaccha / San Cristóbal
/ Pingollonopata / Curicancha
/ Carminca / Huacaypata /
Cusipata / Quispicancha / Uatanay
mayo uno / Uacapunto / San
Sebastián cachi / Sancayuari
/ Illapacancha / Cusicancha /
Pinasuasi / Cantocmoyo / Belén /
Pomachupan / Cantoc uno / capi-
tal / corte del Inga.



Valcarcel y Ríos 1934; Pardo 1937, 1957; Anglés Vargas 1988). Por otra parte, las fuentes escritas no dejaban dudas al fijar la posición de muchos edificios inkas: el templo del Sol situado bajo la iglesia de Santo Domingo, el Acllawasi en la zona del convento de Santa Catalina, el Qassana y el Coracora en el frente norte de la Plaza de Armas, el Amarukancha en el solar ocupado por los jesuitas y el Qolqampata detrás de la iglesia de San Cristóbal. Es sorprendente que la planta publicada recientemente por Brian Bauer (2008: 223) apenas difiere del mapa elaborado cien años antes por Squier (1877; publicado por Rowe en 1967).

Asimismo, la ubicación de los principales lugares inkas que propone Bauer y que replantea sobre nuevas bases Farrington, reflejan también el trabajo acumulado de cien años de arqueología cusqueña y coincide en muchos aspectos con las propuestas que realizaron otros investigadores, comenzando con el citado plano de Max Uhle.

Naturalmente, existen topónimos en las fuentes escritas cuya ubicación no ha encontrado un consenso entre los investigadores, así como interpretaciones históricas de edificios referidos por los distintos cronistas a menudo de manera contradictoria.

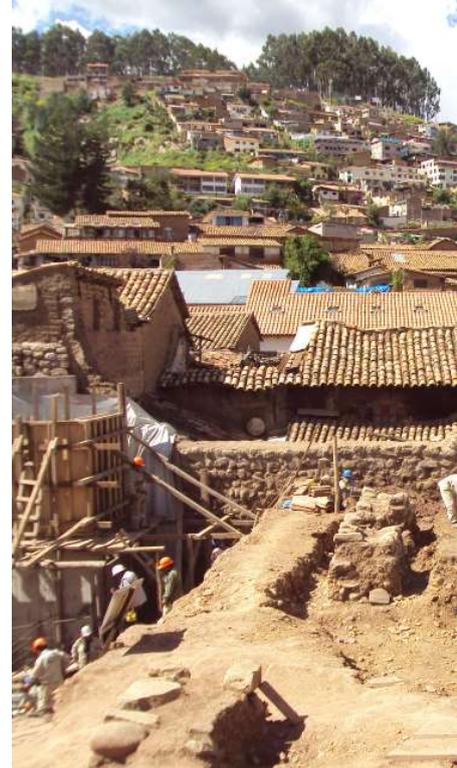


Figura 43: Excavaciones arqueológicas en el Beaterio de las Nazarenas (Fotos Municipalidad del Cusco y Luis Cuba).

PARTE PRIMERA LA ORGANIZACIÓN DEL ESPACIO URBANO

El centro del Cusco inka era un agregado urbano denso, extendido en la ladera alta del valle del Watanay, en una zona delimitada por los barrancos de los ríos Saphi y Tullumayo. Ambos descendían flanqueando el cerro de Saqsaywaman, configurando un triángulo estrecho y alargado que concluía en la confluencia de sus aguas en el lugar denominado Pumacchupán. Fueron canalizados y sirvieron para definir los límites sagrados del Centro Ceremonial que formaba el corazón de la capital del Tawantinsuyu (fig. 33).

Para la urbanización de este extenso espacio y dada su pendiente, que en algunos sectores era abrupta, el terreno tuvo que ser estabilizado con un extenso sistema de terrazas. El hallazgo de restos de muros asociados con cerámicas preinkas (killke) en diferentes lugares de este espacio muestra sin lugar a dudas que el asentamiento ya existía antes del trazado de la ciudad inka, tal como explican las narraciones recogidas por los cronistas. Es probable que los nuevos elementos del trazado urbano, en particular los sistemas de terrazas construidos para estabilizar las laderas, tuvieron que integrar y respetar la posición de algunos elementos significativos de la topografía precedente. En particular los lugares sagrados con sus espacios construidos, que incluían una explanada ceremonial (Awkaypata-Kusipata) extendida en torno al *ushnu* principal, el viejo santuario del Qorikancha (anteriormente denominado Intikancha), un conjunto ceremonial en Saqsaywaman y las manifestaciones sagradas de la naturaleza, como grandes rocas y fuentes, existentes

en la topografía de la ciudad (“R” en fig. 57, pag. 92).

En cualquier caso, las construcciones del periodo killke, que han sido documentadas en toda la topografía de la ciudad, aparecen sistemáticamente arrasadas para permitir el nuevo trazado urbano de la ciudad inka. Los datos arqueológicos sugieren que los viejos caminos que atravesaban la ciudad, fueron integrados en la red viaria regional inka conocida como *Qhapaq Ñan* (“Gran Camino” o “Camino Principal”: ver etimología en el capítulo III, D. Amado, “Los caminos del inka”: 61). Expondremos a continuación los datos arqueológicos que nos permiten sustentar esta propuesta de organización del espacio urbano.

LAS TERRAZAS DEL RÍO SAPHI (AV. DEL SOL)

En primer lugar, el encauzamiento de los ríos determinó la construcción de terrazas a lo largo de los primitivos barrancos (Figs. 57 y 58). Conocemos bien el sector de andenerías del río Saphi en la zona del Qorikancha: han sido restauradas y dejadas a la vista, aunque se presentan actualmente interrumpidas por la moderna calle Arrayán (Zanabria 1998). Más allá de esta calle, una edificación del periodo republicano recubre la zona hasta la calle Afligidos. Sin embargo, basta examinar la topografía de estas construcciones para percibir que su organización escalonada es un condicionante anterior a las construcciones actuales. Probablemente se remonta a la gran reforma urbana que dio forma a la nueva ciudad inka.



En esta zona el pavimento de la Avenida del Sol se encuentra, aproximadamente, un metro por encima de su antigua cota. Por lo tanto, las casas que forman la fachada de la Avenida se apoyan sobre una primera terraza que se levantaba apenas un metro respecto al nivel de encauzamiento del río. En esta manzana todas las parcelas concluyen abruptamente en un fuerte desnivel de casi tres metros de altura que define la profundidad de esta primera terraza. Aunque no ha sido posible identificar restos materiales de los muros de contención inkas, su posición topográfica es descubierta por el cambio de cota en los edificios modernos. A partir de esta línea se levanta la segunda terraza, que llega hasta el límite actual de la calle Pampa del Castillo. Se trata de un muro de contención de cinco o seis metros de altura que sostiene las fachadas modernas que dan hacia esta calle. Las puertas abiertas en estas fachadas dan acceso a escaleras que descienden estos cinco metros.

Como la calle Pampa del Castillo fue ensanchada en época moderna, este muro de contención no corresponde al límite inka de la calle: por ello tiene que ser interpretado como el límite de una antigua terraza inka. En realidad, los únicos muros disponibles para delimitar el trazado urbano de esta calle inka se han conservado en la fachada opuesta de la calle actual (Pampa del Castillo: Muros del Cusikancha). Aparecen sostenidos por una acera peatonal levantada 1,5 m respecto a la calzada de circulación de los coches. Por lo tanto, el asfalto por el que circulan los coches está dos metros por debajo de la antigua vía inka (fig. 45). Podemos concluir que para ensanchar modernamente la calle Pampa del Castillo fue necesario rebajar su antiguo nivel desmontando la última de las terrazas que

miraban hacia el río Saphi. Esta operación implicó la destrucción del muro de contención (1,5 m. de altura) que originalmente habría servido de límite a la primitiva calle inka y cuyos cimientos deberían estar bajo el asfalto de la Calle Pampa del Castillo.

De esta manera, los datos arqueológicos nos permiten afirmar que las terrazas del Qorikancha se extendían hasta alcanzar, por lo menos, la calle Afligidos. Sólo contamos con datos de una excavación arqueológica en las parcelas edificadas de la calle Arrayan (Astete 1984). Se descubrieron los restos de un reservorio que demuestra el antiguo uso agrario de estas terrazas. El hallazgo puede ser relacionado con la fuente ceremonial y las canalizaciones que podemos ver en el extremo norte de las terrazas del Qorikancha, al otro lado de la calle Afligidos.

Probablemente estas terrazas correspondían a los Jardines del Sol (Bejar 1990; Bauer 2008: 276), destinados a la celebración ceremonial del cultivo del maíz. Las fuentes coloniales, en particular Garcilaso de la Vega, aportan una imagen exagerada de sus riquezas en oro. Una descripción más verosímil es transmitida por Pedro Pizarro, quien a su llegada al Cusco pudo ver los jardines sacros intactos: *“al tiempo que celebraban sus fiestas que eran en el año tres veces, cuando sembraban las sementeras, cuando las cosían y cuando hacían orejones, henchían este güerto de cañas de maíz hechas de oro, con sus mazorcas y hojas”* (Pedro Pizarro 1986 [1571]: 92). Las dos primeras fiestas formaban parte del calendario agrario y la tercera puede ser identificada con la fiesta del Huarachicuy, el rito de transición a la edad adulta (*orejones*) de los jóvenes inkas (ver Capítulo V, A. Baulenas, “El Cusco está de fiesta”).

“y cómo Inca Yupanqui hizo reparar los dos arroyos que por la ciudad del Cuzco pasan...

Inca Yupanqui [... ...] como viese que aquellos dos arroyos que la ciudad tomaban en medio, que eran gran perjuicio en ella; porque, como las lluvias viniesen cada año, ellos venían de avenida, é como así viniesen siempre, comían la tierra y se iban ensanchando y metiendo por la ciudad, y vio que aquello era perjuicio para la ciudad y para los moradores della, y que para hacer sus edificios y casas que en ella pensaba edificar...

É así, Inca Yupanqui les señaló los nacimientos de los arroyos, y desde á donde á él le pareció que habían de comenzar los tales fortalecimientos y reparos, hasta la junta de los dos arroyos, que es el remate de la ciudad do ellos llaman Pumachupa [Pumacchupan], que dice “cola de leon”; é de allí mandó que este fortalecimiento é reparo llegase hasta Muyna, que cuatro leguas desta ciudad...

mandólos Inca Yupanqui que hiciesen traer mucha piedra tosca, porque de piedra tosca había de ser el reparo, é que la mezcla que había de entrar entre piedra y piedra, que mirasen que había de ser un barro pegajoso, que ya que el agua lo mojase, no lo despegase, y que ántes estuviesen las piedras más asidas unas con otras y el agua no comiese la tal mezcla....

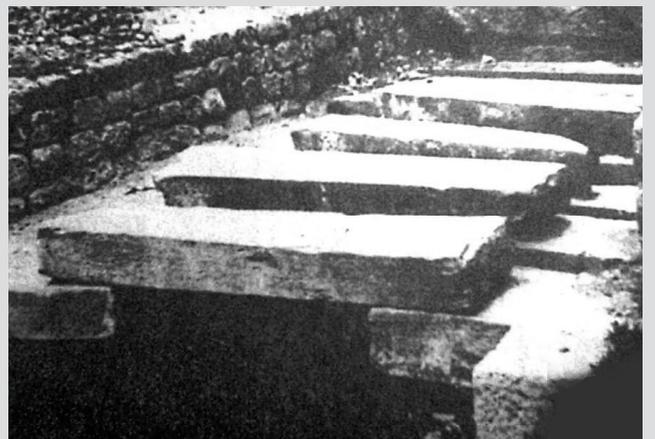
É mandó que este edificio é fortalecimiento llegase hasta la Muyna; porque, como fuese reparado este arroyo de la ciudad de abajo, por donde las tierras é sementeras eran, y á las lluvias viniesen las tales avenidas, este arroyo no rompiese las barrancas é se entrase por las tierras é hiciese mal y daño en los tales sembrados....

en la cual obra estuvieron cuatro años, dándose la brevedad que les fué posible hacer é acabar su obra”

Juan de Betanzos 1880 [1551], *Suma y Narración de los Incas*: 44-47

“pasan por ambos lados dos ríos que nacen una legua mas arriba del Cuzco y desde allí hasta que llegan a la ciudad y dos leguas mas abajo, todos van enlosados para que el agua corra limpia y clara y aunque crezca no se desborde: tienen sus puentes por los que se entra a la ciudad ”

Pedro Sancho de la Hoz 1962, *Relación de la conquista del Perú*: 88



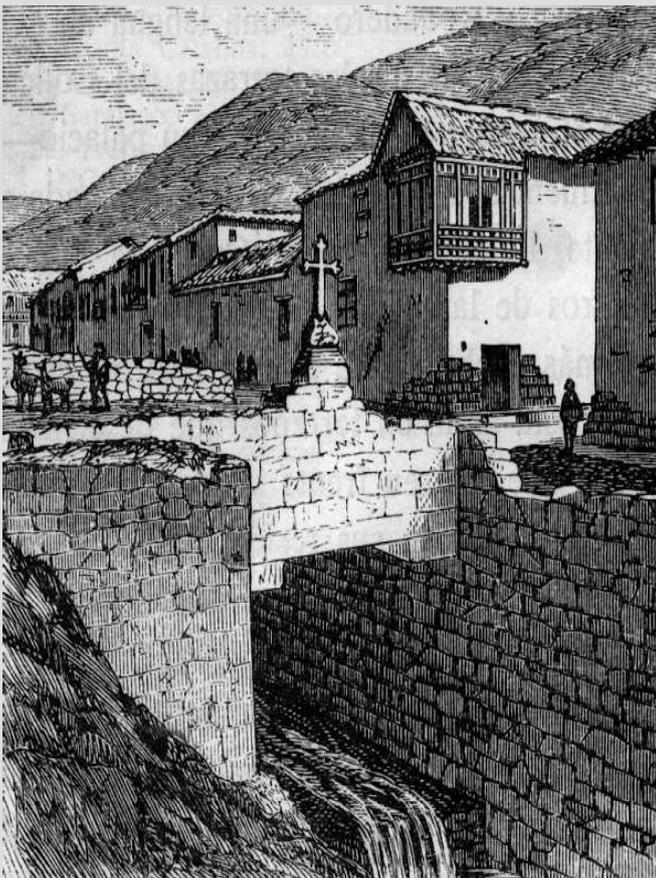


Figura 44: Los puentes inkas del río Saphi

Desde los grabados de Squier, en donde se dibujaron detalladamente los puentes inkas sobre el canal del río Saphi, el tema ha sido una referencia recurrente en las fotografías de la ciudad histórica. Formados por losas monolíticas sostenidas sobre ménsulas de piedra, su construcción enlaza con las tradiciones andinas que se remontan a las galerías interiores del centro ceremonial de Chavín de Huantar. Con la cobertura de los canales en la primera mitad del siglo XX desaparecieron definitivamente de la fisonomía del Cusco.

LAS TERRAZAS DEL TULLUMAYO-CHOQUECHACA

Las terrazas que hemos descrito delante del río Saphi tienen su paralelo en las que modelaban el barranco del río Tullumayo-Choquechaca. Allí también los edificios coloniales y republicanos han fosilizado una serie de tres terrazas escalonadas que comienzan en Limacpampa y que ascienden acompañando el río hasta su punto más alto junto a la waka Sapantiana. Contamos con varias excavaciones que han documentado la antigua sección de estos andenes. El primero se levantaba cinco metros sobre el perfil actual de las calles Tullumayo y Choquechaca, sostenido por un muro que es todavía visible en muchos puntos. Se han conservado restos de tres puertas (dos de ellas de doble jamba, fig. 47) que permitían acceder a la primera terraza a través de una escalera. El límite de la segunda terraza sólo se ha conservado en algunos locales y corresponde al muro de fondo de la edificación moderna; sirve de contención al terreno y reutiliza bloques inkas.

Además de los muros paralelos al río, también se han conservado algunos muros transversales. Permiten reconstruir la volumetría de las terrazas como un sistema de cajones rectangulares escalonados que ascendían flanqueando el cauce del río. Contamos con ejemplos similares bien conservados en Tipón, Chinchero y Huchuy Qosqo. Como el terreno adquiere mayor pendiente a medida que el cauce remonta la ladera, las terrazas segunda y tercera van adquiriendo mayor altura a partir de las calles Hatunrumiyuq, Siete Culebras y Ladrillos.

Este sistema de tres terrazas escalonadas extendidas a lo largo del Tullumayo concluía en altura con un estrecho callejón de apenas dos metros de anchura, paralelo al trazado del canal del río. La calle Pampa de la Alianza conserva parte de su trazado como demuestra la esquina inka que se ha conservado en el ángulo con la calle Cabrakancha. Este callejón inka reaparece en uno de los tramos de la calle Inka Roca y lo volvemos a encontrar, esta vez en sección, en las calles Siete Culebras y Ladrillos. La continuidad de estos andenes era interrumpida por varios callejones perpendiculares al río que concluían con escaleras empinadas (Siete Borreguitos, Ladrillos, Siete Culebras, Santa Mónica y Cabrakancha).

Al otro lado del río Tullumayo se desarrollaba un sistema similar de tres terrazas escalonadas (descrito en el capítulo 2 -fig. 21- al hablar de la topografía inka del barrio de San Blas).

LOS DOS SECTORES TOPOGRÁFICOS DEL CENTRO DEL CUSCO INKA

Las terrazas del Saphi y del Tullumayo daban forma a un espacio urbano que tenía la

forma de un triángulo alargado. Comenzaba en Pumacchupan y ascendía la ladera de Saqsaywaman hasta San Cristóbal. Sin embargo, su topografía natural no era regular: estaba dividido en dos grandes sectores por un desnivel de fuerte pendiente que en algunos puntos alcanzaba los 20 metros de altura (paseo del Balcón Cusqueño). Para poder urbanizar cómodamente los dos futuros sectores urbanos, *grosso modo* horizontales, los ingenieros inkas procedieron a construir un sistema de tres muros de contención en zigzag que estabilizó el desnivel respetando la posición de tres puntos singulares. Aunque no es posible verificar esta hipótesis, es probable que fueran tres saliente rocosos que actualmente están completamente cubiertos por construcciones.

A lo largo de la calle Suecia se han conservado restos de los muros inkas de contención que sostenían el desnivel del Balcón Cusqueño y la plaza del Tricentenario. Prosiguen más allá de la cuesta del Almirante hasta enlazar con los muros escalonados conservados detrás de la Catedral. Aunque la obra inka ha sido completamente transformada, se conservan suficientes elementos arqueológicos para afirmar que antes de las construcciones coloniales formaban el sistema continuo de tres muros escalonados en zigzag que dividían el espacio urbano del Cusco inka en los dos sectores citados. El sector inferior (I) comienza en Awkaypata y desciende formando una pendiente suave a través de la calle Maruri, plaza de Santo Domingo y calle Awacpinta, para acabar de forma abrupta en las escaleras de la avenida de Garcilaso. El sector superior (II) comienza en la casa del Almirante y se extiende, con una suave pendiente, hasta la Plaza de las Nazarenas. Su límite son los muros de contención que sostienen en alto la calle Waynapata.

TERRAZAS INKAS ENTRE LA C/SUECIA Y LA CATEDRAL

Los muros inkas que sostenían el gran desnivel del Balcón Cusqueño comienzan con el gran muro inka de la calle Teqsecocha (fig. 50) y prosiguen a lo largo de la calle Suecia hasta alcanzar los muros de contención conservados dentro de los edificios coloniales que cierran el lado norte de Awkaypata (Plaza de Armas). Dibujan un sistema de tres muros en zigzag que prosigue a través de la cuesta del Almirante, continua bajo las construcciones de la calle Tucumán y salen a la vista detrás de la Catedral, donde poco a poco van perdiendo altura.

Los tres muros han sido reconstruidos a lo largo de cinco siglos de historia colonial y republicana. Por ejemplo, en los muros de detrás

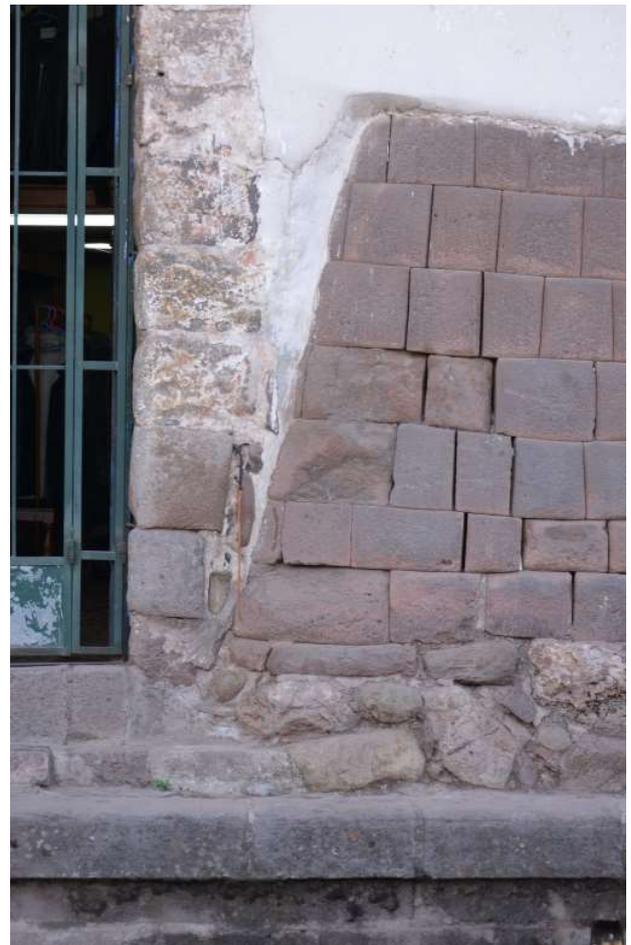


Figura 45: Los restos inkas de la calle Pampa del Castillo (Fotos R.Mar)

Esta calle constituía una de las arterias principales del antiguo Cusco. Nació de Intipampa, la plaza ceremonial donde se celebraban danzas e importantes ceremonias relacionadas con el Qorikancha. Discurría sobre las terrazas del Saphi flanqueando el conjunto arquitectónico del Cusikancha. En la imagen superior vemos el perfil actual de la calle que no corresponde al nivel inka de circulación. Como se aprecia en la foto (abajo a la izquierda), este se hallaba casi dos metros por encima del actual. La fachada de la calle, aunque muy alterada, conserva abundantes restos de las fachadas del Cusikancha. Entre estos destaca el giro de un muro que correspondía a uno de los callejones de acceso al conjunto (abajo a la derecha).



Figura 46: El canal del río Choquechaca-Tullumayo (Fotos R.Mar).

Bajo el pavimento actual de la calle discurren los antiguos canales inkas cubiertos por la bóvedas de concreto que se colocaron en la primera mitad del siglo XX. A través de las rejillas de los registros de mantenimiento se llega a observar todavía los paramentos originales de época inka. En las fachadas se conservan extensos tramos que corresponden todavía a los muros de contención que sostenían las terrazas que daban forma geométrica al barranco formado por el cauce del agua.

de la Catedral o en los que sostienen el Balcón Cusqueño delante del Colegio de San Francisco de Borja. Sin embargo, es general la reutilización de antiguos bloques de piedra inkas.

En algunos casos es notable el buen estado la construcción original. Después del terremoto de 1950, la reconstrucción de algunos edificios de la calle Suecia puso al descubierto un potente muro de más de cinco metros de altura, construido con grandes bloques poligonales de caliza. Corría por la pared trasera de los edificios, sosteniendo la terraza del ahora llamado Balcón Cusqueño, y que fue dejado a la vista en tres puntos significativos. El muro prosigue por el fondo de los locales que se abren hacia la plaza Awkaypata debajo de la plazoleta del Tricentenario. En esta zona el muro aparece muy alterado por las reconstrucciones post-inkas, aunque se pueden reconocer los enormes bloques originales (fig. 48).

La excavación del inmueble 348 de la Calle Suecia aportó nuevos datos que ayudan a dibujar con mayor precisión la forma como se organizaba el acceso al sistema de terrazas (Zapata 2003). En el patio del inmueble se descubrió una puerta monumental con una escalera abierta entre dos

muros paralelos a la calle (publicado por primera vez por Vargas Paliza 2007: 79). Uno de los muros efectúa un giro en ángulo recto, para dirigirse hacia la calle Suecia y desaparecer bajo las construcciones del inmueble.

Si relacionamos todos estos datos con los gruesos muros de contención de factura colonial que todavía se conservan en la zona, coincidimos con Ian Farrington (2010: 93; 2013: 155-56) en reconocer que la terraza del colegio San Francisco de Borja estaba sostenida en época inka por una serie de tres muros escalonados en zigzag, asociados al menos con una puerta monumental. La cuidadosa obra poligonal de grandes bloques de caliza y la factura de la puerta con la escalera (fig. 49) son similares a las que encontramos en los muros de Saqsaywaman (Lee 1986; Protzen 1987-89).

Como hemos observado, el sistema de terrazas en zigzag se prolongaba calle arriba hasta alcanzar el gran muro inka que forma la esquina de la calle Teqsecocha (fig. 50). Por su forma y posición debía rodear un saliente del terreno natural. A partir de este punto las calles Suecia y Qoricalle remontan la ladera hasta las escaleras de la calle Amargura, siguiendo un trazado que no presenta ninguna



Figura 47: Las puertas de doble jamba de la calle Choquechaca (Fotos Municipalidad).

En el tramo alto del río encauzado se conservan todavía intactas dos puertas de doble jamba abiertas en los muros de contención de las primeras terrazas. Probablemente conectaban con escaleras de acceso a las plataformas superiores tal y como es posible ver en Ollantaytambo. A su vez, son un indicio de la jerarquía y de la importancia de las funciones que debían acoger todos los espacios integrados en el Centro Ceremonial de la capital.

evidencia de tipo inka. Los pocos fragmentos de andenes antiguos conservados en los muros de fondo de la edificación colonial y republicana de la calle Teqsecocha, dibujan una forma zigzagueante que sigue *grosso modo* las curvas de nivel de la colina. Estas terrazas suben la ladera soportando edificaciones de diferentes épocas hasta alcanzar la calle San Cristóbal.

AWKAYPATA

Las terrazas paralelas al río Saphi mueren al alcanzar Awkaypata, ya que la topografía natural de la colina se suavizaba en este punto; así, surgía una superficie horizontal extendida entre el río y los muros en zigzag de la calle Suecia. Este espacio alcanzaba los 250 m. de anchura máxima y fue ocupado en su mayor parte por la gran explanada ceremonial (Rowe 2003: 231-235).

Hemos observado ya que los muros en zigzag debían revestir un desnivel natural probablemente asociado con afloraciones rocosas. En su base, tanto en la calle Suecia como detrás de la Catedral, surgían varios manantiales que alimentaban una zona pantanosa que tuvo que ser saneada para la apertura de la gran plaza inka. Uno de los nacedores

subsiste canalizado y atraviesa la Catedral bajo su pavimento.

Jeanette Sherbondy (1982: 15-16) recogió las fuentes coloniales que recuerdan el papel primordial del agua en relación a la gran plaza. Cieza de León y Garcilaso confirman que la plaza había sido una zona pantanosa y que fue saneada por Sinchi Roca. Los textos coloniales también indican que la zona pantanosa se extendía también al otro lado del Saphi ocupando Kusipata. Por ello, los ingenieros inkas tuvieron que atravesar el pantano con los muros de encauzamiento del río y realizar vertidos de tierra para nivelar la zona. Ambas operaciones exigieron finalmente crear drenajes por debajo del pavimento. Sherbondy (1982) recoge también la celebre noticia de Estete, quien afirma en su crónica haber visto un sistema de drenaje subterráneo cubierto con losas que desaguaba la plaza en el canal del Saphi.

En cualquier caso, a pesar de las obras de drenaje, se mantuvieron dos estanques, cada uno situado en un extremo de la plaza, que debían continuar alimentados por los nacedores. Fueron denominados *Ticsicocha*, se encontraban en el interior de sendos edificios (Qassana y Amaranancha) y eran considerados *huacas*

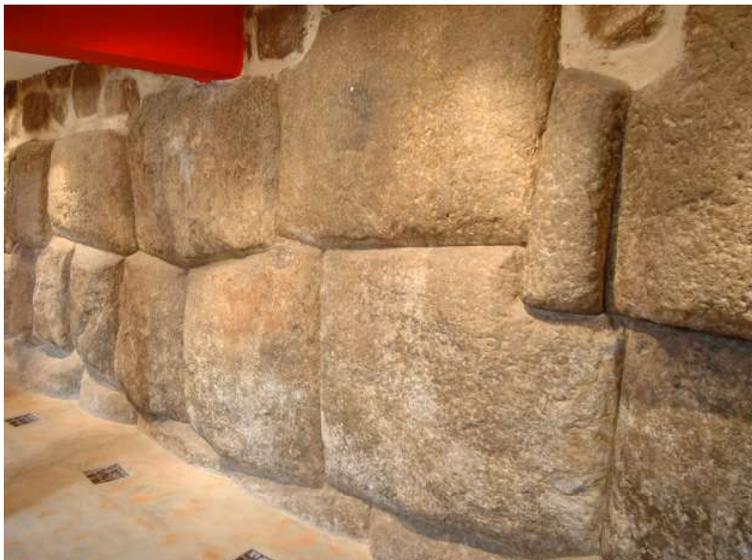


Figura 48: Los muros ciclópeos del tramo inferior de la calle Suecia

Escondidos en el interior de los modernos edificios, locales comerciales y hoteles, se conservan extensas porciones de los grandes muros de contención que sostenían en época inka el actual sector del Balcón Cusqueño y de la plaza del Tricentenario (Foto inf. der. Vargas Paliza 2007 p. 81, gráfico 4.8.

Fotos lat e inf. izq. Mar/ Beltrán-Caballero)

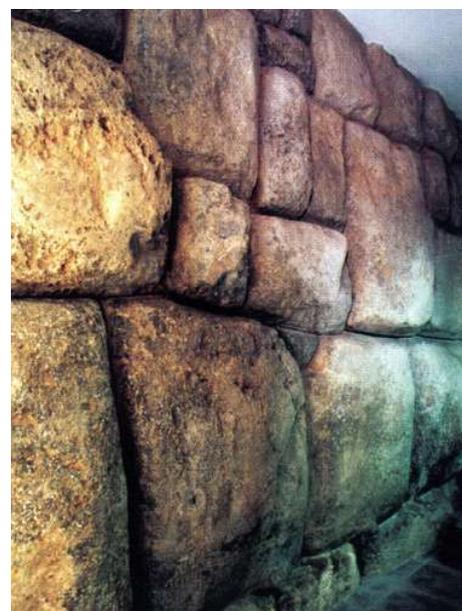


Figura 49: La puerta ciclópea de la calle Suecia (Foto Vargas Paliza 2007 p. 79, gráficos 4.4 y 4.5)



Figura 50: El muro en ángulo de la calle Teqsecocha

Se conserva solo una esquina del potente muro de aterramiento que rodeaba posiblemente una saliente rocosa a manera de waka (esquina de la calle Suecia con la calle Pumacurco). Colina arriba, este muro proseguía siguiendo la forma de las curvas de nivel. Sin embargo, en dirección hacia Awkaypata hacía un quiebro de 90 grados para enlazar con los muros que todavía hoy sostienen el Balcón Cusqueño y que forman un zigzag hasta la cuesta del Almirante (Foto R.Mar).

principales (Cobo 1956: 170). Más allá de su asociación con Mama Ocllo y del recuerdo de los mitos de fundación inkas, desde el punto de vista topográfico nos interesa recordar su relación con el desnivel natural que fue revestido con los muros de contención de la calle Suecia. Sherbondy (1982b: 15) cita también otros manantiales que llegaban a inundar la Catedral hasta que fueron saneados con canales de desagüe en el siglo XVIII.

La tradición popular fijaba el origen de todos estos manantiales que alimentaban el humedal de Awkaypata en una mítica laguna subterránea situada debajo de la ciudad (Sherbondy 1982b: 13). Su continua presencia en la historia del centro del Cusco prueba su origen geológico, asociado con la configuración topográfica del terreno. Podemos suponer que en época inka, cuando el abrupto desnivel (de cuya base manaba el agua) fue modelado con los muros de contención en zigzag, se procedió además a construir los estanques (*Ticsicocha*) para el control de los nacideros. Estos trabajos necesariamente tuvieron que estar asociados con el saneamiento de la plaza (lógicamente después de canalizar el Saphi) y la construcción de los desagües que cita Estete. Sabemos que la operación final fue el vertido de arena para nivelar la plaza (Polo de Ondegardo 1916a [1571]: 109). Con ello se resolvía un problema de índole práctica, facilitar la evacuación del agua, y otro simbólico, convertir el centro del que salían los caminos troncales del *Qhapaq Ñan* en una metáfora del océano (Sherbondy 1982b).

Así, para el trazado urbanístico de la nueva ciudad inka fue necesario realizar previamente un conjunto de obras de infraestructura coordinadas. Debieron comenzar por la gestión y evacuación del agua, canalizando los torrentes y saneando las zonas pantanosas. También las pendientes del terreno tuvieron que ser estabilizadas con terrazas y muros de contención. La gestión de todo ello implicó una doble consideración, práctica y simbólica. El agua era la sangre de los *Apus* (Ziudema 1978: 1043) y debía ser conservada como una waka en el sistema de ceques. Se preparaba el terreno para trazar las calles y colocar los edificios, pero a la vez se construían y registraban los lugares sagrados que caracterizarían finalmente el Cusco como una “ciudad santa”.

En el centro de la gran plaza se alzaba un conjunto religioso organizado en torno a una plataforma sobre la que se situaba un ushnu. Rowe (2003: 231) lo describe como “una piedra que significaba el Sol” y cita la referencia de Pedro Pizarro (1978: 91) que lo vió como “una piedra redonda a manera de teta”. En 1996, una excavación debajo de la fuente de la plaza descubrió un muro inka que podría haber pertenecido a este conjunto sacro (Cornejo 1996; 1998; Farrington 2013: 142-43).

WAKAS Y LUGARES SAGRADOS

Si examinamos el recorrido completo de los tres muros de contención escalonados entre la calle Suecia y la Catedral, vemos que se



El corazón social del Cusco inka era sin dudas Awkaypata. Sus límites pueden ser precisados con los datos arqueológicos. En torno a la plaza contamos con tres grandes kallankas que Garcilaso denominaba “galpones”. Nuestra propuesta de restitución es colocarlas paralelas a la fachada de la plaza. Un cuarto gran espacio debía ser el Qora Qora, situado en la zona norte de la plaza, del que no tenemos ninguna evidencia arqueológica.

Figura 52: Restitución hipotética del trazados urbano.





de contención son de muy buena calidad. Las plataformas siguen al otro lado de la calle Pumacurco hasta enlazar con el callejón que corría por encima de los 3 andenes del Tullumayo y ascienden hasta alcanzar la calle Siete Borreguitos. Concluyen junto a la waka Sapantiana, donde el río Tullumayo entra en el Centro Ceremonial.

con el hecho que el camino troncal del Antisuyu corría a lo largo de una de sus paredes ciegas (calle Hatunrumiyoq, prolongación de la calle Triunfo). El acceso a la plataforma sólo podía estar situado en la fachada desaparecida del edificio, que da a la actual calle Herrajes, y que en la actualidad es un muro colonial que sustituyó el cuarto lado de la antigua plataforma. En este sentido adquiere un particular significado el trazado de la calle Triunfo en época inka: su anchura va creciendo desde los tres metros en su inicio, hasta alcanzar los veinte metros delante del acceso a la plataforma del posible *ushnu*; este trazado oblicuo de la calle inka permitió crear una pequeña plazoleta delante del acceso a la plataforma. En esta hipótesis una gran roca esculpida debería corresponder al sector ocupado por el claustro del Museo Episcopal.

Como hemos visto, los tres puntos singulares constituyen anomalías en el trazado topográfico de la ciudad inka; Hatunrumiyoq era seguramente una gran waka. Estos puntos fueron percibidos como manifestaciones de la naturaleza que debían ser respetadas en el proceso de urbanización del centro del Cusco. Sin duda existieron otros muchos lugares sagrados en la topografía de la ciudad aunque la evidencias arqueológicas para demostrarlo son

ciertamente muy escasas. Así nos lo recuerda Polo de Ondegardo (1916a [1571]: 55): “*la Ciudad del Cuzco era casa y morada de dioses, e así no avia en toda ella fuente ny paso ny pared que no dixesen que tenya mysterio como paresçe en cada manifestaçion de los adoratorios de aquella Ciudad*”.

Bernabé Cobo, cuando enumera la lista de lugares sagrados de los ceques incluye 53 wakas situadas dentro del Centro Ceremonial. Todas sus plazas contaban con varias wakas (CH-5: 4; CH-8: 3; AN-5: 1; QO-2: 1) y también algunas de sus calles principales (CH-5: 3; CH-6: 3), aunque no queda claro en todos los casos que grupo o linaje inka era responsable del mantenimiento del culto. Los edificios asociados con la religión y administración del Estado contaban con sus propias wakas. El grupo más importante de estaba directamente relacionado con el punto de inicio de los ceques. Cuatro estaban situadas dentro del Qorikancha (CH-2:1, CH-3:1, CU-1:1, CU-5:1) y quince en su entorno inmediato. Como observa Farrington (2013: 301) cuatro tenían el nombre de Tampukancha (QO-3:1; QO-6:1; QO-9:1; CU-5:1). Los lugares asociados con el mito de los hermanos fundadores se encuentran también en las inmediaciones del Qorikancha (QO-6:1, QO-8:1, QO-9:1; CU-5-1; CU-7:1). Asimismo, los lugares

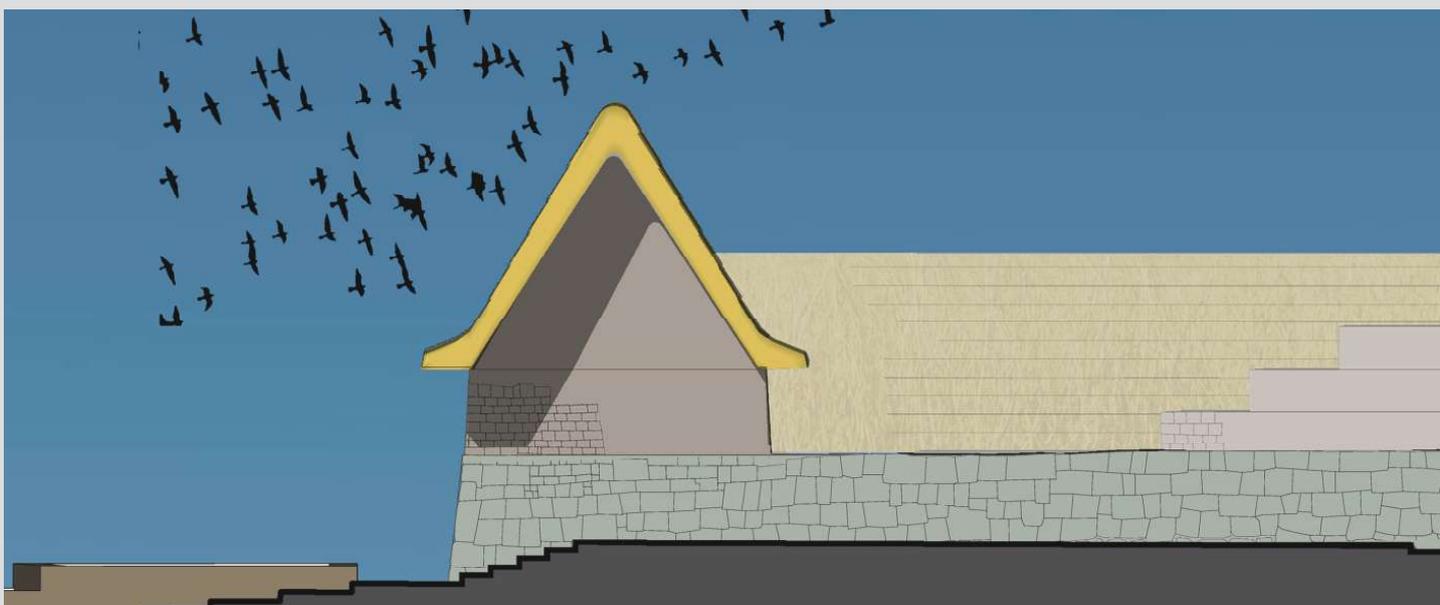
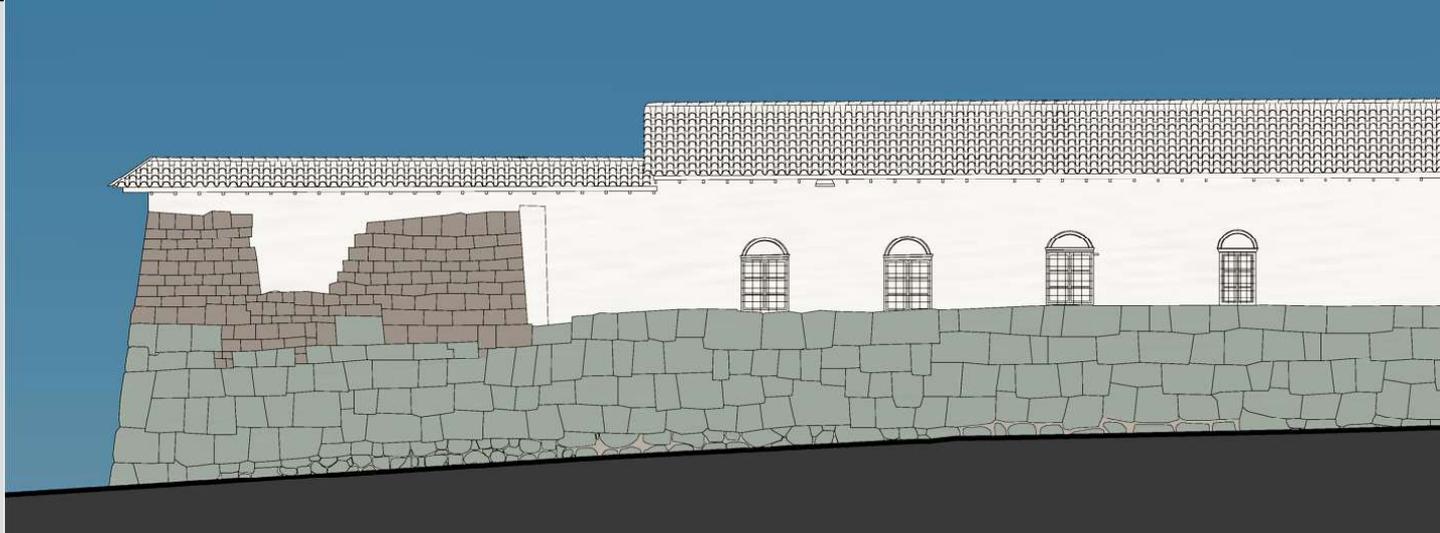
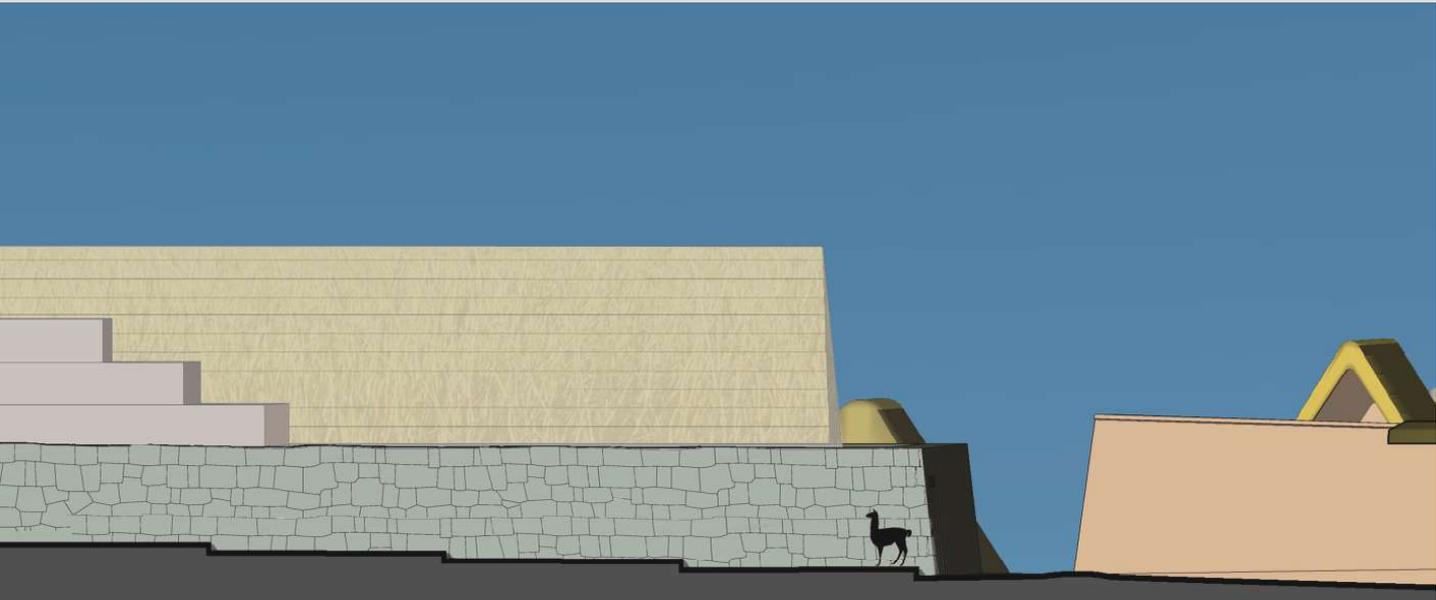
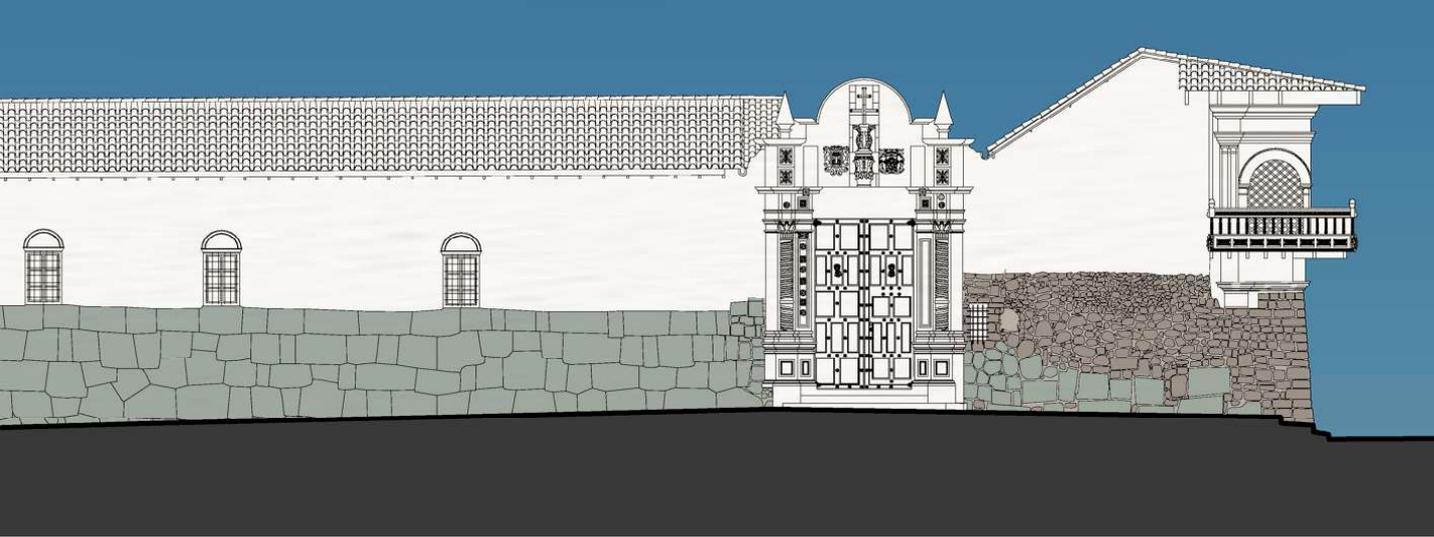


Figura 55: Hatunrumiyoc

Fachada norte del palacio que perteneció al marqués de San Juan de Buena Vista; actualmente alberga el Museo Arzobispal. Después de varios cambios de propiedad en los primeros repartos de solares del Cusco colonial, el conjunto acabó albergando este palacio nobiliario.

El palacio fue construido sobre una gran plataforma localizada en una posición privilegiada del antiguo espacio urbano inka. La plataforma de planta rectangular está sostenida por grandes muros de contención de diorita verde de aparejo poligonal -que incluye la celebre piedra de los 12 ángulos. Además de estos (tres) muros perimetrales, se ha conservado parte de los muros de andesita





de un recinto rectangular que se alzaba sobre la plataforma.

Aunque se ha considerado por mucho tiempo que era la sede del palacio del Inka Roca, hoy se cree que podría ser una gran plataforma ceremonial. Su configuración arquitectónica y su antigua denominación (*hatunrumiyoc* o gran piedra) son argumentos que apoyan una interpretación ceremonial asociada con la sacralización monumental de una afloración rocosa (*waka*). Vargas Paliza (2007) sugiere que pudo tratarse de un *ushnu* considerando su similitud con la construcción que recibe este nombre en Vilcashuaman (Fotos y Alzados Subgerencia de Centro Histórico, Municipalidad del Cusco).

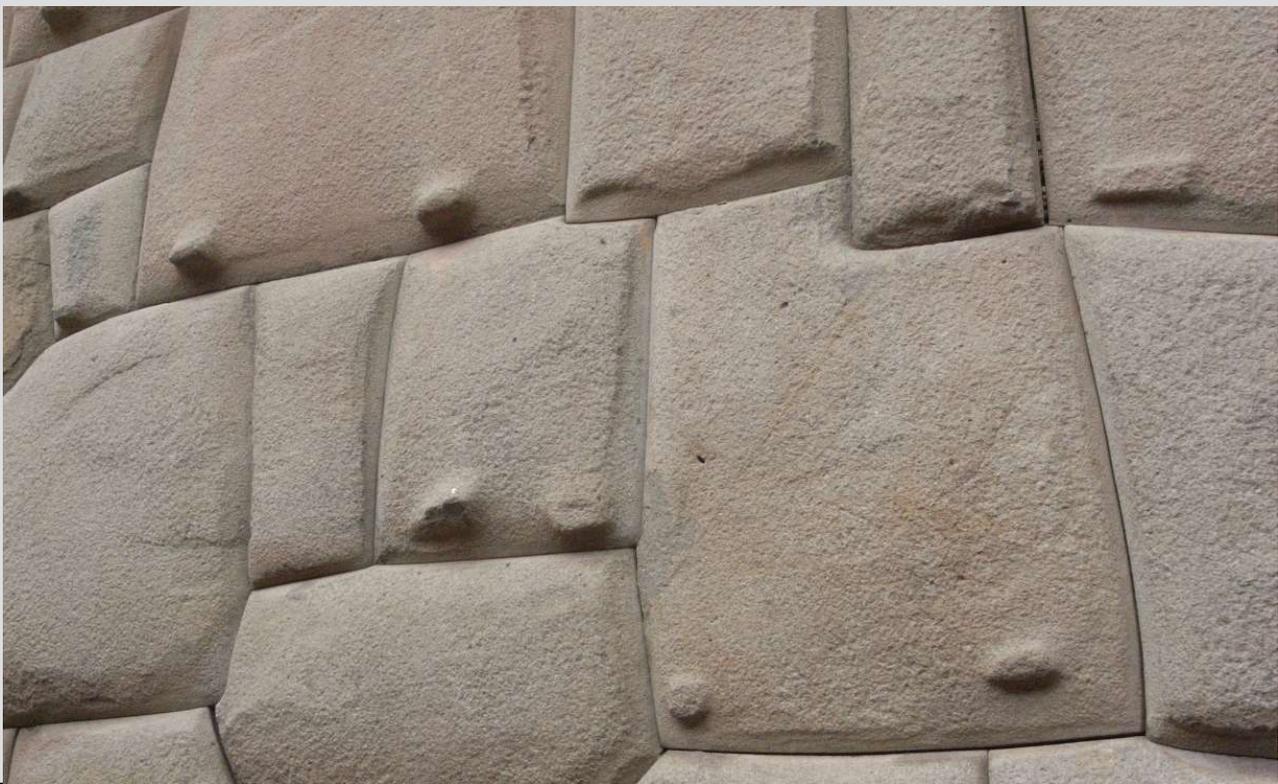




Figura 56: El gran muro con nichos de San Cristóbal (Qolqampata)

En el sector de San Cristóbal un denso tejido de muros inkas incluye esta pared con nichos atribuida al palacio de Manco Capac, el llamado *Qolqanpata* (Colcampata). Este topónimo debía reflejar los almacenes agrarios (*qolqas*) del sector. Los restos más importantes pertenecen a un edificio inka que sirvió de residencia a los últimos representantes de la estirpe real. Las excavaciones de

de la defensa de la ciudad ante el ataque de los Chankas dieron lugar a nueve wakas. También el Hatunkancha, directamente asociado con el poder estatal, contaba con sus wakas (CH-3: 2; CH-3: 3; CH-4: 2). En su interior estaba situado el Pukamarka (CH-5: 2) donde se rendía culto a Illapa / Chuquilla, cuyos sacerdotes realizaban su baño ritual en la *paccha* de Awkaypata. Mama Ocllo era venerada en uno de los estanques-fuente (Tiqsicocha) que hemos visto en Awkaypata (CH-3: 3), que debía ser diferente, como nos recuerda Sherbondy (1982), del situado en el Qassana que era también una waka (CH-6, 5) asociada con el agua. El término Pukamarka podría ser simplemente la designación de un grupo de edificios del Hatunkancha por su color rojo: en su interior se hallaba el santuario urbano dedicado a Wiraqocha Pachayachachiq (CH-6:2), mientras que su *wawki*, una piedra que tenía una forma redondeada (AN-1:2), se alzaba junto al Qorikancha. Finalmente, otras divinidades como el Wanakawri que era un importante apu, también tenía su santuario. Era un jardín denominado Mancochuqui (CH-8:2). Sabemos que miraba al río Saphi, probablemente en dirección a la posición de la montaña sagrada.

Las wakas del Centro Ceremonial debían ser muchas más. En particular si tenemos en cuenta que también contaban con wakas los edificios o grupos de edificios asociados con determinados linajes y que los cronistas asimilan a “palacios”. El Qassana contaba con su waka que debía ser mantenida por el propio linaje (CH-6, 4). Lo mismo ocurría con los lugares sagrados asociados con la memoria de cada inka. En el Cusikancha, el linaje de Pachacútec veneraba la memoria de su lugar de nacimiento (CH-5: 1). En el Qora Qora (CH-5: 5) se veneraba el lugar donde los cronistas dicen que dormía y de un modo genérico recibía homenaje sagrado en el

Condorkancha (CH-3: 4) y en la piedra esculpida que él había hecho colocar en el Qolqampata (CH-4,4). Wayna Cápac tenía su waka en el edificio de Pumacurco (CH-3,5). El cronista cita también como waka el lugar donde había dormido este inka, llamado Cugitallis (CH-8:4). Finalmente contamos con la memoria de Curi Ocllo que recibía veneración en Qolqampata (CH-4:3).

Algunos lugares de culto fueron tenidos en cuenta al comenzar las obras de infraestructura urbana con el trazado de los canales, la construcción de terrazas y la adecuación de las grandes plazas que incluyó el saneamiento del humedal de Awkaypata y la monumentalización de los nacederos a la manera de conjuntos como Tambo Machay. Como hemos visto, otros lugares sagrados fueron asociados con personajes de la historia y por lo tanto entraron seguramente en una segunda fase de la construcción del Centro Ceremonial.

LA WAKA SAPANTIANA

Más de trescientos lugares sagrados fueron inventariados en el entorno del Cusco por Cristóbal de Albornoz, Bernabé Cobo y Polo de Ondegardo. Sin embargo, las dificultades que encuentran los investigadores para identificar estas wakas (Zuidema 1964, Bauer 1998) demuestran la temprana eficacia que demostraron los primeros españoles como “extirpadores de idolatrías”. Contamos sin embargo, con una waka situada en el borde noreste del espacio urbano del Centro Ceremonial, relativamente bien conocida, que ayuda a restituir la forma que tenían los lugares marcados por la presencia material de la naturaleza sacralizada. Se trata de la waka Sapantiana. Van de Guchte (1990:93) describe sumariamente la roca esculpida proponiendo su identificación con la quinta waka del cuarto ceque denominada Guarnankancha, aunque Jeanette



Alfredo Valencia en 1974 documentaron muros, andenes y canales del “palacio” en las terrazas agrícolas hoy interrumpidas por la carretera asfaltada que sube al cerro (Valencia Zegarra 1984). Probablemente el edificio de *Qolqanpata* fijaba un límite en la ciudad y marcaba el comienzo de la zona agraria organizada en terrazas (Foto: Municipalidad del Cusco).

Sherbondy (1982: 49) sugiere que esta waka podría ser un segmento del río Choquechaca antes de entrar en el Cusco.

La waka Sapantiana está situada junto al inicio encauzado del río Choquechaca y servía además para fijar el límite sacro del espacio urbano. Aunque sólo se han conservado algunos pocos segmentos de muros, subsisten suficientes improntas en la roca sagrada para saber que en época inka estaba completamente rodeada por construcciones. Algunos indicios en la parte norte sugieren la presencia de una escalera. Ésta habría permitido acceder a una plataforma superior apoyada sobre la roca. Los muros han desaparecido casi completamente. Sin embargo, pueden ser restituidos gracias a las improntas que han quedado en la roca. Gracias a estos escasos restos es posible dibujar el recinto que se extendía sobre la plataforma rocosa. No se han conservado evidencias de canales de libación o salientes esculpidos en la roca sobre la plataforma, como ocurre en otras wakas del entorno del Cusco (Pino Matos 2005; Staller 2008). No es sorprendente, ya que la actividad de los “extirpadores de idolatrías” debió ser más intensa en la propia ciudad. La waka Sapantiana estaba asociada además a una fuente, aún activa, que nos refiere al simbolismo hidráulico de su posición.

CALLES, CAMINOS Y DISEÑO URBANO

Las fuentes coloniales especifican que los ríos del Cusco fueron canalizados y la ciudad remodelada siguiendo un proyecto planificado que Juan de Betanzos atribuye a la voluntad de Pachacútec (Betanzos 1880 [1551], *Suma y Narración de los Inkas*, Cap. XVII, p. 60). Los datos arqueológicos confirman que la capital del Tawantinsuyu fue el resultado de una actuación planificada, y muestran el carácter unitario y coherente de la canalización

de los ríos y la construcción de las terrazas. Por otra parte, las excavaciones realizadas en el Cusco han documentado la presencia de construcciones y niveles del periodo killke en lugares de la antigua ciudad muy distantes entre sí (Bauer 2008: 157): en el Qorikancha (Rowe 1944), bajo el Hotel Libertador (Gonzalez Corrales 1984), en el Cusikancha (San Román Luna 2003), en la calle Triunfo, en el Qolqampata (Valencia Zegarra 1984) y en Saqsaywaman (Rowe 1944). Aunque se trata de pequeños fragmentos de muros, son suficientes para saber que las construcciones killke seguían orientaciones diferentes a las del periodo inka. Por lo tanto, podemos afirmar que el nuevo trazado urbano de la ciudad transformó completamente el asentamiento precedente (Farrington 2013).

Los datos arqueológicos del periodo killke nos permiten entender la secuencia de decisiones que determinó la nueva forma urbana de la ciudad. Un muro en particular, el único documentado y con casi treinta metros de longitud, descubierto bajo la calle del Triunfo, nos permite saber que esta calle ya existía antes del trazado inka de la ciudad. Era parte del camino troncal del *Qhapaq Ñan* hacia el Antisuyu y permite pensar que la red de caminos regionales data de época preinka y que fue un factor que condicionó el nuevo proyecto urbano. Así, caminos anteriores a los inkas, junto al trazado de las grandes terrazas y la posición de las wakas, ayudaron a fijar los ejes principales que acabaron organizando el espacio de la nueva ciudad.

En este proceso de diseño urbano, la definición de los espacios ceremoniales tuvo que jugar un papel privilegiado; en primer lugar el trazado de la gran explanada ceremonial Awkaypata-Kusipata. Sus considerables dimensiones sólo permitían su ubicación en la única zona llana del asentamiento. Fue encajada entre el río Saphi y los

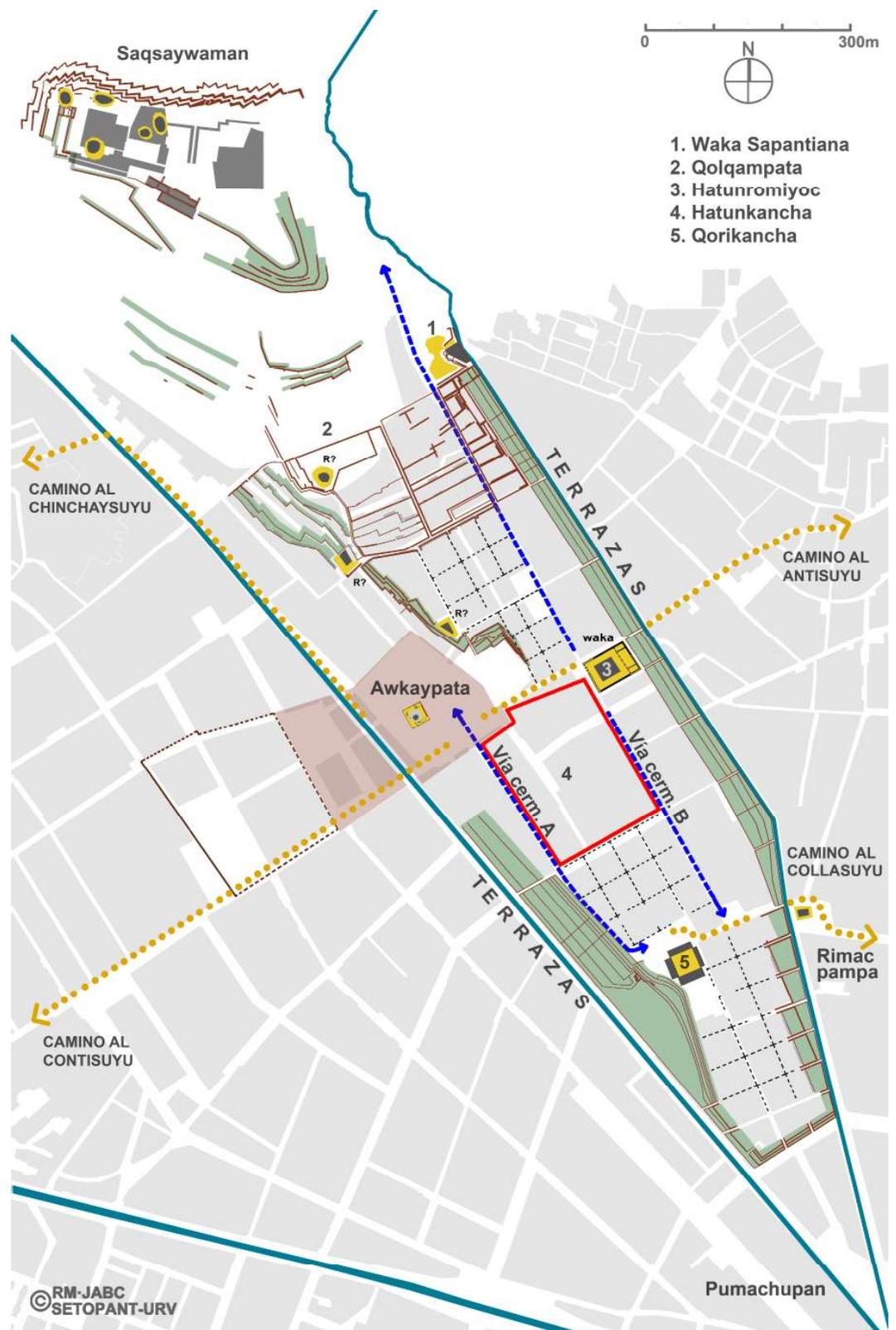


Figura 57. Principales elementos del trazado del Centro Ceremonial

El trazado de los cuatro caminos troncales del Qhapaq Ñan fue integrado con el sistema de terrazas. A partir de este punto se establecieron las dos vías ceremoniales fundamentales: la que unía el Qorikancha con Awkaypata (c. Pampa del Castillo / Loreto) y la que llevaba hasta Saqsaywaman uniéndolo las dos Casas del Sol.

muros de contención de la calle Suecia prolongados detrás de la Catedral. Asimismo, era necesario fijar los lugares de la religión del Estado. Sabemos que el templo del sol (Qorikancha) ya existía y fue completamente reconstruido. En la parte alta de la ciudad, incorporando construcciones del periodo killke, se planificó la construcción de la otra “casa del sol”: Saqsaywaman. La posición de estos tres focos de la vida urbana determinó el trazado de las primeras calles. Hablamos de dos vías ceremoniales: el recorrido que unía Awkaypata con el Qorikancha (Calles Loreto-Pampa del Castillo) y el recorrido

que unía las dos casas del Sol: el Qorikancha y Saqsaywaman (Calles San Agustín-Herrajes-Palacio-Pumacurco. Fig: 57).

EL DISEÑO URBANO DE LA CIUDAD

El centro del Cusco era un agregado urbano denso y monumental delimitado por los cauces canalizados de los ríos Saphi y Choquechaca-Tullumayo. Ambos descendían flanqueando el cerro de Saqsaywaman dibujando un gran triángulo de forma alargada que concluía en la confluencia de sus cauces en el lugar denominado Pumacchupan.

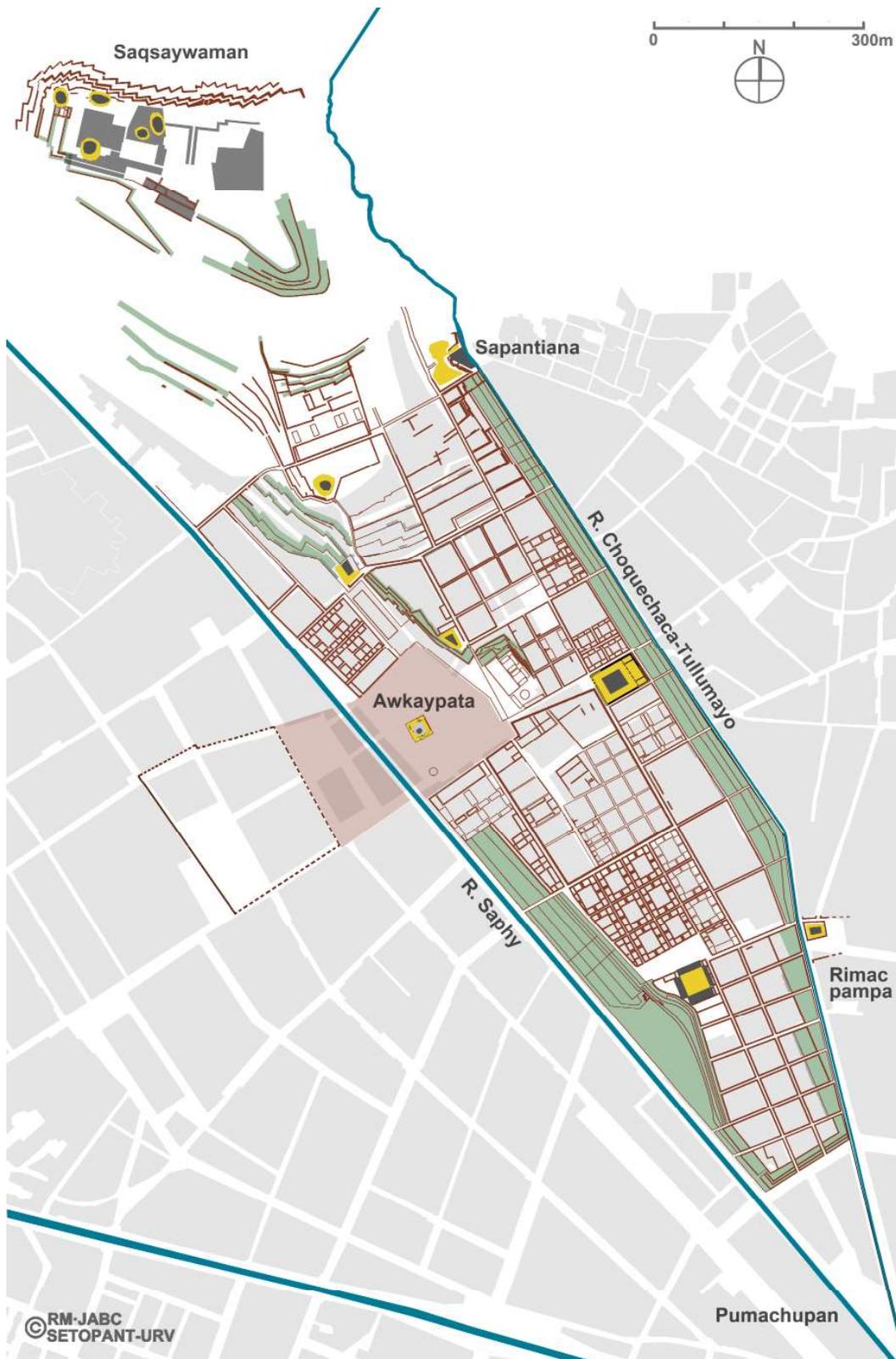


Figura 58: Reconstrucción del trazado urbano del Centro Ceremonial del Cusco, entre el río Saphi y Tullumayo.

Dentro de este gran espacio urbano, se han conservado muros y calles inkas que nos ayudan a definir los principales espacios públicos de la antigua ciudad, ya que han conservado su uso hasta la actualidad. El principal de ellos fue la gran explanada ceremonial Awkaypata-Kusipata, que se situaba en el centro de este gran espacio triangular delimitado por los dos ríos. Durante la Colonia, el sector Awkaypata fue transformado en Plaza de Armas, conservando en la actualidad su función urbana como centro a la Ciudad Histórica.

En torno a esta gran plaza Santiago Agurto

reconstruyó una malla de calles inkas rectilíneas, con una anchura media que oscila en torno a los 3 metros, formada por cuatro arterias longitudinales y seis transversales (Agurto 1980: 142). Esta malla delimita “grandes unidades urbanas” dentro de las que se dibuja “una cuadrícula de callejas y callejones, uno de cuyos típicos ejemplos está formado por el Callejón de Romeritos” (Agurto 1980: 143-44), que apenas alcanza una anchura de dos metros. En realidad, Agurto, al calor del espíritu racionalista de la época, intentaba dar una coherencia moderna a la “traza urbana” de la ciudad inka. Años más

tarde, en su obra posterior (1987), reconocería el profundo respeto del “planeamiento” inka hacia las manifestaciones físicas de la naturaleza (Agurto 1987: 106).

Es cierto que cada uno de los tramos citados por Agurto corresponde a una calle inka. Sin embargo, si consideramos la topografía del terreno vemos que no existe una sola malla sino varias de estas cuyos puntos de giro son tanto los ejes “longitudinales” como los “transversales” que cruzan la ciudad. De las nueve “arterias” descritas por Agurto solo tienen continuidad las que corresponden a los caminos troncales del *Qhapaq Ñan* cuando atraviesan la ciudad. Las restantes, aunque están formadas por

tramos de calle inka correctamente identificados, son interrumpidas por andenerías, desniveles o la posición de edificios importantes: los recorridos urbanos son sinuosos y serpentean para adaptarse a la “geografía del lugar”. Naturalmente, debían existir escaleras que permitían la circulación peatonal entre las andenerías que interrumpían la continuidad de las calles. La clave para explicar el sistema viario del Cusco es precisamente el equilibrio entre adaptación a la topografía natural y el trazado de calles rectas que no son rigurosamente paralelas. Sus pequeñas desviaciones o interrupciones nacen precisamente del necesario respeto que se debía a los accidentes naturales.

PARTE SEGUNDA

LA SEDE DEL PODER ESTATAL Y EL CULTO AL SOL

Si tomamos en cuenta el orden en que hemos ido describiendo los elementos del trazado urbano, podemos reconstruir el proceso que siguieron los ingenieros inkas para materializar la nueva ciudad. Para definir la traza de la nueva ciudad fue necesario en primer lugar construir los canales rectilíneos de los ríos Saphi y Tullumayo. Sus muros de contención suministraron la orientación para construir las andenerías necesarias para estabilizar el espacio urbano delimitado por los dos ríos. Estas terrazas respetaron las grandes rocas y lugares de carácter sacro conformando espacios y plazas ceremoniales. Finalmente los cuatro caminos troncales del *Qhapaq Ñan* (junto con más de una docena de otros caminos importantes) atravesaron la ciudad. Los espacios libres resultantes fueron ocupados por grandes células cuadrangulares, encajadas de forma flexible, que en algunos casos fueron delimitadas por un muro perimetral. Cada una de ellas estaba organizada con su propia malla de callejones ortogonales que daba acceso a los edificios interiores. Algunas de las “arterias” que describe Agurto son en realidad el espacio que se dejó libre entre los perímetros de los “recintos”.

La recopilación de los datos arqueológicos y el examen de la información contenida en las crónicas coloniales nos ha permitido ir precisando la estructura urbana del centro representativo del antiguo Cusco. Gracias a ello es posible reconstruir algunas de las decisiones que fueron guiando el diseño urbano del nuevo centro de la ciudad. La forma de triángulo alargado que delimitan los dos cauces fluviales (Saphi y Tullumayo) determinó las pautas fundamentales para distribuir los principales conjuntos arquitectónicos. En el sector inferior del triángulo, ocupando la zona cercana a

la unión de los ríos se reconstruyó el viejo templo del sol (*Inticancha*), refundado sobre nuevas bases religiosas y arquitectónicas. Las dependencias de servicio del santuario fueron organizadas con base en una serie de canchas que rodeaban completamente el foco religioso del santuario: un recinto revestido de metales preciosos que adquirió por ello una denominación nueva: *Qorikancha*. En el extremo opuesto y más elevado del espacio de la ciudad, sobre el cerro que abrazaban los dos ríos al descender hacia el valle, se construyó otro gran santuario dedicado también al culto solar: Saqsaywaman.

La posición de ambos conjuntos arquitectónicos, situados en los polos opuestos del tejido urbano, determinó el proceso de diseño de la nueva ciudad. En el punto medio entre ambos santuarios, en una zona llana y pantanosa, se situó la gran plaza ceremonial a caballo sobre el río Saphi. Los desniveles naturales del terreno fueron solucionados con muros de contención y terrazas que debían incorporar las prominencias rocosas percibidas como manifestaciones sagradas de la naturaleza. El espacio que quedaba libre entorno a la plaza fue ocupado por grandes recintos urbanos en cuyo interior se situaron edificios destinados a diferentes funciones. Para fijar los límites de la plaza y de los recintos se estableció una malla de calles rectilíneas apoyada, por una parte, en los muros de contención y los lugares sagrados del espacio urbano, y por otra, en el trazado de los cuatro caminos troncales del *Qhapaq Ñan* a su paso por el espacio urbano.

Estas fueron las principales estructuras urbanas que definieron las condiciones de construcción de la nueva ciudad diseñada por

voluntad de Pachacútec. El restante espacio urbano fue organizado en terrazas sostenidas por muros que fueron trazados a partir de las alineaciones fijadas por los canales, la retícula de calles, los caminos y los restantes elementos del paisaje urbano.

El conjunto arquitectónico de las Casas del Sol construidas en torno al Qorikancha fijaban el inicio de la ciudad en la parte más baja del *Hurin Qusqu*, junto a Pumachupan, la cola del Puma. La Casa del Sol de Saqsaywaman, formaba la cabeza del Puma y concluía la ciudad en la parte más alta del *Hanan Qusqu*. No conocemos la línea precisa que dividía ambas partes del Cusco. Los relatos coloniales que se refieren a la división del espacio de la ciudad están asociados a tantas referencias míticas respecto a los orígenes de la ciudad que se hace difícil atribuirles el rigor de una distribución administrativa de suelo urbano. No insistiremos en este punto en la larga discusión entablada entre los investigadores respecto a la frontera entre los sectores de Hurin y Hanan. En cualquier caso, nos parece importante subrayar que en torno a la gran plaza ceremonial la documentación arqueológica muestra una serie de recintos cuadrangulares que debían estar ocupados por edificación y a los que las fuentes coloniales atribuyen diferentes funciones. Este es el caso del Hatunkancha, un recinto muy bien definido en la historiografía, que incluyó varias unidades funcionalmente complementarias (Pumamarca, Acllawasi y varios templos).

El encauzamiento de los ríos Saphi y Tullumayo delimitó un territorio preciso que fue modelado con un complejo sistema de terrazas. Las pendientes del terreno, los lugares percibidos como expresiones sagradas de la naturaleza y el sistema de caminos que accedían a la ciudad, determinaron la posición de los espacios abiertos, las calles, los recintos y los edificios del centro ceremonial, administrativo y representativo de la gran capital del Tawantinsuyu. Al reconstruir la posición y forma de algunos de dichos elementos, será posible analizar el modo en que condicionaron la sofisticada planificación de este monumental agregado urbano.

El alargado triángulo que formaba el centro ceremonial del Cusco giraba en torno a la gran plaza ceremonial extendida a ambos lados del río Saphi. Es bien conocido que este denso espacio urbano estaba dividido en dos sectores, *hurin* y *hanan*, cuyos límites no conocemos con certeza, pero que podrían coincidir con la línea que marcan dentro de la ciudad los caminos troncales del *Qhapaq Ñan* hacia el Contisuyu y el Antisuyu (Hyslop 1984: 47). En la parte sur de esta línea (*hurin*) se situaba el Qorikancha, un santuario que las fuentes coloniales describen como “casas del sol” y que es interpretado como el principal santuario de la religión estatal.

En el extremo opuesto de la ciudad y dominándola desde lo alto del cerro se sitúa Saqsaywaman. Las excavaciones han descubierto un denso conjunto de construcciones rodeado por los celebres muros ciclópeos en zigzag. Los cronistas coloniales lo describieron como una fortaleza debido a su posición topográfica y a los “torreones” y “murallas” que recordaban los castillos medievales europeos. Sin embargo, sabemos que el Cusco no necesitaba una defensa militar de este tipo, de hecho nunca la tuvo. Son las mismas fuentes coloniales las que nos aclaran que Saqsaywaman también era “casa del sol”, que contaba con enormes almacenes de todo tipo de bienes y que servía de residencia al propio *Sapan Inka*; tres actividades que se asocian sin ningún tipo de dudas a las funciones representativas de la capital del Estado Inka. Dada la importancia de la organización dual en las tradiciones andinas, reflejada en la división en dos mitades del espacio ceremonial cusqueño, no es sorprendente que las casas del sol de *hurin* Cusco (Qorikancha) tuviesen su necesario complemento en las casas del sol de *hanan* Cusco (Saqsaywaman).

LAS CASAS DEL SOL DE HURIN CUSCO

El Tawantinsuyu se justificaba en el carácter estatal de la religión solar: el *Sapan Inka* era el hijo del sol. No sería sorprendente, por tanto, que las dos “casas del sol” del Cusco hubiesen sido a la vez la sede representativa del Estado. Ello explicaría el monumental conjunto de Saqsaywaman, con los edificios y almacenes que citan los cronistas y su posición dominante en el paisaje.

En este sentido, no parece que el recinto del Qorikancha, descubierto bajo Santo Domingo, bastase para albergar funciones comparables a las que debía tener Saqsaywaman. Si tenemos en cuenta la dimensión territorial del Tawantinsuyu, su gran población y los enormes recursos productivos integrados en una administración centralizada, es inevitable concluir que el aparato del Estado debía contar en el Cusco con numerosos edificios. Sabemos que junto a Awkaypata se situaban las dependencias estatales del Acllawasi en el interior del recinto del Hatunkancha, cuyo muro perimetral puede ser reconstruido gracias a los numerosos restos conservados (175 x 230 m). Así, las dos casas del sol (*hurin* y *hanan*) y el Hatunkancha son hoy por hoy los mejores candidatos para ubicar la sede de la administración del estado inka en el Cusco.

El Qorikancha

Las fuentes coloniales son unánimes al situar el templo del Sol o Qorikancha en el lugar donde se asentó el convento de Santo Domingo. Por su importancia religiosa y política ha sido objeto de



Figura 59: Carta arqueológica del Centro Histórico del Cusco entre la calle Maruri y Pumacchupan (Dibujo SETOPANT.URV)

En color rosa las excavaciones arqueológicas consideradas en el estudio:

1. Calle Awacpinta, interior de manzana
2. Calle Intikawarina. Restos de una kancha.
3. Claustro de Santo Domingo. Qorikancha.
4. Intipampa. Niveles killke y gran muro inka de la calle Zetas.
5. Hotel Libertador. Niveles killke y muros de dos kanchas inkas.
6. Limacpampa Grande. El canal del Tullumayo, escaleras y muro perimetral de la plataforma central de la plaza inka.
7. Cusikancha. Estructuras y niveles de época killke. Recintos organizados en torno a kanchas inkas.
8. Calle Tullumayo. Improntas de terrazas inkas.
9. Calle San Agustín. Niveles inkas sin estructuras.

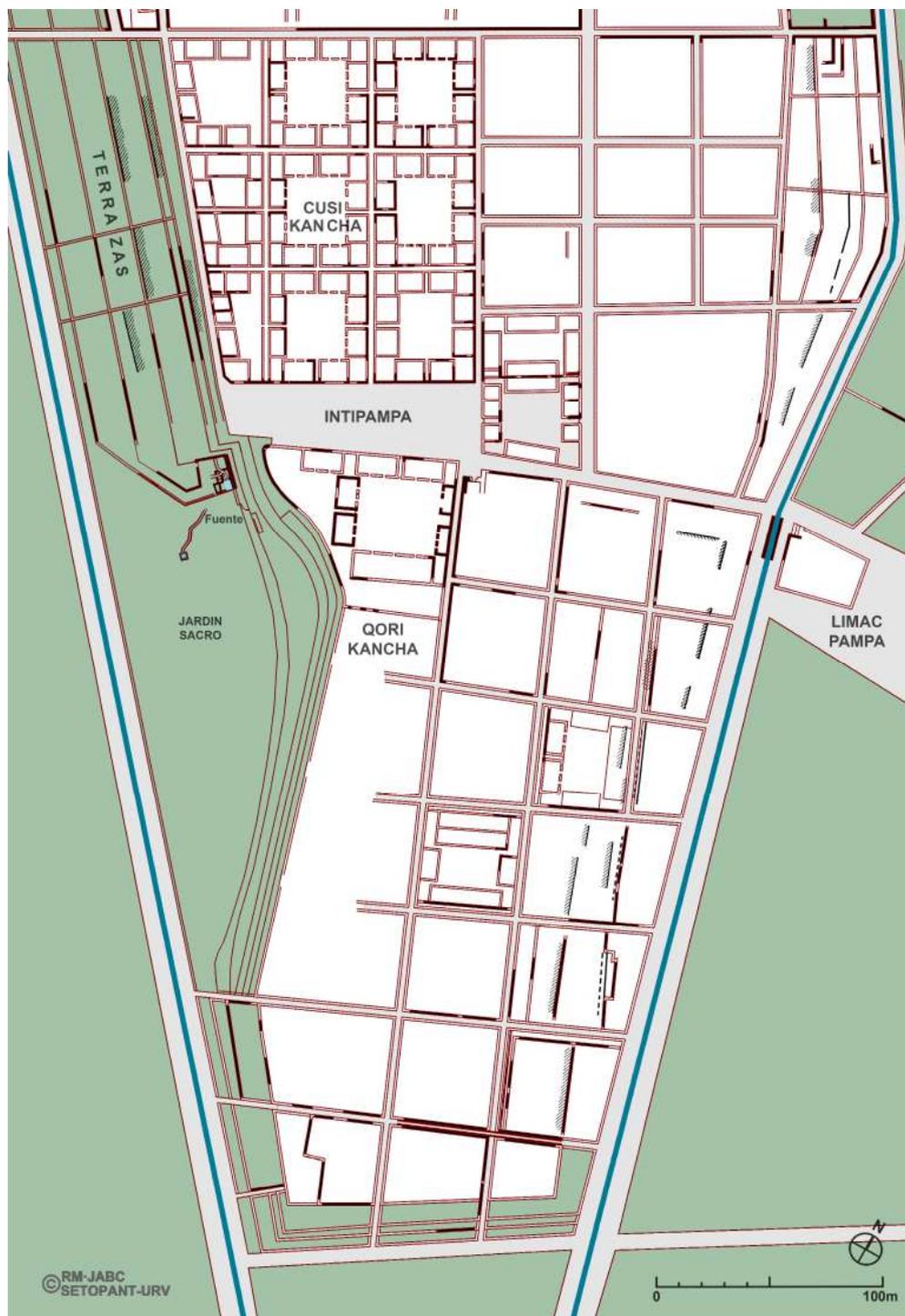
numerosos estudios arqueológicos y antropológicos. Estos comienzan con los trabajos pioneros de Max Uhle (1930) y Chavez Ballón (1952), prosiguen con los estudios de Ladrón de Guevara (1967) asociados a la restauración del monumento después del terremoto de 1950 y llegan hasta las monografías publicadas en los últimos decenios: Bejar Navarro (1990), quien en 1970 realizó extensas excavaciones destinadas a la supresión de algunas dependencias del antiguo convento dominico y el estudio arquitectónico de Puelles Escalante (2005). Además de estos trabajos, Rowe, Valcárcel, Agurto, Gasparini y Margolies, Bauer y Farrington, entre otros muchos, han estudiado el Qorikancha en sus respectivos trabajos generales sobre los inkas y sobre el Cusco. Para un resumen de las fuentes coloniales remitimos a Bauer (2008: 267-305). Para

la documentación arqueológica de los edificios y las excavaciones arqueológicas recientes la síntesis más reciente y completa esta incluida en el trabajo Farrington (2013: 163-178).

Los edificios conservados bajo Santo Domingo fueron construidos con bloques rectangulares trabajados (Puelles Escalante 2005). Forman una kancha paralela a la calle Awacpinta que alojaba los principales cultos de la religión del Estado. Ladrón de Guevara (1967) encontró su límite norte debajo de la plaza de Santo Domingo y Bejar Navarro (1990) encontró las trazas de los muros que completaban los recintos de la kancha sagrada. Uhle (1930) sugiere la existencia de una segunda kancha bajo el segundo claustro, que sin embargo no fue confirmada en los trabajos de restauración de Ladrón de Guevara. Sin embargo, es posible que esta

Figura 60: Restitución de terrazas y recintos inkas en torno al Qorikancha, las Casas del Sol y el Cusikancha (Dibujo SETOPANT.URV)

En color verde se han marcado las zonas que probablemente no estaban cubiertas por edificación. Las terrazas sacras del Qorikancha se extendían más allá de la actual calle Arrayán. A lo largo de la calle Awakpinta contamos con datos para reconstruir una malla de recintos cuadrangulares que se prolongaban hasta la actual avenida Garcilaso. En dos casos podemos restituir su ocupación con kanchas. El desnivel hacia la Av. Tullumayo debía estar organizado mediante plataformas escalonadas cuyos niveles se conservan todavía. Es probable que estos recintos sirviesen del sede a los linajes de Hurin Qusco, tal como cita Betanzos al referirse a Pachacútec: *mandó que “poblasen desde las Casas del Sol para abajo, hacia la junta de los dos rios, en aquel espacio de casas que entre los dos rios se hicieron, y desde las Casas del Sol para abajo, al cual sitio mando que se llamase Hurin Cuzco, que dice “lo bajo del Cuzco”, y el remate postrero de la punta desto, mando que se nombrase Pumap Chupan, que dice “cola de Leon”* (1968[1551]: 48).



segunda kancha hubiese estado bajo el denominado “Canchón”, el jardín del convento ocupado actualmente por una escuela. Las excavaciones realizadas en 1990 habrían suministrado algunas evidencias materiales de la misma (Farrington 2013: 172, citando una comunicación personal de Bejar).

Las terrazas curvas que se extienden delante del Saphi han sido objeto de trabajos arqueológicos. Hemos comentado ya que fueron interrumpidas por la apertura de la calle Arrayán, que no existía en época inka. Arminda Gijaba (1990) encontró dos fuentes a los pies del torreón curvo, una de ellas presenta un sofisticado diseño ritual con canales curvos de recorrido divergente que confluyen en un reservorio rectangular. Reflejan la misma intencionalidad ceremonial que conocemos bien en otros conjuntos inkas como Tipón o Pisac. Esta fuente estaba

asociada con restos de edificios inkas asentados sobre las terrazas (Zanabria 1997). Finalmente, en 1997 se realizaron nuevas excavaciones que descubrieron una rampa que comunica las terrazas con el Qorikancha, confirmando su interpretación como el jardín sagrado que citan las fuentes coloniales. Farrington (2013: 176) recoge el hallazgo de objetos votivos y conjuntos funerarios realizados en estas excavaciones.

La inserción urbanística del Qorikancha

Del conjunto sacro partían dos vías ceremoniales que conducían, una, hacia Awkaypata a través de Pampa del Castillo y Loreto, y la otra, hacia Saqsaywaman, recorriendo el trazado recto de las actuales calles San Agustín, Herrajes, Palacio y Pumacurco. La primera vía ceremonial nacía en



Figura 61: La fuente ritual de las terrazas del Qorikancha (Foto R.Mar)

Esta fuente estaba asociada con un edificio construido sobre las terrazas sacras que se extendían entre el Saphi y el Qorikancha. Aunque los restos actuales son en buena parte reconstruidos, las excavaciones encontraron evidencias de que el agua seguía un recorrido de complejos canales que conocemos en conjuntos sacros similares como Tipón, Pisac u Ollantaytambo.





Figura 62: El Qorikancha y la calle Awakpinta (Foto Municipalidad del Cusco)

Figura 63: Las terrazas del Qorikancha (Fotos Beltrán-Caballero)

Este sistema constituía el escenario de algunas importantes fiestas asociadas con los ciclos de la naturaleza. Su carácter sacro es conocido por las referencias de los cronistas, pero también por las excavaciones arqueológicas. Además de objetos votivos y conjuntos funerarios se ha descubierto una rampa que comunicaba las terrazas con el Qorikancha.

La Calle Arrayán (dcha.) interrumpe la continuidad de las terrazas que continúan bajo los edificios modernos.

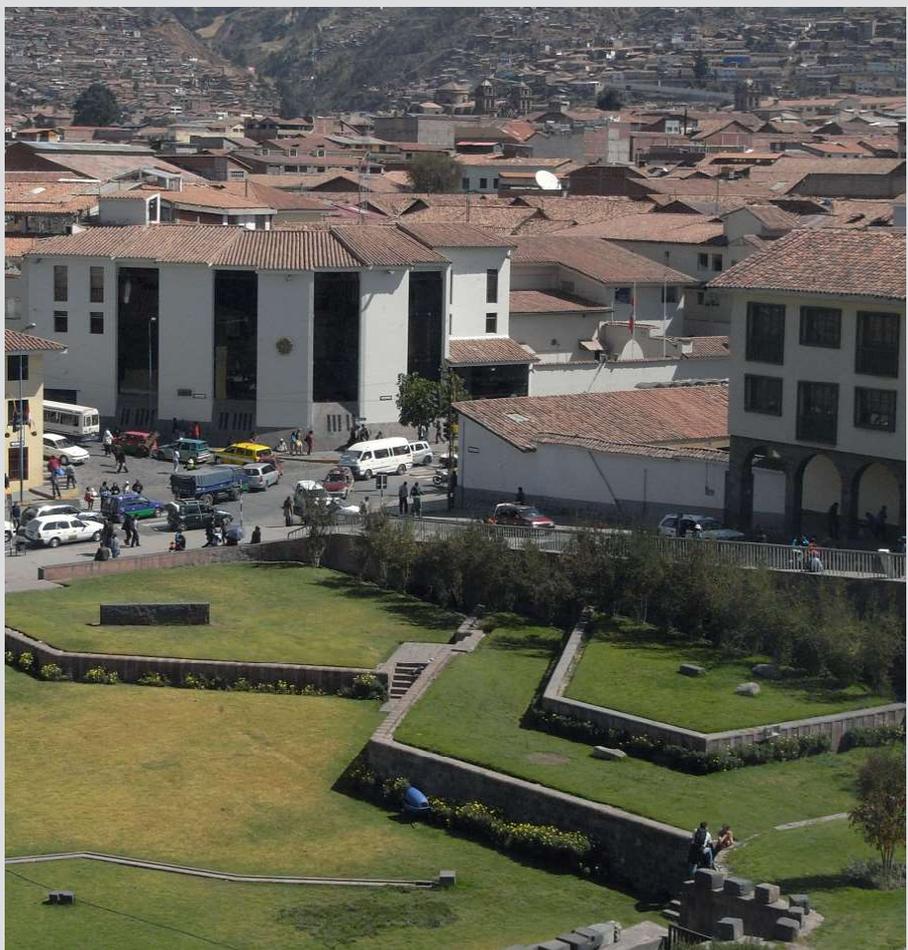




Figura 64: Nicho con orificios del engarce de las placas de oro (Foto R.Mar)

Intipampa y estaba asociada con los jardines sacros del Saphi y el Cusikancha. Su trazado en ángulo está íntimamente ligado con la delimitación de los nueve recintos del Cusikancha.

La segunda vía ceremonial nace del eje urbano que unía Intipampa (Pza. de Santo Domingo) y Limacpampa. Aunque el trazado de la calles Zetas y Abracitos es ya de época colonial, las excavaciones realizadas en su subsuelo han documentado el trazado antiguo de la calle y han demostrado además que la plaza Limacpampa Chica formaba parte de las terrazas del Tullumayo, aunque no se han encontrado restos de edificios inkas (Arroyo 2005).

Bernabé Cobo (1990: 66) nos da el antiguo nombre de la actual plaza Limacpampa: Hurin Awkaypata. Se sitúa junto al canal del río Tullumayo y se extendía más allá del río, aunque no contamos datos arqueológicos para conocer sus límites precisos. Debía extenderse a lo largo de la calle Arcopunco, antiguo camino troncal hacia el Collasuyu. La plaza jugaba un papel ceremonial

en algunas de las más importantes fiestas como el *warachiquy* (ver, A. Baulenas en este mismo volumen) y en la presentación del nuevo Sapan Inka al pueblo (Sarmiento 2007: 173). Además correspondía a la principal entrada al centro urbano.

Cobo (1990: 66) nos recuerda que contenía un *ushnu* (“una piedra llamada Usno”) que era la primera waka del quinto ceque hacia el Collasuyu. Las recientes excavaciones realizadas en la plaza han documentado restos de la plataforma ritual del *ushnu* que ocupaba el centro de la plaza y parte de la escalera de acceso (Benavente 2009).

En la plaza Intipampa encontramos un segmento de muro inka que actualmente da forma a la esquina de inicio de la calle Awacpinta delante del Qorikancha. Por su posición formaba parte de uno de los 21 recintos inkas que se extendían entre la calle Awacpinta y el Tullumayo. Como veremos más adelante, las crónicas coloniales sitúan en estos recintos la sede de los linajes de Hurin Cusco. La extraordinaria calidad del muro de diorita verde, grandes bloques cuidadosamente trabajados,



Figura 65: El interior del Qorikancha, el claustro de Santo Domingo y la restauración moderna (Foto Municipalidad del Cusco)

sugiere que se trataba de un edificio de mayor valor simbólico (Niles 1999). Su posición en un ángulo del Intipampa debe ser relacionada con las referencias de los textos coloniales, en particular Bernabé Cobo, a la presencia en esta plaza de diversos lugares religiosos (Cobo 1964 [1653], 92: 170). Toda la plaza, con sus edificios adyacentes, debía estar impregnada de simbolismo sacro. De hecho, su límite meridional era el propio Qorikancha. Rowe (1944: 26) coloca la puerta en esta fachada bajo la puerta del convento, mientras que Bejar la sitúa bajo la nave de la iglesia (1990: 107). En cualquier caso, el límite norte de la plaza era el conjunto de nueve kanchas llamado Cusikancha, separadas por una red de estrechas calles inkas que daban acceso directo a la plaza; algo que nos obliga a discutir el valor religioso de estas nueve kanchas.

El Cusikancha

Entre la calle Maruri y la plaza de Santo Domingo se extendía una extensa plataforma horizontal. Esta limita en sus dos extremos por las

terrazas escalonadas que descendían hacia los ríos Saphi y Tullumayo. Gran parte de esta plataforma fue ocupada por un conjunto unitario de edificios cuya denominación antigua han transmitido las fuentes escritas coloniales: el Cusikancha (Vargas Paliza 2007).

El conjunto formaba una unidad urbana que en época colonial fue ocupada perimetralmente por numerosas construcciones. Sin embargo, su zona central permaneció sin edificar hasta el siglo XIX cuando acogió las dependencias de un cuartel militar. Gracias a la demolición de las construcciones militares en los últimos decenios del siglo XX, salieron a la luz los restos arqueológicos que han permitido definir la planta del conjunto. Se trata de nueve recintos, rigurosamente ortogonales, delimitados por una malla de pequeños callejones.

Antes de la demolición del cuartel militar, disponíamos de cuatro excavaciones arqueológicas con restos de edificios inkas. De hecho, Santiago Agurto ya las había documentado, percibiendo además que formaban parte de un sistema coherente



Figura 66: El Cusikancha con la torre de la iglesia de Santo Domingo al fondo (Foto R.Mar).

Figura 67 (derecha): La puerta de doble jamba de la Calle Romeritos (arriba, Foto Municipalidad del Cusco); nichos originales conservados en los muros de tierra (en medio); el cruce reconstruido de dos calles interiores (abajo).

(Agurto 1980: 73-77; ver también Paredes 1999, 2001; Vargas Paliza 2007 y Farrington 2013).

La primera excavación corresponde a la construcción de un edificio moderno junto a la esquina de las calles Maruri y Pampa del Castillo; actualmente alberga oficinas y la sede del Colegio Profesional de Abogados. Los vestigios de época inka se conservan a la vista en la planta baja del edificio y se prolongan en las construcciones históricas que forman la fachada de la calle Pampa del Castillo. Algunas son casonas señoriales construidas en los primeros años de la colonia. Sus grandes puertas cubiertas con dinteles monolíticos son obra de artesanos inkas que trabajaban ya para comitentes españoles. La segunda excavación corresponde a una de estas casonas, rehabilitada para su uso académico por la Universidad de San Javier. La restauración del edificio ha descubierto muros con puertas trapezoidales y arquitectura de nichos cuyo trazado en planta es coherente con los restos del Colegio de Abogados. Se trata de un buen ejemplo de rehabilitación histórica que ha puesto en valor los restos inkas. Es la misma situación que encontramos en la tercera zona de excavación. Se trata de la rehabilitación de un palacio colonial para su adecuación como hotel (hotel Unaytambo), edificio

que ocupa la esquina de la calle Romeritos con la Plaza de Santo Domingo, actualmente accesible por una puerta inka trapezoidal de doble jamba. La entrada es de extraordinaria calidad y conserva completo el dintel que la cubría (fig. 67). Además, los muros que forman las fachadas coloniales del edificio se sustentan sobre paramentos inkas con sus nichos interiores. Han sido recuperados en dos habitaciones del hotel.

Estas cuatro zonas arqueológicas, por su posición perimetral, ofrecían una información fragmentaria y discontinua de las antiguas construcciones inkas. Solo con el derribo de los edificios militares que ocupaban el centro de la manzana moderna aparecieron los datos necesarios para integrar todos los vestigios en un plano coherente y reconstruir el tejido urbano de una extensa zona de la antigua capital. La instalación en este sector de la sede regional del antiguo Instituto Nacional de Cultura (INC, actualmente Ministerio de Cultura), impulsó la radical restauración de las construcciones inkas y su transformación en un parque arqueológico urbano. Estos trabajos arqueológicos, tan importantes para la interpretación de este sector de la antigua capital, han sido presentados en una primera publicación (Vargas



(Fotos Beltrán-Caballero)



Paliza 2007) y son actualmente objeto de estudio por arqueólogos que participaron en las excavaciones. Con todo y en espera de la publicación definitiva de los trabajos, se conocen ya las principales líneas de la reconstrucción de los edificios inkas, que de hecho coinciden con las propuestas de restitución recogidas en los estudios de Santiago Agurto.

La rigurosa planimetría del conjunto del Cusikancha suministra los indicios necesarios para reconstruir el proceso de su construcción. En primer lugar fue necesario concluir el terraplenado de la gran terraza horizontal delimitada en sus extremos por las andenerías de los dos ríos. Establecidas las dos vías ceremoniales (Pampa del Castillo y San Agustín) se pudo reservar el espacio para los nueve recintos del Cusikancha y plantear sobre el terreno el trazado ortogonal de las kanchas. Para ello partían de un modelo estándar definido por cuatro edificios con pasillos centrales y dimensiones idénticas que rodeaban un espacio abierto. El espacio disponible hasta llegar al límite oblicuo de las terrazas del río Saphi (actualmente la calle Pampa del Castillo) permitió distribuir tres hileras formadas cada una por tres canchas, separadas por una retícula de estrechos callejones. En este punto, y dado que el trazado de las terrazas del Saphi que es oblicuo, no quedó espacio para completar las tres últimas kanchas. Su trazado fue perdiendo anchura a medida que se reducía la superficie urbana disponible.

Vargas Paliza (2007) propone incorporar una cuarta hilera de kanchas que estarían situadas entre las calles Romeritos y San Agustín. Sin embargo, las excavaciones del hotel Libertador (González Corrales 1984: fig 2) en la plaza de Santo Domingo muestran una distribución de espacios que no coincide con las alineaciones del Cusikancha (Farrington 2013: 200). En estas excavaciones se documentaron muros de cronología inka y algunas evidencias de cronología killke, anteriores por tanto a la reconstrucción inka de la ciudad, que se relacionan con las halladas bajo el pavimento de la Plaza de Santo Domingo.

EL SECTOR MERIDIONAL DEL CUSCO

El sector que acabamos de presentar ocupa buena parte de la zona baja de la ciudad (*Hurin Qusqu*). Para su interpretación funcional es fundamental recordar el importante papel urbano que debían jugar las “casas del sol” organizadas en torno al Qorikancha. Conviene en este punto destacar que las fuentes coloniales subrayan la importancia y cantidad del personal al servicio del santuario. El máximo sacerdote de la religión inka era el Huíllac Uma que en quechua [*Willaq Uma*] puede ser traducido como “cabeza de los presagiadores”. El término fue traducido por los

cronistas españoles como “Vila Oma”, aunque el padre Bernabé Cobo lo traduce correctamente como “adivino”. Cristóbal de Molina nos indica que era la segunda jerarquía política del Tawantinsuyu, solo por detrás del propio Sapan Inka, denominándolo “siervo del Sol”. Presidía las celebraciones religiosas dedicadas al *Inti*, era responsable de las observaciones astronómicas necesarias para fijar el calendario y supervisaba mediante una jerarquía de ayudantes el cuidado de cientos de wakas y templos situados en el Cusco y en los demás territorios del Tawantinsuyu. En el Qorikancha eran alojados muchos de los ídolos traídos para el control religioso de las poblaciones dominadas; el Huíllac Uma debía estar a su servicio como si se tratara de seres vivos. La Casa del Sol era su sede y la del numeroso aparato religioso que les asistía. Para el mantenimiento de estas funciones religiosas el Estado había reservado importantes recursos bajo la denominación de “Tierras del Sol”. Su administración debía incluir personal especializado capaz de trabajar con los *qhipu*, (*kipu kamayuq*), que también debían residir en las dependencias del complejo ceremonial.

El santuario debía contar además con depósitos para almacenar todo tipo de bienes, establos para guardar los animales destinados a los innumerables sacrificios que se debían celebrar por la salud del Estado, habitaciones para el personal de servicio que alimentaba los animales y los sacrificaba y talleres para producir los tejidos y otros bienes necesarios para la vida ceremonial del santuario. Finalmente, la fabricación de “chicha”, la bebida sagrada utilizada regularmente en las fiestas asociadas al culto, debía estar garantizada por un importante contingente de *mamaconas* alojadas también en dependencias adscritas a la Casa del Sol. Se ha llegado a evaluar en más de 4.000 individuos el personal adscrito a la gran casa del Sol (Molina el Amagrista 1968 [1553]: 75). En cualquier caso, las fuentes coloniales son unánimes a la hora de valorar las importantes funciones que concentraba el santuario (Pachacuti Yamqui, 1968: 302; Polo, 1916a: 96; Sarmiento, 1942: 130; Cieza, 1986: 79-82; Garcilaso, 1985: 128-129; Pizarro, 1978: 90; Cobo, 1964: T2, 168; Mena, 1967: 93 citado por Hyslop, 1990: 45; Betanzos 1968: 32).

Por todo ello es evidente que el “Recinto Dorado” (*Qorikancha*) era sólo el *sanctasanctorum* de un conjunto de dependencias mucho más grande. Hemos comentado ya que los recintos de la calle Awacpinta debían servir de sede a los linajes de sangre (“panacas”) de la “parcialidad” de Hurin. Por tanto, necesitamos buscar otros espacios que pudieron servir para albergar este numeroso personal y servicios.

Existe con todo, otras consideraciones que



Figura 68: El acceso al área sacra de las Casas del Sol de Hurin Qusco por la calle Cabrakancha (Foto Beltrán-Caballero).

nos pueden ayudar a delimitar las dependencias sagradas de la gran Casa del Sol de *Hurin Qusqu*, en particular la funcionalidad de la plaza situada a las puertas del santuario, el *Intipampa*. Dos textos de Garcilaso hacen referencia al valor ritual de este espacio urbano. La primera subraya la importancia de “una gran plaza que había delante del templo [Intipampa] donde hacían sus danzas y bailes todas las provincias y naciones del reino, y no podían pasar de allí a entrar en el templo y aún allí no podían estar calzados” (Garcilaso, 1985:129). Esta jerarquía en el uso del espacio urbano es reforzada por una significativa referencia incluida en la descripción de las celebraciones del solsticio de junio (Inti Raimi): “hecha la ceremonia iban todos a la Casa del Sol, y doscientos pasos antes de llegar a la puerta se descalzaban todos, salvo el rey, que no se descalzaba hasta la misma puerta del templo. El Inka y los de su sangre entraban dentro (...) los curacas como indignos de tan alto lugar (...) quedaban fuera, en una gran plaza que hoy está ante la puerta del templo” (Garcilaso, 1985: 244, citado por Miño 1994).

Es cierto que Garcilaso constituye una fuente literaria tardía respecto a otros autores coloniales que no recogen esta significativa jerarquización religiosa del espacio urbano del Cusco. Sin embargo, el texto de Molina el Almagrista (1968 [1553]: 75) confirma la visión transmitida por Garcilaso. Queremos destacar que los doscientos pasos de espacio sagrado equivaldrían a 250 m (Hyslop 1984: 296-297; Agurto, 1987: 275-279; Miño

1994:58). Garcilaso escribe desde España muchos años después de abandonar el Cusco, por lo tanto no podemos atribuir un valor catastral a este dato. Aún así, es evidente que Garcilaso sabía que el espacio sagrado de la Casa del Sol se extendía al menos un centenar de metros en torno al Qorikancha. En realidad, Leonardo Miño (1994: 58-60) es el autor que mejor ha captado las implicaciones urbanas de todas estas referencias: la única conclusión posible es que las dependencias de la Casa del Sol incluían también el conjunto arquitectónico del Cusikancha. Así lo confirmaría la prolongación de los jardines sacros que se extienden sobre las terrazas del río Saphi.

Existe un indicio complementario que hace referencia a las funciones religiosas del sector que se extendía entre Maruri y el Intipampa: la entrada monumental a la ciudad a través de la calle Kabrakancha. Se abre interrumpiendo las terrazas del Tullumayo y está subrayada por dos esquinas construidas con grandes bloques de diorita verde (fig. 68). Este dato sugiere que se trataba del acceso a una zona con gran simbolismo religioso. Si esta lectura es cierta, los espacios que se extienden a lo largo de la calle San Agustín también habrían formado parte del gran conjunto religioso de las Casas del Sol. Corresponderían a los cinco recintos que reconstruye Farrington (2013: 198- 202; fig. 8.2, p.185) a cada lado de la calle San Agustín entre Maruri y Limacpampa Chica. Utiliza para ello los datos de las excavaciones del hotel Libertador y la parcelación de los edificios coloniales.

EL GRAN RECINTO DEL HATUNKANCHA

Es bien conocido que la calle Loreto, antiguamente dedicada al Sol (*Intik'ijllu*), ha conservado su primitiva estructura inka y es recorrida en toda su longitud por uno de los muros inkas de mayor calidad y mejor estado de conservación de todo el Cusco (fig. 70). Es una monumental fachada realizada con fina mampostería de bloques regulares que alcanza los 8 metros de altura. En el inicio de la calle, el muro gira en ángulo recto y sirve de fachada interior a uno de los pórticos de la Plaza de Armas formando las portadas de los locales comerciales (fig. 69-2). El muro gira también en el otro extremo de la calle Loreto y prosigue a lo largo de la calle Maruri hasta alcanzar San Agustín. Allí tenemos un nuevo giro que dirige el muro hacia la calle del Triunfo (fig. 69-3).

En conclusión, las calles Loreto, Maruri, San Agustín, Herrajes y Triunfo formaban un gran recinto cerrado en época inka. Naturalmente, existen numerosas puertas y orificios de edificaciones de época colonial y republicana que interrumpen la

continuidad del recinto inka. Recordemos que las calles Arequipa y Santa Catalina, que actualmente interrumpen su perímetro, no pertenecen al trazado Inka de la ciudad. Diferentes autores habían percibido ya que se trataba de un espacio segregado en el corazón del Cusco inka, en particular Ziadema, Agurto, Hyslop y Farrington. Santiago Agurto (1980: 143) lo denomina “barrio central”, sin embargo, el estudio de Ian Farrington (2010b; 2013) es el que incluye la mejor documentación arqueológica, especificando las hiladas de bloques regulares de andesita que se han conservado en cada uno de los puntos de su recorrido.

Si reconstruimos las partes del muro que han desaparecido, se dibuja un gran recinto casi rectangular de 200 x 180 m de lado, que ocupaba una superficie cercana a las 4 has. En la calle Triunfo el muro se interna en la edificación moderna para reaparecer en la esquina de la calle Herrajes (fig. 69-4). Por otra parte, el muro forma un ángulo recto en el interior del pórtico que decora el inicio de Santa Catalina Angosta: esta era en época inka una de las



1

Figura 69: Las cuatro esquinas del Hatunkancha (Fotos R.Mar)

Construido por Pachacútec como sede unitaria de algunos de las más importantes edificios del Estado. Estaba cercado por un gran muro con una sola entrada. Sus esquinas se conservan en las calles Sta. Catalina (1), Loreto (2), Maruri-San Agustín (3) y Triunfo (4). Formaba un espacio segregado en el interior de la ciudad. Entre otras construcciones albergaba el Acllawasy, un conjunto denominado Pumamarca y el templo de Quisuar Kancha dedicado Tiqsi Wiracocha, donde Pachacútec colocó la estatua del gran hacedor. Este conjunto unitario fue desmembrado con el reparto de solares entre los españoles y el trazado de las calles Arequipa y Santa Catalina Ancha.



2

esquinas del sector Awkaypata de la gran explanada ceremonial (fig. 69-1).

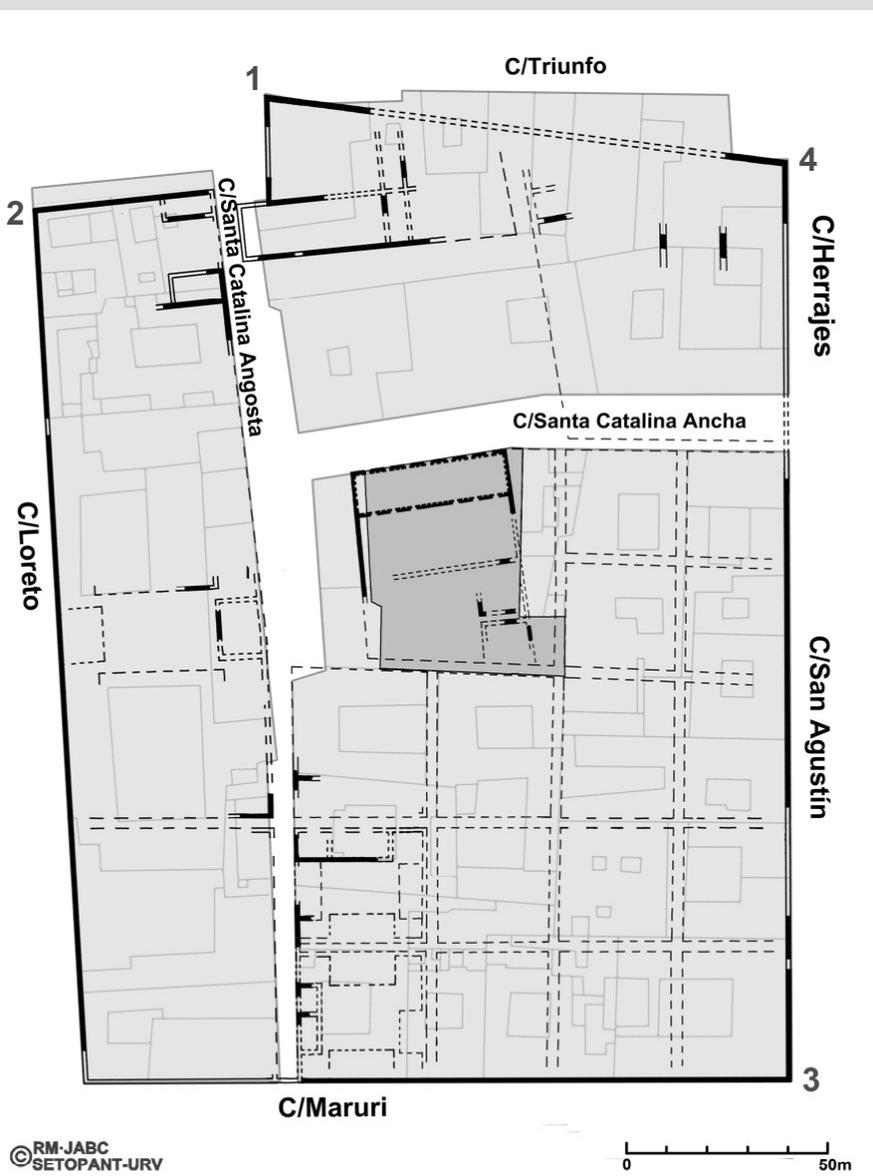
Las crónicas coloniales nos informan que la antigua denominación de este conjunto era Hatunkancha (*la gran cancha*). Miguel de Estete (1924: 45) y Pedro Pizarro (1985: 88, 127) lo mencionan como un gran recinto, cerrado completamente por una pared alta y magnífica, situado junto a la esquina noreste de Awkaypata y que era accesible por una sola puerta. Por los datos que aportan ambos autores y por la descripción que realiza Garcilaso (1960 [1609]: 121-122, 262) sabemos que el Acllawasi, la casa de las vírgenes del sol, estaba situada en el interior del Hatunkancha, probablemente en la zona ocupada actualmente por el monasterio de Santa Catalina (Bauer 2008: 248).

Algunos datos recogidos por los cronistas nos permiten saber que dentro del Hatunkancha existían otros edificios además del Acllawasi. Cieza de León cita la existencia de un recinto denominado Pucamarca que era “tan grande como el Hatunkancha” y que fue construido también

por Pachacútec (Cieza de León 1880 [1553]: 86). Garcilaso nos traduce su nombre: “llámase aquel barrio Puca Marca; quiere decir: barrio colorado” (Garcilaso 2004 [1609]: 440) y nos indica su posición a partir de las casas de Diego Maldonado.

Cuando Garcilaso era un joven habitante de la ciudad del Cusco, las calles carecían todavía de un nombre colonial consolidado. Por ello, para describir algunos edificios inkas recurre al lugar de residencia de conocidos convecinos. Para ubicar Pucamarca, Garcilaso cita tres casas situadas en tres manzanas distintas. La primera es un espacio colindante con el Monasterio de Santa Catalina, antiguo Acllawasi, ocupado por las casas del citado Maldonado. Enfrente, esto es, al otro lado de la calle Arequipa, se sitúan las casas de Girón. Finalmente, delante de ellas, por tanto al otro lado de la calle Santa Catalina, se sitúan las casas de Antonio Altamirano, que deberían coincidir con la actual posición de la casa Concha (fig. 71).

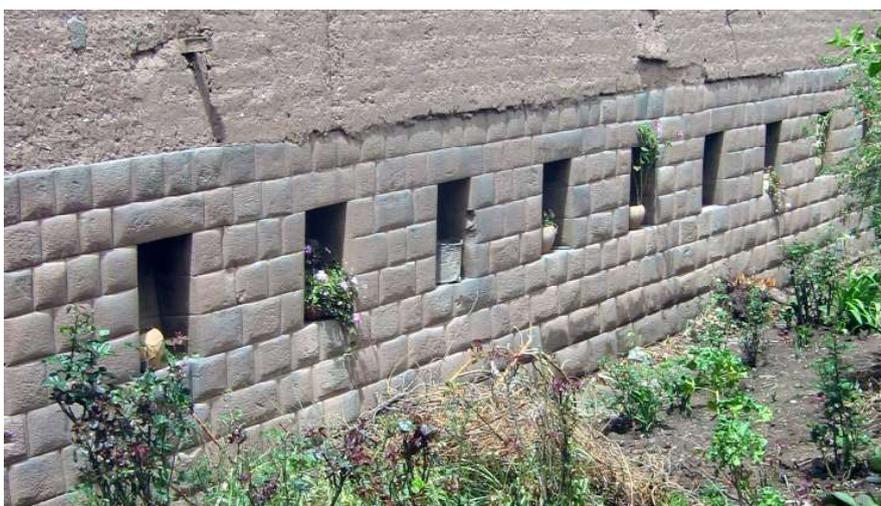
Nuestro problema es que las casas de Altamirano quedan ubicadas dentro del recinto que



3



4



hemos reconstruido arqueológicamente. La única solución topográfica es la propuesta por Santiago Agurto: en realidad el recinto de Pucamarca se encontraba en el interior del gran recinto del Hatunkancha (Agurto 1980: 143). Existe una razón para explicar la confusión de Cieza de León: en su época el Hatun Cancha (Gran Recinto) había sido ya cortado por dos calles coloniales (Arequipa y Santa Catalina). Desde su percepción, el sector occidental (Casas de Maldonado y actual ubicación del Monasterio de Santa Catalina) había formado un recinto, mientras que el sector oriental (Casa de Antonio Altamirano) se percibía como un recinto separado identificado con el Pucamarca (recinto rojo).

El Hatunkancha constituía un auténtico barrio segregado en el interior de la ciudad, formado

por patios y calles separados del sistema viario general, con varias unidades menores o “recintos vecinales” en su interior. Incluía el Acllawasi (La casa de las vírgenes del Sol), el Pucamarca (el recinto rojo) y dos templos, uno dedicado a Viracocha, dios creador, y a Illapa, dios del rayo; así lo cita Cristóbal de Albornoz: “Pucamarca quisuarcancha, que era la casa del hacedor y de los truenos” (Albornoz, 1967 [1580]: 26).

Existe un detalle arquitectónico que muestra la particular calidad de este gran muro perimetral: en diversos lugares se han descubierto conjuntos de nichos esculpidos en la cara interior del muro (Farrington 2010: 1249). Son perfectamente visibles en los locales comerciales de uno de los pórticos de la Plaza de Armas, en algunos tramos de la calle Triunfo y en el interior de establecimientos



Figura 71: Los restos inkas de la Casa Concha (Fotos R.Mar)

El edificio es el resultado de una larga historia que comenzó en época inka. La primera casa colonial se construyó sobre una de las kallankas de la plaza interior del Hatunkancha y las dependencias de una kancha anexa. Aunque el Libro Primero del Cabildo de la Ciudad describe el reparto de solares que realizó Pizarro entre sus hombres, subsisten dudas que quien recibió el lote de 40 x 60 m que actualmente ocupa la casa. Las paredes de la kallanka, con sus nichos interiores, se han conservado en toda su altura englobadas en la fachada de la primera construcción colonial. La configuración actual de la casa con su balconada de madera, las pinturas murales de sus habitaciones y sus dos patios se puede atribuir a Don José Santiago Concha y Salvatierra, con título nobiliario concedido según Real Cédula del 8 de junio de 1718, cuyo apellido ha acabado dando nombre a la casa.

Figura 70: El muro del hatunkancha en la calle Loreto

Arriba izquierda: Calle Loreto entre el Amarukancha y el Hatunkancha (Foto Municipalidad Cusco).

Abajo: cara interior del mismo muro en el que se pueden ver los nichos que dan al jardín de Santa Catalina (Foto Luis Cuba).

hoteleros de la calle San Agustín. Sin embargo, la serie más larga es de 29 nichos y ha sido identificada en el segundo claustro de Santa Catalina (Kubler 1953: 22, fig. 27), es decir en la cara interior del muro de la calle Loreto a más de cinco metros sobre la cota de la calle (fig. 70, abajo). Sin embargo, 30 metros hacia el sur (Centro comercial Yma Sumaq, esquina con Maruri) los nichos aparecen a tan sólo 2 m sobre la cota de la calle. Por lo tanto, los espacios asociados a los nichos en el interior del recinto se situaban en forma escalonada siguiendo la pendiente del terreno. Lo cual quiere decir que en algunas sectores, este gran muro perimetral debió funcionar como muro de contención.

Cuando Garcilaso (1960 [1609]: 122-123) describe el Acllawasi nos recuerda las “callejuelas” y “plazuelas” que formaban varios recintos interiores

en el Hatunkancha. Para su restitución, aunque sea hipotética, contamos con algunos vestigios arquitectónicos que han estado siempre a la vista. Destaca el muro en “L” de la calle Arequipa. Es la esquina de un edificio que formaba el cruce de dos calles interiores. Su posición coincide con el gran portón que se abría hacia la calle Loreto. También son importantes los restos monumentales de dos grandes kallankas con fachadas enfrentadas y paralelas. Los restos de una de ellas invaden la acera de la calle Santa Catalina Angosta (fig. 73, dcha.). Su planta ha podido ser completada con las excavaciones en el antiguo Hotel Conquistador. La segunda kallanka forma la fachada de la Casa Concha (fig. 71, arriba). Sus respectivas fachadas debían delimitar un espacio abierto o plaza en el interior del Hatunkancha.

Además de estos restos, contamos con un cierto número de excavaciones que aportan información complementaria. Ian Farrington (2010; 2013) ha recogido todos estos datos aportando las referencias a los hallazgos arqueológico. Contamos con datos significativos en el en el supermercado Gatos y en la discoteca Muki. La excavación en el segundo patio del edificio del Banco Wiese en la calle Maruri, descubrió restos de muros a la altura de la calle Arequipa. Conocíamos en la Casa Concha (Santa Catalina Ancha) los muros de la kallanka de fachada, conservados en considerable altura e incorporados a las fachadas del palacio colonial. La excavación ha documentado una zona de ocupación inka bajo el primer patio, probablemente una kancha situada detrás de la kallanka, y dos muros pertenecientes a dos recintos inkas bajo el segundo patio colonial. Apareció también un conjunto funerario de varón con un ajuar de extraordinaria riqueza. Finalmente una excavación en la calle Triunfo identificó dos muros inkas.

Farrington (2013) plantea convincentemente que los restos del antiguo Hotel Conquistador y de la fachada de la Casa Concha eran sendas kallancas paralelas y con puertas abiertas hacia un espacio. Está ocupado actualmente por tres casas coloniales de la calle Santa Catalina Ancha, situadas enfrente de la Casa Concha y cuyos límites se adaptan a la orientación anómala de las kallancas. La conclusión más probable es que en esta zona existía una plaza rectangular, cuyo límite oeste debía coincidir con el muro inka que forma la fachada de Santa Catalina Angosta. Su orientación girada pudo ser motivada por la presencia en su interior de algún elemento significativo, tal vez uno de los templos que citan los cronistas en el Hatunkancha (Albornoz o.c.).

El carácter tan limitado de los datos arqueológicos, puede ser compensado con las referencias al solar de Francisco Mexia, recogidas en el Libro Primero de los Cabildos de la Ciudad del Cuzco. En el manuscrito se indica que se adjudicó a *“Francisco Mexia regidor un solar en Hatun Cancha que tiene por linderos puerta de dicho Atun Cancha e de la otra parte la calle del Sol e la Plaça delantera que tiene hasta la callejuela de Apocamarca”* (Rivera Serna 19). Aunque las indicaciones topográficas son como siempre ambiguas, el documento podría indicar *“la callejuela de Apocamarca”* como el nombre antiguo de *“Angosta de Santa Catalina”*. Sería por tanto una calle inka y por tanto estrecha, de ahí su nombre colonial. Desde Awkaypata y atravesando la puerta del Hatunkancha se entraría al gran recinto. La *“Plaça delantera”* sería esta plaza interior que se extendía entre las dos kallancas.

Son particularmente importantes los



Figura 72: El muro de la calle Arequipa (Foto Municipalidad Cusco)

indicios que permiten restituir el sistema de *“callejuelas”* interiores. La mejor documentada es la calle Arequipa (citado por Paredes 1999), ensanchada en época colonial, pero que conserva la esquina redondeada en el célebre muro de Santa Catalina dibujado por Squier (Bauer 2008:256). Farrington (20103) propone una organización en base a recintos en *“batería”* utilizando el paralelo del denominado *Acclawasi* de Huanuco Pampa. Los datos arqueológicos son todavía demasiado limitados para confirmar esta propuesta.

En conclusión, el gran recinto del Hatunkancha debía ser una auténtica ciudad segregada en el corazón del Cusco. En su interior diversos tipos de edificios coexistían con lugares de culto, fuentes, wakas y todas las dependencias asociadas con las actividades de las vírgenes del Sol. Esto implica que era la sede de funciones estatales muy significativas. Es probable que la propia colla, la sagrada esposa del hijo del sol, tuviese un importante protagonismo en este sector segregado de la ciudad. En cualquier caso, las dimensiones del conjunto y su posición en el espacio urbano nos indican que el Gran Recinto (Hatunkancha) tuvo un importante protagonismo en el diseño del nuevo Cusco de Pachacútec. En la organización de los espacios ceremoniales de la ciudad, su importancia fue subrayada por la apertura de su puerta principal hacia el Awkaypata.



Figura 73: El muro de la kallanka de la calle Santa Catalina (Foto Municipalidad Cusco)

SAQSAYWAMAN

Dominando la ciudad y visible desde cualquier punto del valle se alzaba el conjunto de Saqsaywaman. Con su estudio completamos la imagen de las principales construcciones que permitieron organizar la capital del Tawantinsuyu. Los cronistas recuerdan que estaba ocupado por una gran “fortaleza”, con torres y murallas. Debía ser un conjunto visualmente espectacular si tenemos en cuenta algunas de sus descripciones: “*Esta ciudad está asentada en un valle, entre sierras muy ásperas; la mayor parte de ella estaba en una ladera como Burgos, y encima de la ladera una fortaleza de piedra, soberbio y grande edificio, con sus torres y cercas*” (Estete 1924: 45).

Saqsaywaman fue arrasado en los primeros decenios de la conquista y sus piedras utilizadas como material de construcción. A pesar de ello, sobrevivieron un importante conjunto de restos arqueológicos (Anglés Vargas 1988) y los celebres muros en zigzag que aún siguen impresionando a los visitantes. Su descubrimiento comenzó en los años 30’s del siglo XX y ha proseguido hasta nuestros días. El volumen publicado por el INC “*Estudios Fundamentales*” (Saqsayhuaman 2007) recoge los textos del periodo colonial, los antiguos estudios de Squier (1863-65) y Valcárcel (1934), dos visiones generales del conjunto arqueológico (Barreda y Valencia 2007; Silva 2007) y un conjunto de artículos sobre las investigaciones arqueológicas

realizadas desde 1970 hasta 2007.

Del conjunto de Saqsaywaman sólo se han conservado las cimentaciones y obras de subestructura, que han perdido los edificios que sostenían. A pesar de ello, aportan una información valiosísima que unida a las descripciones literarias de la primera época colonial nos permiten aproximarnos a la reconstrucción de su arquitectura. En este sentido, las descripciones y noticias recogidas por los españoles que llegaron a ver Saqsaywaman antes de su destrucción son una fuente de información imprescindible, aunque por su ambigüedad debe ser tratada con prudencia (Mignolo 2005). Los datos técnicos y específicamente arquitectónicos, que son los que interesan a nuestro propósito, jugaron un papel secundario en la narrativa colonial. Así, en el caso de Saqsaywaman, las fuentes coloniales dejan completamente de lado las zonas de Suchuna y del Rodadero, para referirse casi exclusivamente al sector de Muyucmarca; un sector que por su posición topográfica dominaba el centro representativo del Cusco y era visible desde todo el valle. Las escuetas descripciones de los cronistas nos dicen que formaba un edificio compacto del que sobresalían varios cuerpos de edificación. Por ello fueron identificados por los españoles con los torreones que habían visto en los castillos medievales europeos.

Actualmente, los investigadores descartan que Saqsaywaman fuese construido para servir de

...echaron por tierra aquella gran majestad, indigna de tal estrago, que eternamente hará lástima a los que la miraren con atención de lo que fue.

Garcilaso de la Vega, Comentarios Reales (Ed. 2004, p.488).



fortaleza (Barreda y Valencia 2007: 132) y proponen su interpretación como centro ceremonial y templo del Sol construido como una parte del mismo Cusco (Silva 2007). Es la idea que recoge Cieza de León cuando afirma que los inkas llamaban Casa del Sol a lo que los españoles denominaron fortaleza (Crónica del Perú 1986 [1553]: 230). Sin embargo, es cierto que la forma de los muros que rodean el cerro parece responder a necesidades militares y protegen edificios que según Sancho de la Hoz (1962 [1534]: 91) sirvieron para almacenar pertrechos militares.

Esta controversia refleja las dificultades que en muchas ocasiones plantea la identificación de rasgos específicamente militares en los yacimientos arqueológicos (Arkush y Stanish 2005). En especial cuando los terraplenes, murallas, fosos y restantes elementos construidos presentan defectos de diseño que habrían impedido su buen funcionamiento defensivo (Topic y Topic 1987). Son numerosos los autores que citan este tipo de situaciones en la región andina (Wilson 1988: 259; Hastorf, Johannessen 1993: 65; Parsons, Hastings, and Matos 2000: 167). Los ejemplos incluyen murallas que no llegan a cerrar un perímetro, puertas múltiples desprovistas de defensa o asentamientos situados sobre cerros aislados sin abastecimiento de agua. En estos ejemplos, al igual que en Saqsaywaman, se ha descartado la función militar poniendo el acento en su interpretación como fortificaciones simbólicas. Las supuestas estructuras defensivas habrían

sido solamente barreras destinadas a jerarquizar el uso ceremonial de los espacios y a fijar las condiciones de accesibilidad de los distintos grupos. Como resultado de este enfoque, importantes construcciones que en algunos casos se remontan al Horizonte Temprano, como Chankillo en el valle de Casma (Topic y Topic 1987: 569), asentamientos extensos como Marcahuamachuco en La Libertad, Inkallacta en Cochabamba o la llamada fortaleza Chimú de Paramonga en el distrito de Barranca, han sido reinterpretadas como centros ceremoniales.

La cuestión está lejos de haber sido resuelta si tenemos en cuenta que muchas de estas construcciones, posiblemente ceremoniales, pudieron tener también un uso defensivo. Así, Arkush y Stanish (2005: 4) reclaman considerar los criterios militares o defensivos que podrían estar detrás de la construcción de centros ceremoniales y asentamientos bien defendidos. Por ejemplo los *pukara*, cerros rodeados por uno o varios muros defensivos que constituyen la forma fundamental de asentamiento en la cuenca norte del Titicaca (Arkush 2009). Su construcción es interpretada como una respuesta defensiva de la población a los riesgos que habría generado la fragmentación política de este territorio en el periodo Intermedio Tardío. La violencia de la guerra se interpreta de este modo en el motor del desarrollo cultural que registra la arqueología (Vencl 1984; Thorpe 2003).

Los muros de Saqsaywaman han sido



Figura 74: Los muros de Saqsaywaman (Foto Beltrán-Caballero)

también interpretados en relación a las batallas rituales o *tinku* propias de la tradición andina (Zuidema 1991; Urton 1993; San Martín 2002). Santa Cruz de Pachacuti Yamqui (1968 [1613]: 299) narra una batalla ritual de asalto a Saqsaywaman que habría tenido lugar ante el propio Pachacútec en la cual su nieto Huayna Capac al frente de “*sus cincuenta mil hombres, todos armados de oro y plata*” habrían combatido “*a manera de comedias*”, hasta vencer “*a los que estauan fortalecidos en Sacssaguaman, y entrando a la fortaleza, saca a todos... .. y las cabezas cortadas, que estauan para esse efecto hechas, les unta con sangre de llamas y pone en las lancas*”.

El ritual del *tinku* recordaba el simbolismo del sacrificio humano sangriento que renueva la tierra y propicia el éxito de las cosechas. En el caso de Saqsaywaman aporta una explicación funcional a la construcción de murallas con finalidades ceremoniales (Molinié 1988). La referencia de Pachacuti Yamqui al uso de las cabezas cortadas en Saqsaywaman enlaza con la larga discusión a las mismas en la historiografía Nazca (Divale 1973; Proulx 1971; Kellner 2001: 90).

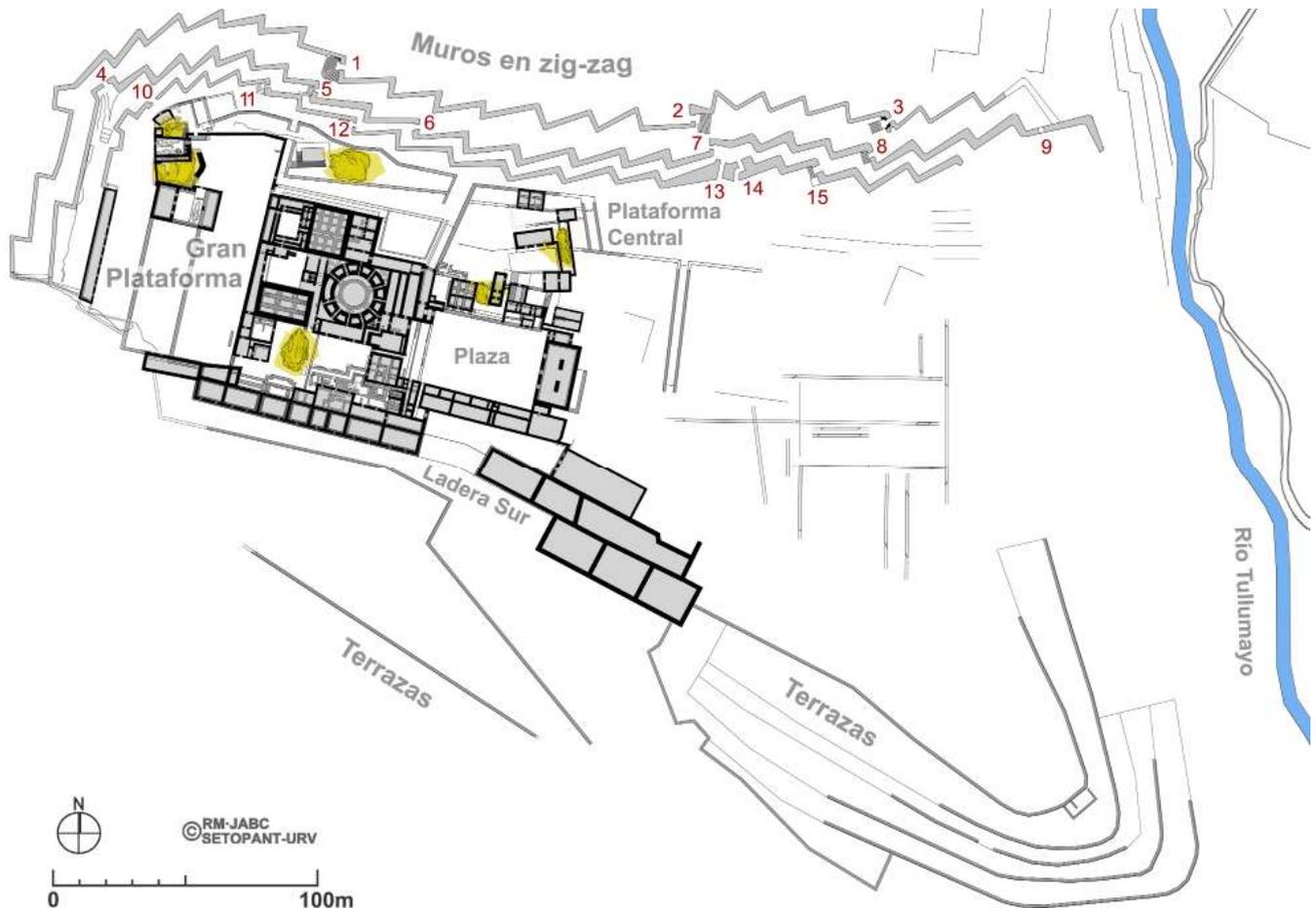
En realidad, la oposición entre “ceremonial” y “militar” es una falsa dicotomía que el propio ejemplo de Saqsaywaman ayuda a resolver: el conjunto servía de almacén de pertrechos de guerra, por lo que en algún modo tenía funciones militares. Sin embargo no era una fortaleza porque nunca tuvo

una guarnición militar profesionalizada y nunca estuvo pensada para resistir un asedio. De hecho, los asedios prolongados fueron pocos durante la expansión bélica de los inkas: Cayambis, Huamanga, Chichas, tal vez Cerro Baúl y el conocido episodio de la conquista de valle de Cañete que duró cuatro años (Arkush y Stanish 2005: nota 13).

Las terrazas y muros perimetrales de la colina

Saqsaywaman nos aparece hoy en día como una colina completamente transformada por la acción humana. Sin embargo, antes de ser ocupada por terrazas y construcciones presentaba un aspecto muy diferente. Era una cresta rocosa irregular que dominaba la cabecera del valle (Kalafatovich 1970). Las grandes rocas que todavía hoy emergen entre los restos arqueológicos son testimonio de ello. Antes de asentar los cimientos de los edificios fue necesario construir terrazas y muros destinados a estabilizar las pendientes del cerro y regularizar la superficie horizontal de su cumbre con un aporte masivo de tierras.

Debemos citar en primer lugar los celebres muros megalíticos en forma de zigzag que forman los límites de la colina hacia el norte y hacia el este. Dibujan tres líneas escalonadas con 24, 25 y 23 dientes de sierra respectivamente. Su construcción y puesta en obra ha sido objeto de estudios (Lee 1986). Gracias a ellos sabemos que no llegaron a ser completados y que se hallaban todavía en



construcción a la llegada de los españoles (Protzen 1987-89: 180). Los tres muros presentan una sección similar: su parte inferior (1-2 m.) funcionaba como muro de contención mientras que el resto de su alzado era un grueso muro exento que sobrepasa en ocasiones los 2 m. de espesor. Tres caminos diferentes atravesaban los muros. Sin embargo, fueron construidas quince puertas, muchas más de las necesarias para permitir su paso (fig. 75). Garcilaso cita los nombres de algunas de ellas y recuerda que cada puerta se cerraba con un bloque levadizo (*Comentarios Reales*, 2004: 485).

Hemos citado ya el descubrimiento en la Calle Suecia del basamento de una puerta asociada con varios muros de contención en zigzag similar a los de Saqsaywaman (Farrington 2010: 93). Estas puertas estaban cubiertas con grandes dinteles monolíticos proporcionados a la dimensión de los bloques utilizados en la construcción de los muros. Es el mismo sistema constructivo que encontramos en la gran puerta de la “muralla” de Pisac, en el acceso monumental al recinto alto de Machu Picchu y en la entrada a la parte alta del conjunto sacro de Ollantaytambo. En los tres casos, han sido descritas como puertas defensivas (Kaufmann y Kaufmann 2006). Sin embargo, forman parte de recintos que no estaban completamente cerrados, por lo que deberíamos pensar que servían para fijar límites monumentales a espacios y territorios sacralizados.

Las quince puertas de Saqsaywaman nos permiten intuir que su construcción respondió a una finalidad más compleja que el simple acceso a la cumbre del cerro o las consideraciones defensivas que ya hemos referido (Arkush y Stanish 2005). Considerando la forma en zigzag de los muros, se ha propuesto su interpretación ceremonial en relación con la divinidad del rayo, Illapa (Silva González 2007), aunque Garcilaso de la Vega, impulsado por sus motivaciones familiares, lo hubiese sustituido por un arco iris (Mazzotti 1996: 182).

En realidad, la complejidad del sistema de pasillos que define los muros en zigzag nos permite suponer un simbolismo religioso múltiple. La disposición alterna de las puertas debía funcionar como un filtro simbólico de acceso a la ciudadela, en función de rituales que sobrepasaban la mera batalla ritual o *tinku* que cita Pachacuti Yamqui. Los datos arqueológicos por sí solos no nos permiten conocer el desarrollo de estos rituales. Existen, sin embargo, algunos paralelos que pueden sugerir el posible uso ceremonial de los recorridos en zigzag. En particular, el que describe Garcilaso de la Vega (*Comentarios* 2004 [1609]: 134) en el interior de la gran kallanca del santuario de Viracocha en Raqchi. Tanto el edificio (Gasparini y Margolies 1977: 243) como el recorrido ceremonial (Id.: 250-51) han sido interpretados con los datos procedentes de las excavaciones arqueológicas. A pesar de las



Figura 76: En esta página, foto aérea de la zona de Saqsaywaman con la superposición de los restos arqueológicos

Figura 75: En la página anterior, planta general de los restos arqueológicos con las principales denominaciones utilizadas en el texto (Dibujo SETOPANT-URV).

dificultades que genera la descripción de Garcilaso, sabemos que las ceremonias que allí se realizaban en honor del gran creador (Sillar 2002: 221-246) incluían un recorrido en zigzag atravesando alternativamente las ocho puertas abiertas en el muro central del edificio.

En Saqsaywaman, los muros en zigzag se prolongan en sus extremos mediante sendos sistemas de terrazas que abrazan completamente el perímetro de la colina. Coincidiendo con la descripción de Garcilaso, el resultado es una gran meseta rodeada por laderas construidas. No conocemos las etapas cronológicas de su realización, sin embargo, sabemos que al menos una parte de sus muros está asociado con niveles de cronología killke (Rowe 1944). Las terrazas de la pendiente, actualmente cubiertas por tierra y vegetación, descienden hasta enlazar con los barrios más altos del antiguo Cusco y comunican con las calles que ascendían hasta alcanzar la zona de la iglesia de San Cristóbal, también denominada Qolqampata.

Las grandes unidades constructivas del Sector de Muyucmarca y las rocas sagradas (wakas)

La colina rodeada completamente de terrazas era visible desde todo el valle como un zócalo escalonado coronado por los edificios levantados en su cumbre. Su sector occidental ha sido completamente excavado en los últimos 70 años.

Los vestigios dibujan un tejido de construcciones distribuidas sobre dos plataformas sostenidas por muros de contención que rodean una gran Plaza Ceremonial.

La Plataforma Central (figura 75) es designada con la letra “A” en la figura 78. Sirvió para construir cinco edificios independientes asociados con dos rocas que afloraban en esta parte de la colina. La Gran Plataforma (figura 75) es designada con la letra “B” en la figura 78. Es de mayores dimensiones y albergó un sólo edificio unitario del que se conservan sus cimientos (Edificio de los Torreones). Éstos, dibujan tres cuerpos compactos, uno de ellos circular, que probablemente corresponden a los “torreones” citados por Garcilaso de la Vega (1985 [1609]: 485-488).

Valcárcel (1934) identifica el torreón de Sallajmarca, citado por Garcilaso, con el recinto rectangular que cierra la Plaza Ceremonial (1 en figura 78). Lo hizo porque aún no se había excavado todo el conjunto. Pensamos que el texto de Garcilaso “sugiere” que los tres torreones formaban parte de una construcción unitaria, lo que excluiría la propuesta de Valcárcel.

En torno a estos edificios se abrían tres plazas. La mayor de ellas fue una plaza rectangular situada entre ambas plataformas (Plaza Ceremonial, fig. 78). Además, se construyó una plaza rodeada de edificios (Cancha Sur) delante del Edificio de los

“Tres muros, uno delante de otro, como va subiendo el cerro, tendrá cada muro mas de dozientas braças de largo. Van hechos en forma de media luna, porqué van a cerrar y juntarse con el otro muro pulido, que está a la parte de la ciudad”

Garcilaso de la Vega, *Comentarios Reales*, 2004 [1609]: 483

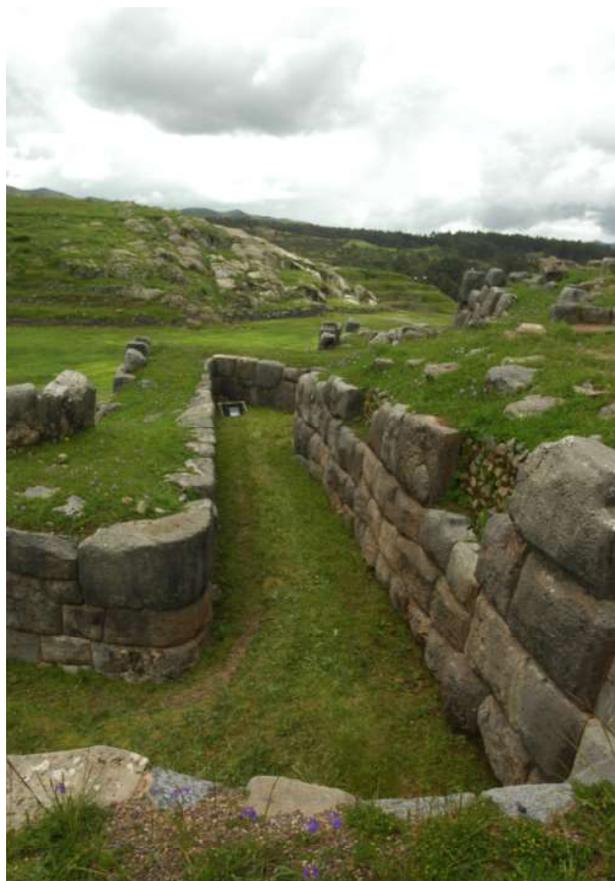


Figura 77: Pasos de circulación entre los muros de Saqsaywaman (SETOPANT.URV)

Torreones. Finalmente a espaldas de los muros en zigzag se delimitó una plaza de planta romboidal destinada probablemente a albergar unos jardines sacros (**Plaza Romboidal**). Para crear el espacio de la Plaza Ceremonial y de la Cancha Sur fue necesario construir dos cuerpos de edificación apoyados en las terrazas escalonadas que descendían por la Ladera Sur de la colina (“Ladera Sur” en figura 78). Las tres plazas estaban comunicadas por pasillos y corredores que sirvieron para organizar las circulaciones entre las plataformas y los edificios construidos sobre la colina.

Los muros que delimitan las dos plataformas, la Plaza Ceremonial y la Cancha Sur fueron construidos integrando cinco grandes rocas que afloraban en la superficie de la colina (R-1 a R-5 en fig. 78). Las cinco fueron trabajadas y sirvieron de soporte a pequeñas construcciones organizadas en torno a patios descubiertos. Estas circunstancias sugieren que en algún modo fueron percibidas como lugares sacros en la topografía de la colina (wakas).

Las rocas R-1 y R-2 están situadas a

espaldas de los muros en zigzag. Son bloques de gran desarrollo vertical y por ello, los edificios construidos en su entorno fueron organizados en dos niveles superpuestos. La roca R-3 se sitúa en el interior de la Plataforma Central (Plataf.A, fig. 78). Es también de desarrollo vertical y cuenta con numerosos restos de edificios adosados. En cambio, la roca R-4, también situada en el interior de la Plataforma Central, es una roca plana que aflora en el sector más elevado de la Plataforma.

La roca R-5 se sitúa en el extremo sur de la Gran Plataforma (Plataf.B) y se alza varios metros respecto a los edificios de su entorno. Presenta signos de haber sido trabajada y conserva restos de los muros que se adosaron a sus paredes verticales. Aunque es difícil reconstruir la forma que tenía el conjunto, los datos permiten intuir que estuvo rodeada construcciones y que funcionaba como una plataforma elevada situada en un punto estratégico de la colina. Carecemos de indicios seguros para ubicar la escalera que permitía acceder al espacio superior.

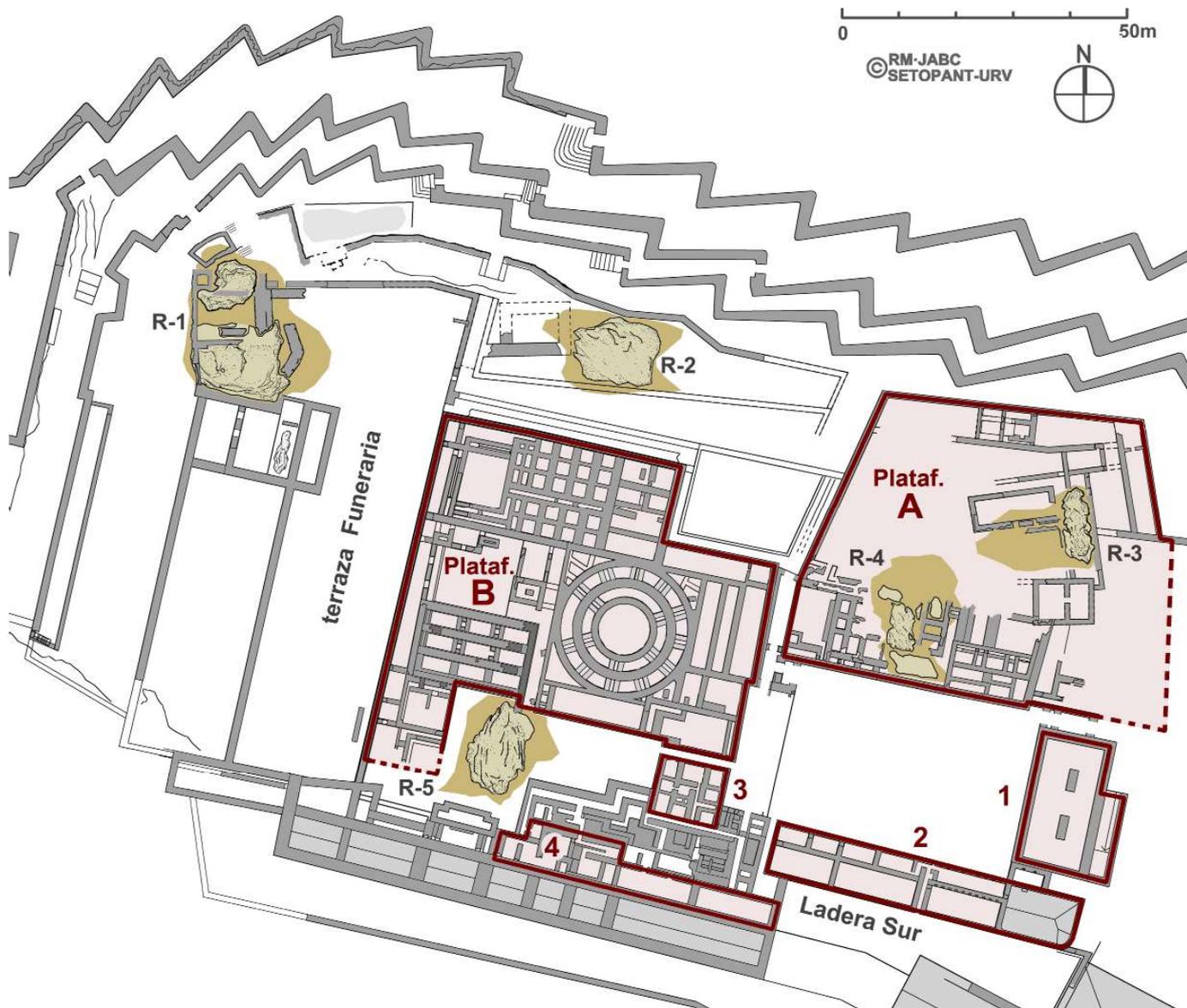


Figura 78: Planta general del sector central de Saqsaywaman (SETOPANT.URV)

Wakas y Plataformas

La posición de las cinco rocas condicionó el trazado de las terrazas, de los edificios y de las plazas del conjunto construido. Como hemos observado, en el caso de las rocas R-1, R-3 y R-5, su gran desarrollo vertical hizo que las estructuras adosadas fuesen ganando altura hasta formar una construcción con varios pisos superpuestos. La mayor o menor importancia de la waka determinaba las construcciones que fueron adosadas a la roca y los espacios generados para el desarrollo de las actividades religiosas (Meddens 1997; Staller 2008). Al igual que los grandes apus que dominan el horizonte lejano o los rasgos del paisaje que coinciden con la orientación de los eventos cíclicos del firmamento (Urton 1981; Ziolkowski y Sadowski 1989; Gullberg 2009), las rocas podían ser percibidas como manifestaciones sobrenaturales. De hecho, en los yacimientos inkas son frecuentes los bloques rocosos que han sido respetados en el trazado de muros y terrazas, sin que podamos atribuir una explicación funcional a dicha circunstancia (Van de

Guchte 1990). Con más razón, en la construcción de Saqsaywaman se debió observar una respetuosa atención a las rocas singulares y su relación con los apus del paisaje lejano. La forma, posición y dimensiones de cinco de ellas condicionó la disposición de las grandes plataformas destinadas a sostener los edificios del conjunto arquitectónico.

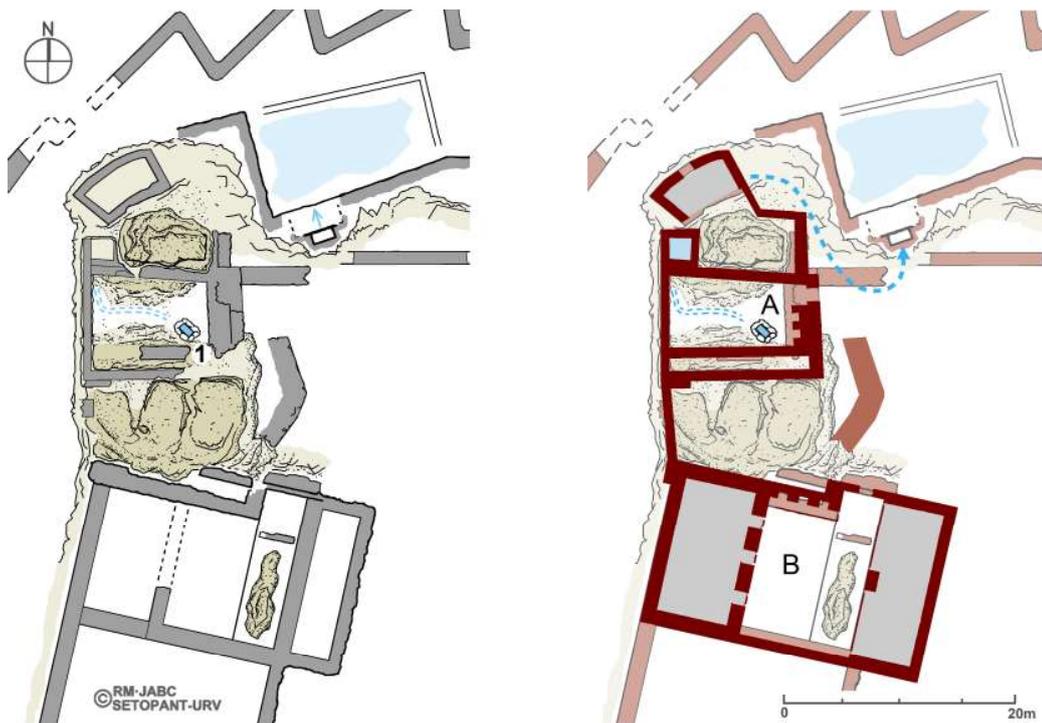
Construcciones en la Plataforma Central (A)

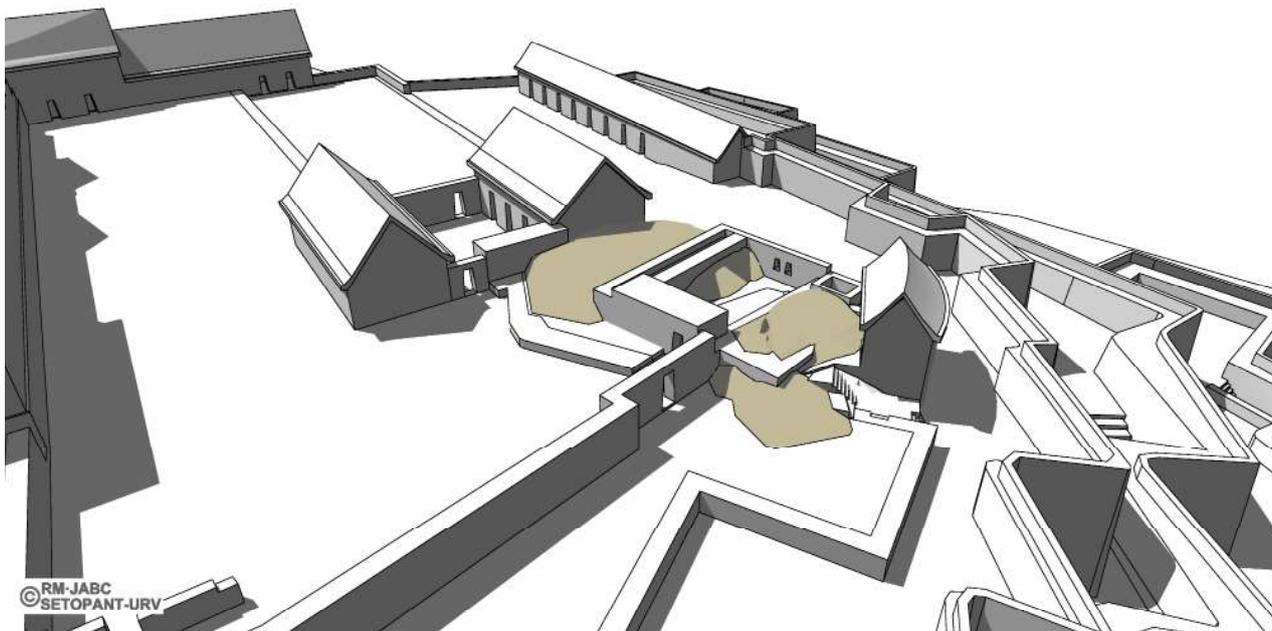
La zona rocosa (Rocas R-3 y R-4) que aflora irregularmente en el centro de la colina fue rodeada por muros de contención para transformarla en una extensa plataforma con la forma de un trapecio irregular (Plataf.A en fig. 78). En su interior se construyeron cinco edificios destinados, en parte, a usos religiosos y representativos. El espacio libre entre los edificios fue regularizado y destinado a actividades artesanales de producción de objetos de prestigio, cuyos restos han aparecido en las últimas excavaciones (2011).

Los vestigios descubiertos forman un tejido complejo de muros y cimentaciones con diferentes

Figura 79: Conjunto ritual desarrollado en torno a la primera de las grandes rocas (Dibujos SETOPANT-URV: Foto Mar/Beltrán-Caballero)

La primera de las rocas trabajadas (R-1 en fig. 78) se sitúa en el extremo oeste de la colina, a espaldas de los muros en zigzag. Los restos conservados y las improntas labradas en la roca dibujan la planta de un conjunto de habitaciones adosadas a la roca, que dan forma a dos patios cerrados (abajo, con los restos arqueológicos y su restitución). La calidad de la mampostería empleada en la construcción, los enterramientos descubiertos en sus inmediaciones (Paredes 2007: 243) y la presencia de una fuente en el interior de uno de los patios (abajo "A") permite atribuir una función religiosa y ceremonial a este conjunto arquitectónico (Van de Guchte 1999; Staller 2008). La fuente se sitúa junto a una profunda hendidura en la roca (Abajo "1"), que daba acceso a un sistema cárstico subterráneo que se extiende por debajo de las construcciones Inkas. La hendidura fue transformada en una galería y sus paredes revestidas por muros de fina mampostería regular. Es bien conocida la importancia que juegan las cuevas y pasajes subterráneos (*chinkanas*) en los mitos andinos del origen, común con otras culturas americanas como la mexicana (Limón Olvera 1990). En nuestro caso, su asociación con una fuente de agua refuerza el valor religioso de este conjunto (Sherbondy 1995).





orientaciones. La destrucción que ha sufrido el conjunto nos impide conocer con detalle la forma que tenían los edificios. Con todo, la roca de la colina ha conservado numerosas improntas de las partes desaparecidas. Si completamos hipotéticamente el conjunto, se dibuja la imagen de cinco edificios independientes relacionados por patios descubiertos que se adaptaban a los desniveles del terreno como muros de contención. Si tenemos en cuenta la complejidad de los espacios que fueron construidos en torno a las rocas, la circulación en varios niveles y la alta calidad de la construcción, es posible suponer que el conjunto, al menos en parte, tuvo un uso ceremonial (Van de Guchte 1990).

A partir de las descripciones de las crónicas y por analogía con otras wakas mejor conservadas, podemos suponer que los espacios construidos junto a las rocas servían para las normales funciones religiosas de este tipo de construcciones: mantenimiento y atención a la vida cotidiana de la waka, ceremonias de consulta y adivinación, custodia de fardos funerarios, depósito de objetos votivos y espacios destinados al alojamiento del personal adscrito a la waka. En los espacios descubiertos las excavaciones han descubierto restos de actividades artesanas de producción.

Las construcciones que se alineaban frente a la fachada de la Plaza Ceremonial (Edificios 2, 3, 4 y 5 en figura 80). Fueron levantados sobre el muro de contención rectilíneo que forma la fachada norte de la plaza. Su construcción permitió regularizar el frente rocoso completando con tierra aquellas zonas donde la roca descendía formando una hendidura natural. El resultado fue una terraza continua

sobre la que se alzó la fachada de cuatro edificios. Por sus características arquitectónicas (pequeñas dimensiones y grandes muros de cimentación) debían configurar una imagen monumental y representativa hacia la plaza. Para su reconstrucción arquitectónica contamos con las maquetas inkas de piedra conservadas en el Museo del Cusco (figura 80). Existe una maqueta en particular que presenta la imagen de tres torres yuxtapuestas sobre un sólo zócalo que sirve de referencia en la reconstrucción de este conjunto arquitectónico. Pudieron alojar objetos de prestigio religioso y por tanto político, que habrían sido exhibidos en ocasión de las fiestas y celebraciones que tenían lugar en la plaza. Sabemos que entre estos se contaban los ídolos que pertenecieron a pueblos conquistados, algunos objetos excepcionales que expresaban un carácter sobrenatural, fardos funerarios de personajes relevantes, etc.

La Gran Plataforma y el Edificio de los “Torreones”

Para construir la Gran Plataforma (Plataf. B en fig. 78) y poder mantener su horizontalidad fue necesario rellenar con tierra las irregularidades del substrato rocoso y construir un gran muro de contención de cuatro metros de altura realizado con un paramento poligonal de bloques calizos.

Sobre esta Gran Plataforma, las excavaciones han descubierto un tejido complejo de muros inkas que corresponden a un edificio unitario que se alzaba sobre ella. Aunque sólo se han conservado los cimientos del edificio y una parte importante del sistema hidráulico, como hemos observado ya,

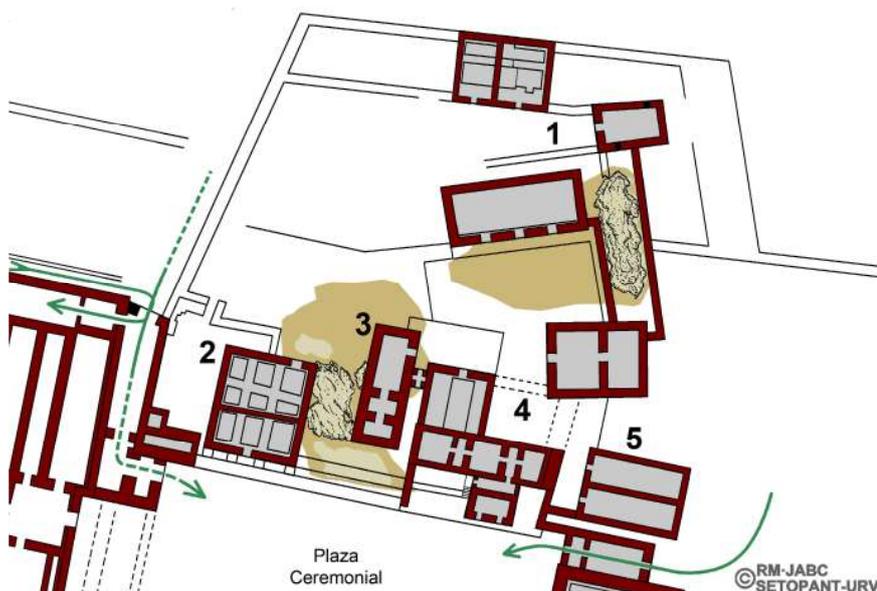
gracias a las descripciones de Garcilaso es posible identificarlo con el “Edificio de los Torreones” que citan los cronistas y proponer su reconstrucción hipotética.

Si examinamos los cimientos conservados del edificio, en primer lugar, podemos distinguir una serie de muros de gran anchura (1,5 m.) construidos sobre potentes cimentaciones que sirvieron para dibujar las líneas principales de los cuerpos que formaban el edificio. Son los muros estructurales que permiten distinguir el perímetro de dos formas rectangulares (T-1 y T-2, en figura 81) y una forma circular (T-3). Creemos que estos tres cuerpos son los cimientos de los famosos torreones.

En segundo lugar tenemos una serie de muros secundarios de menor grosor (circa 0.8 m) que, en general, carecen de una cimentación diferenciada del propio muro. Desde el punto de vista arqueológico se adosan a los muros estructurales y fueron realizados en una segunda

etapa del proceso constructivo. Son de poca longitud (en torno a los 2-3 metros) y sirvieron para completar la distribución de las habitaciones interiores.

La cimentación del torreón T-1 se identifica con claridad en la zona norte de la Gran Plataforma: dibuja una parrilla formada por pequeñas habitaciones cuadradas organizadas simétricamente en torno a un pasillo central. El torreón está asociado con un patio cuadrado (Pat-1) desde donde se accedía al pasillo de distribución, y a partir de este a las cámaras interiores. Se dibuja así un sistema cerrado y fácilmente controlable, con un sólo acceso central, que encaja bien con las noticias coloniales de la presencia de almacenes en Saqsaywaman. Sancho de la Hoz, en la *Relación de la Conquista* (1962 [1534]: 91) hace referencia al almacenamiento “*de armas, porras, lanzas, arcos, flechas, hachas, rodelas, jubones fuertes acojinados de algodón, y otras armas de diversas maneras, y vestidos para los soldados*”. todos objetos cuya



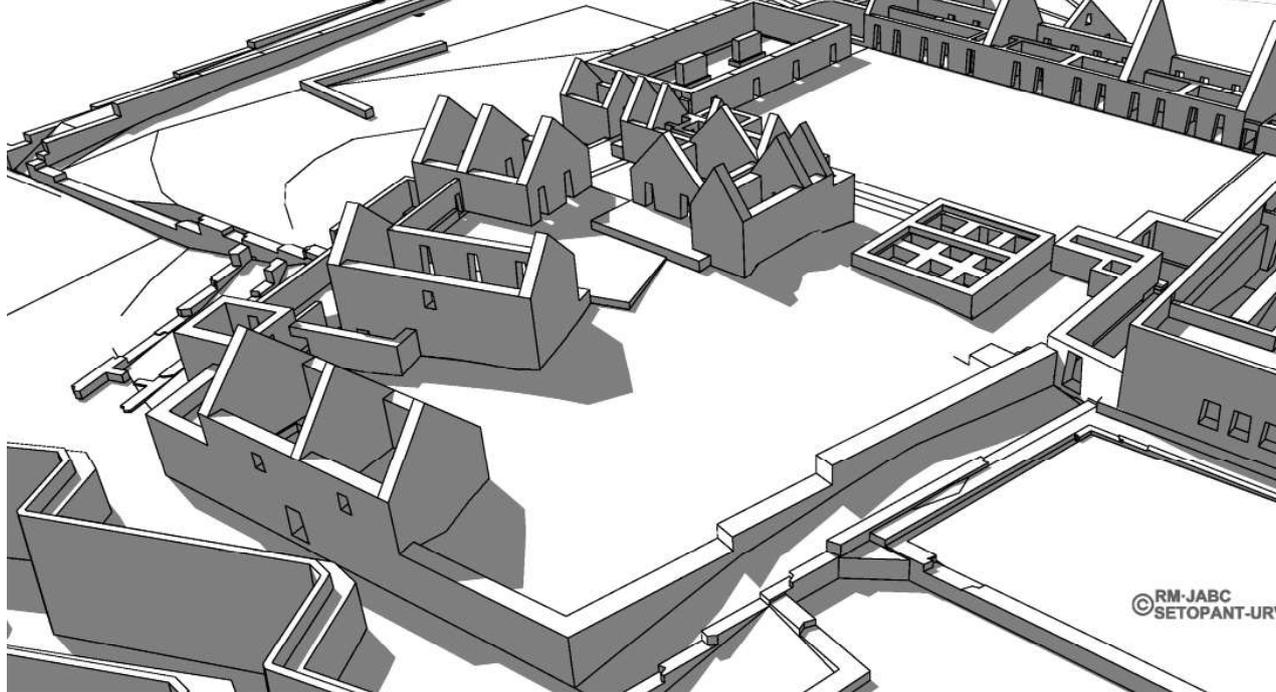


Figura 80: Los edificios de la plataforma A (Dibujos SETOPANT-URV)

Estado actual de los restos con las dos grandes rocas (R-3 y R-4, pag. anterior) y restitución hipotética de los cinco edificios (en esta página).

El edificio número 2 se construyó sobre la superficie rocosa que aflora en el centro de la Plataforma A (Roca R-3). Sólo se ha conservado una parte de sus cimentaciones (izquierda). Dada la forma cuadrada de su planta, podemos imaginar su alzado como una torre (arriba), similar a las representadas en las maquetas inka del museo arqueológico del Cusco (Agurto 1987: 274, 275 y 281). Estas están dotadas de una importante puerta monumental, disponían además de un piso superior con ventanas y cubierta plana con un gran alero.

gestión se aleja de las condiciones que imponía el almacenaje de productos alimenticios. El Patio 1, con sus dependencias alargadas, sería el espacio complementario idóneo para la manipulación de los bienes almacenados en las cámaras cuadradas.

Los cimientos del segundo “torreón” (T-2 en fig. 81) se reconocen en el extremo oeste de la Gran Plataforma, junto a la roca-waka R-5. Están formados por cuatro muros estructurales paralelos. Se han conservado *in situ* algunos bloques de la primera hilada de sus paredes. Debía tratarse de un edificio de gran calidad constructiva a juzgar por el acabado de los bloques escuadrados de andesita. Presentan sus caras vistas pulidas y constituyen la única documentación disponible para imaginar los alzados del edificio.

Disponemos además de varios muros secundarios, perpendiculares a los muros estructurales, que sugieren la división del interior en pequeñas habitaciones similares a las que hemos reconstruido en el torreón T-1. Teniendo en cuenta todo ello, podemos restituir la planta baja del edificio (figura 81, abajo) como un sistema de pequeñas habitaciones interconectadas y accesibles desde el exterior a través de una sola puerta. Nuevamente, nos encontramos con una configuración arquitectónica idónea para su utilización como espacio de almacenamiento de objetos y bienes.

El tercer “torreón” es el célebre edificio circular identificado por las fuentes escritas (Torr-3). Está formado por tres muros estructurales, circulares concéntricos, que enlazan con los

cimientos de los dos torreones rectangulares. Es la prueba arqueológica de que los tres torreones formaban parte de una construcción unitaria que se extendía ocupando toda la plataforma.

Para reconstruir el Torreón Circular contamos con una serie de muros secundarios perpendiculares a los muros principales. Están asociados en parejas y flanquean los restos de 4 pequeños conductos de agua que nacen del espacio central y que se dirigen hacia el exterior del edificio. Dado que el mantenimiento de los canales debía exigir el acceso a los mismos para su limpieza o reparación, tenemos que suponer que su posición corresponde a los pasillos de circulación en el interior del edificio desaparecido. Si restituimos estos pasillos, vemos que la planta baja del Torreón Circular se convierte en un pequeño laberinto formado por espacios curvos y pasillos rectos que conducía al centro del torreón mediante varios recorridos alternativos (figura 81, abajo).

Los conductos hidráulicos han sido considerados como una prueba de que el espacio central era un reservorio de agua (Valcarcel 1934) y que debería corresponder a la fuente que cita Garcilaso en el Edificio de los Torreones: “había una fuente de mucha y muy buena agua, traída de lejos, por debajo de tierra” (Comentarios Reales, 2004 [1609]: 485). Estamos de acuerdo con la ubicación de la fuente en el centro del torreón circular. Sin embargo, los restos encontrados hacen bastante improbable la interpretación del espacio circular como reservorio: en todo caso, debía tratarse de

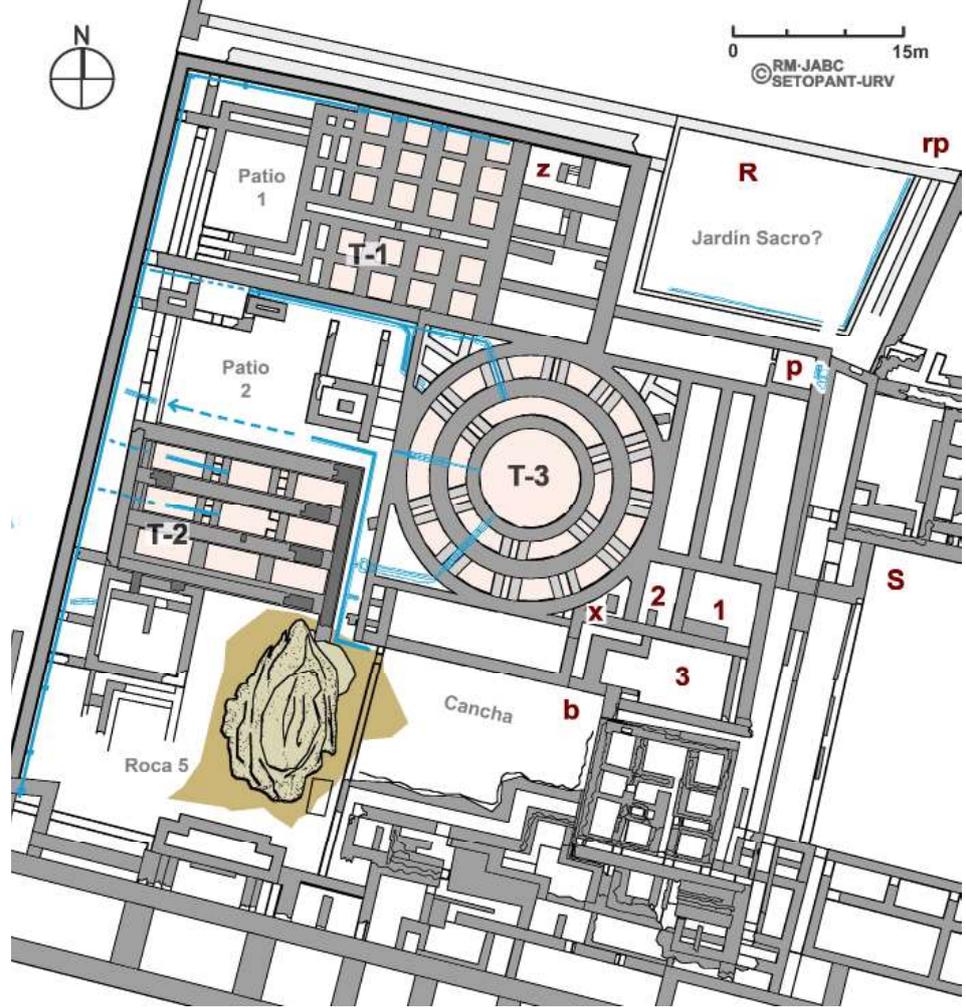
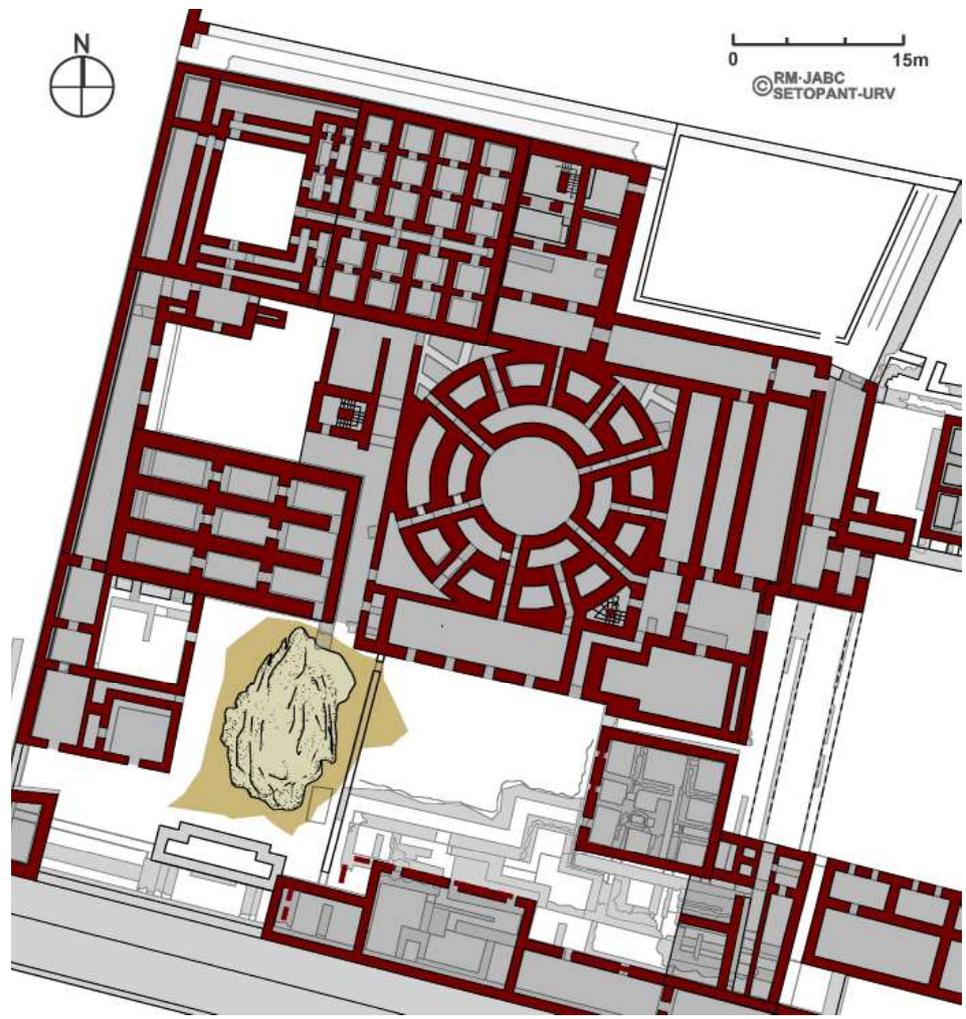


Figura 81: El edificio de los “Torreones”
(Dibujo SETOPANT-URV)

Sobre la Gran Plataforma (B) levantada en el centro del cerro, las excavaciones han descubierto una red de cimentaciones (arriba) que sostenían un gran edificio. El tamaño de los muros y su planta compleja sugieren una gran construcción con volúmenes de distintas alturas. Probablemente se trata de los célebres 3 “torreones” descritos por Garcilaso. Aunque fueron completamente arrasados, su perímetro se reconoce gracias al trazado de las cimentaciones de mayor grosor. Dos maquetas inkas (abajo) conservadas en el Museo Inka del Cusco podrían ser una representación votiva de esta parte del gran edificio. El torreón central aparece con sus esquinas redondeadas y con las puertas y ventanas del piso superior.

- 1,2 y 3:** Vestíbulo de acceso desde la plaza ceremonial
- rp:** Rampa de acceso desde los muros en zigzag
- p:** Puerta de circulación interior
- x,z:** Restos de escaleras
- b:** Pasillo de acceso a la cancha



“Pasadas aquellas tres cercas, (los muros en zigzag) hay una plaza larga y angosta, donde había tres torreones fuertes, en triángulo prolongado, conforme al sitio. Al principal de ellos que estaba en medio, llamaron Móyoc Marca; quiere decir fortaleza redonda, porque estaba hecho en redondo... ..Al segundo torreón llamaron Páucar Marca, y al tercero Sácllac Marca; ambos eran cuadrados”

(Comentarios Reales 1988 [1609], 485-488)

una lámina de agua de forma circular como las que conocemos en algunos edificios de Machu Picchu, aunque allí son de menor tamaño.

Los canales fueron labrados usando dos bloques de piedra (fig. 82), y colocados debajo de los pavimentos, como dos valvas contrapuestas. El bloque inferior incluye la mitad de la sección del canal. El bloque superior incluye el resto del canal y su tapa. Esta solución constructiva carece de juntas selladas. Por ello solo pudieron servir para evacuar agua por simple gravedad, sin ningún tipo de presión añadida. Después de atravesar una de las paredes estructurales que delimitan el torreón circular, el conducto sale de la pared a 30 cm de altura sobre el suelo. En ese punto, la boca del conducto se convierte en un pequeño orificio de apenas 3 cm de diámetro (ver abajo fig. 82): el conducto alimentaba una pequeña fuente dispuesta en un pasillo del edificio.

Otros cuatro conductos similares procedentes del Torreón Circular vertían en este pasillo, aunque no han conservado el correspondiente bloque con el característico estrechamiento del primer conducto. Estos datos nos permiten suponer la existencia de varias fuentes que se abrían en la pared del pasillo, alimentadas por los canales. Si relacionamos esta interpretación con la información recogida en las crónicas coloniales, es inevitable situar en el centro del espacio circular la fuente ceremonial que cita Garcilaso de la Vega. Para llegar a la fuente, habría sido necesario atravesar el laberinto de espacios circulares de la planta baja del Torreón Circular.

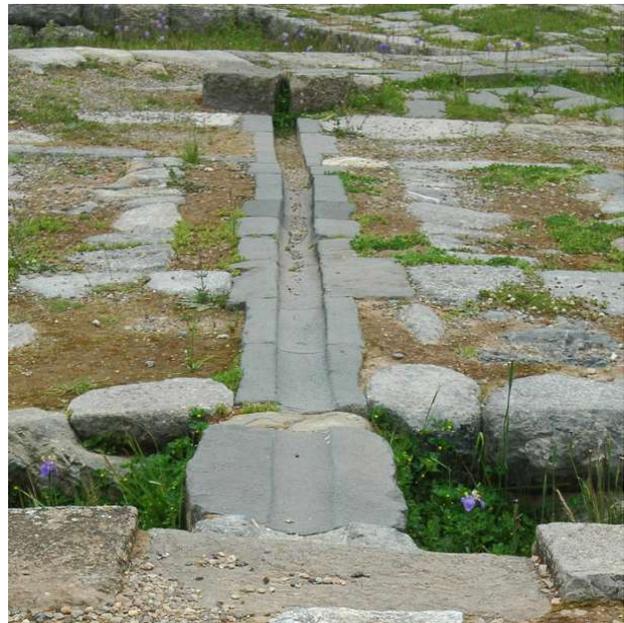
La circulación de líquidos era una

componente fundamental del sistema religioso inka destinado al culto de las wakas. Es bien conocida la asociación del vertido ceremonial de chicha en un *ushnu* con los pequeños conductos que conducían el líquido hasta la tierra (Meddens 1997; Pino Matos 2004; Staller 2008). Por ejemplo, en Chinchero y en Qenqo están excavados en la roca con un trazado zigzagueante. En el conjunto ceremonial de Tipón, situado a pocos kilómetros del Cusco, la circulación del agua es una de las características fundamentales del yacimiento (Kenneth y Wright 2003). La fuente que alimenta el sistema principal de canales incluye un sofisticado sistema de conducciones que primero multiplica las vías de agua para después reagruparlas, en un juego de significado ritual.

La planta baja del Edificio de los Torreones se completa con un conjunto de habitaciones construidas en torno al Torreón Circular para formar las tres fachadas principales del edificio: una hacia la Plaza Ceremonial, otra hacia la Kancha Sur y la tercera hacia los jardines situados en la Plaza Romboidal. Estas habitaciones incluyen vestíbulos y los pasillos de acceso a las diferentes partes del edificio. Es posible determinar su posición gracias a restos conservados de las pavimentaciones. Se ha podido identificar el vestíbulo de acceso al edificio desde la Plaza Ceremonial (1-2-3 fig. 81), el pasillo de acceso a la Kancha Sur y el sistema de comunicaciones verticales. Este último elemento, a pesar de su rareza en el interior de los edificios inkas, está perfectamente definido en Saqsaywaman: se trata de una habitación (“z”, fig. 81) con un pilar central en torno al cual giran los peldaños de la

Figura 82: El sistema de conducciones en la planta baja del torreón central (Fotos Mar/Beltrán-Caballero)

El pequeño estrechamiento del conducto al salir del muro (abajo) corresponde a la posición del caño de una fuente que se abría en la pared.



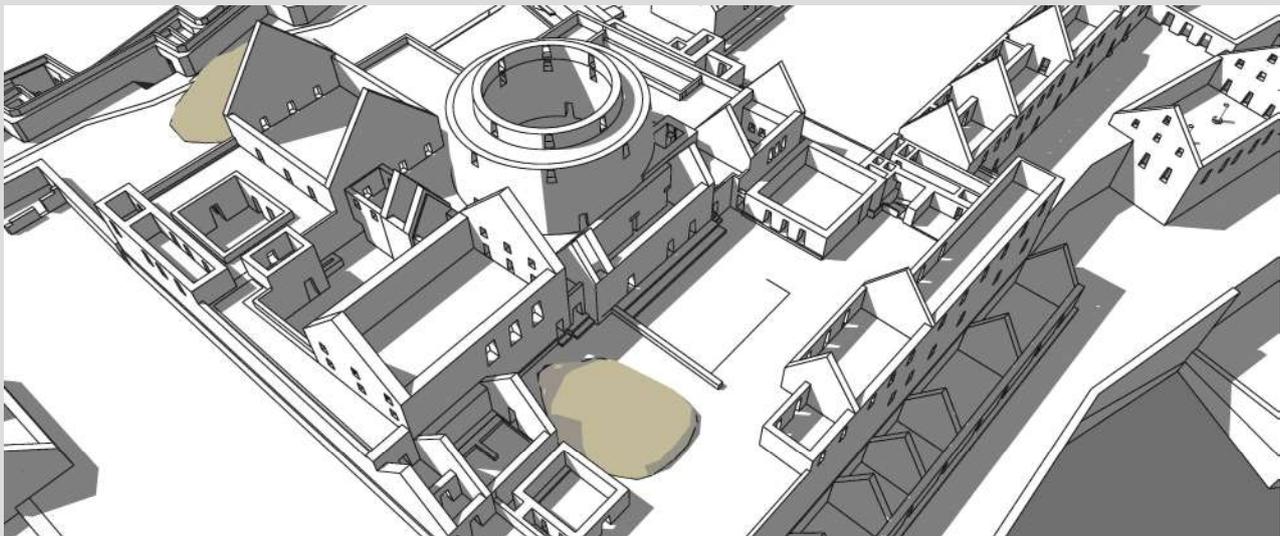
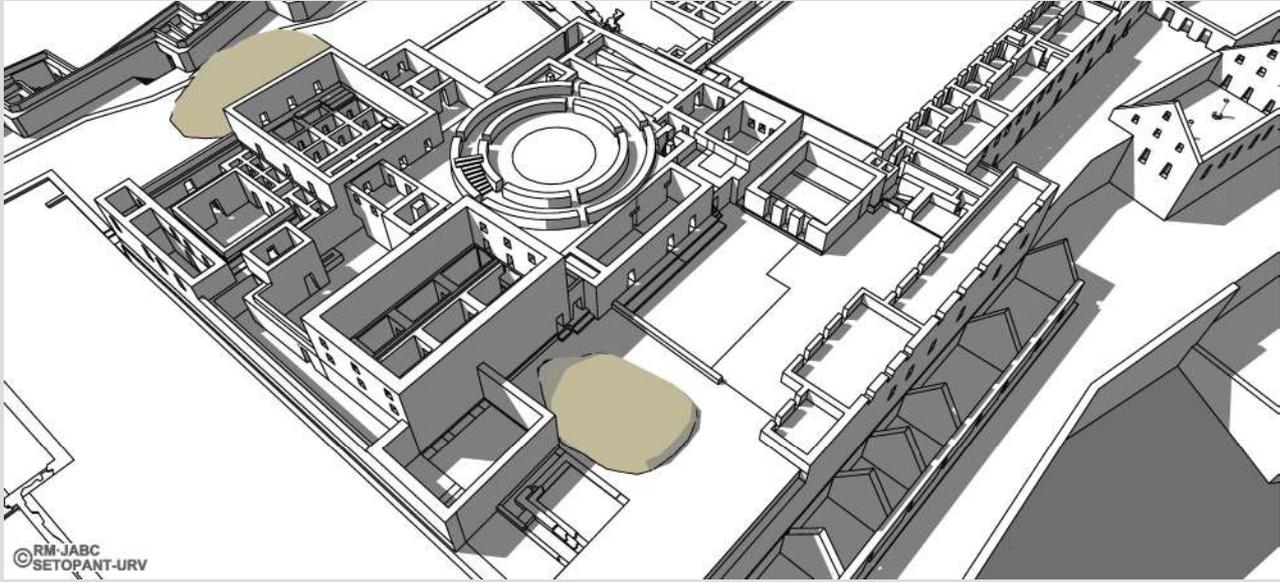


Figura 83: Reconstrucción del conjunto de los Torreones (Dibujo Mar/Beltrán-Caballero)

Los cimientos que se han conservado en lo alto de Saqsaywaman sostenían un gran conjunto compacto destinado a funciones ceremoniales, religiosas, de almacenaje y también de producción de objetos de prestigio. Integraba varios patios, una waka y un jardín ceremonial. Sancho de la Hoz y de Garcilaso de la Vega explican que el edificio contaba con varios cuerpos superpuestos de los que sobresalían tres “torreones”. En la imagen de arriba presentamos la reconstrucción de la planta baja, a partir de la interpretación arqueológica de los cimientos que se han conservado. Se evidencian los muros estructurales que formaban las fachadas de los tres “torreones”. Abajo podemos ver una hipótesis de como pudo ser el conjunto completo (sin las cubiertas de paja) antes de su destrucción.

“hay una fortaleza de tierra y de piedra muy hermosa; con sus ventanas grandes que miran a la ciudad y la hacen parecer más hermosa. Hay dentro de ella muchos aposentos y una torre principal en medio hecha a modo de cubo, con cuatro ó cinco cuerpos, uno encima de otro: los aposentos y estancias de adentro son pequeños”

Sancho de la Hoz, *Relación de la Conquista*, 1962: 89-91

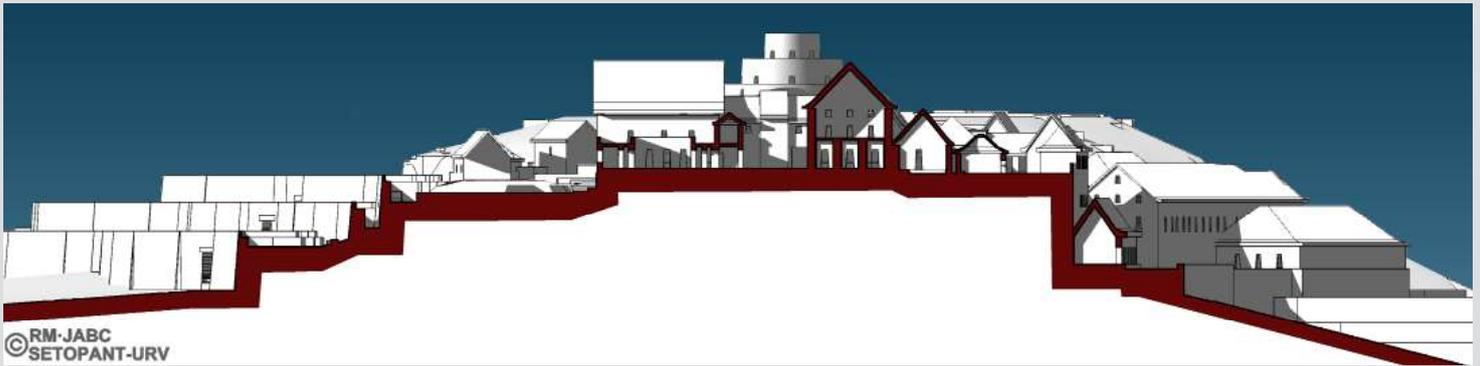


Figura: 85 (arriba): Sección reconstructiva del “edificio de los tres torreones”.

Figura 86 (abajo): Paralelos en la reconstrucción del espacio circular de Muyucmarca.

Para restituir el edificio de Muyucmarca contamos con dos líneas de interpretación: La primera, la torre circular de Azangaro (izq. Bauer 2008: 235, Museo de Denver) que, así como las otras dos conocidas en Awkaypata, sugeriría que el edificio de Saqsaywaman era un único espacio interior de forma circular y gran altura, techado con una cubierta cónica. La segunda, si consideramos la plataforma circular escalonada de Rumiwasi (Cusco) como modelo (dcha.), tendríamos que imaginar un torreón escalonado y con cubiertas planas. El dilema pudo ser solucionado gracias a un cuadro de escuela cusqueña que se encontraba en la catedral del Cusco y que fue descrito por J. de Mesa y T. Gisbert (1962). El lienzo recoge el “Milagroso descendimiento de la Virgen en el Sunturwasi” y dibuja en el extremo superior izquierdo los edificios de Saqsaywaman incluyendo un torreón claramente circular, escalonado y con cubiertas planas. Se trata sin duda de una representación de Muyucmarca antes de su destrucción por los españoles. Esta representación se complementa con las maquetas (fig. 81) de los “tres torreones” conservadas en el Museo Inka del Cusco.



Figura 87: Vista 3D y alzado hipotéticos de los edificios principales de Saqsaywaman y sus muros en zigzag (Dibujo Mar/ Beltrán-Caballero)

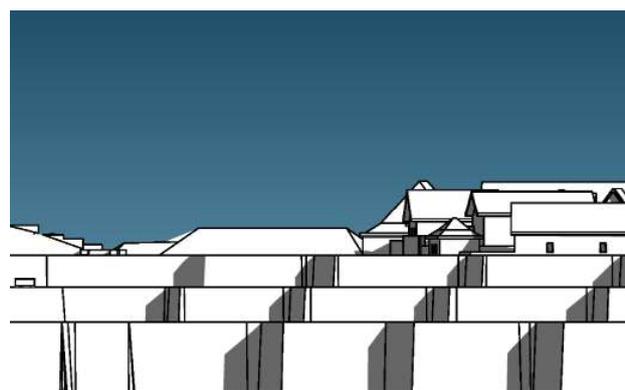
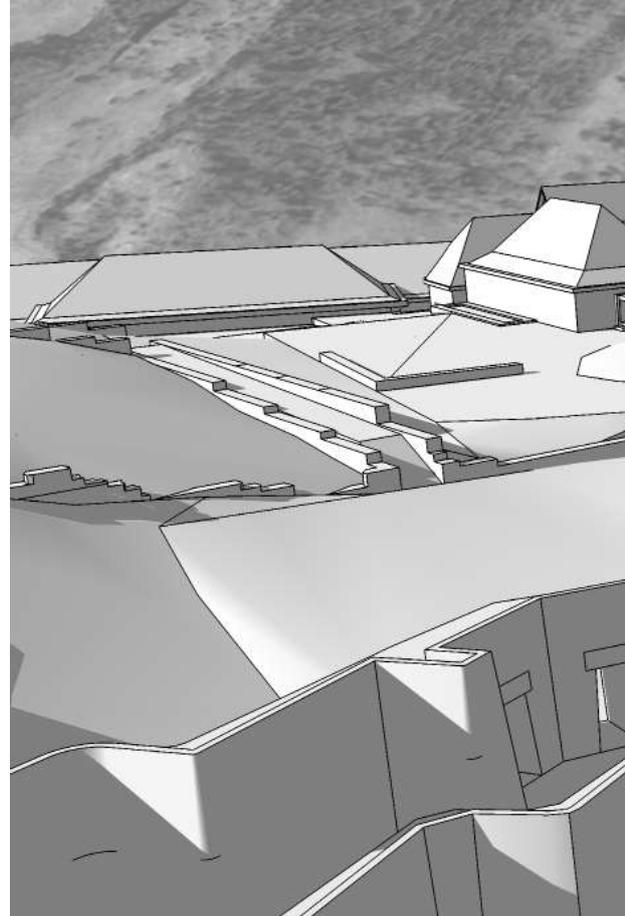
escalera.

En definitiva, la planta baja del Edificio de los Torreones nos aparece como un yuxtaposición compleja de espacios con funciones diferentes. Aparecen bien definidos los espacios de almacenaje, que por su proximidad a los espacios ceremoniales del Torreón Circular, debían estar asociados con la conservación de productos de prestigio. Esta complejidad de funciones y usos implicó la gestión controlada de las circulaciones a través de un sistema de vestíbulos, pasillos controlados y posiblemente tres cajas de escalera para acceder al piso superior.

El piso superior del Edificio de los Torreones

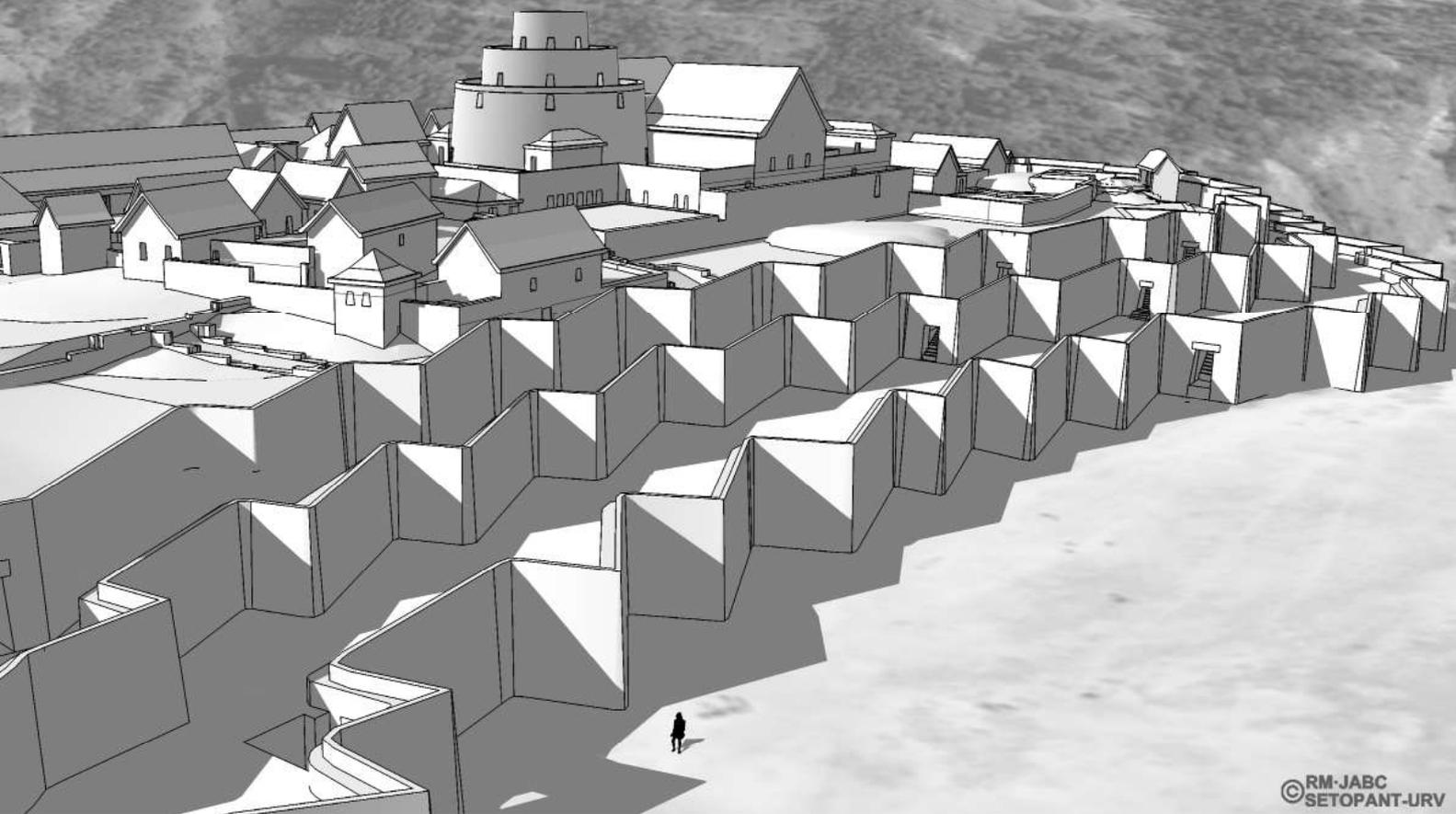
Como comentamos, se ha documentado la presencia de una escalera dentro del Edificio de los Torreones (“z”). Su posición en el interior del edificio parece una excepción en la arquitectura inka (Gasparini y Margolies 1977: 145). En Saqsaywaman es un indicio sólido de la existencia de un piso superior, como lo son también los conductos de evacuación de agua pluvial que se han conservado en distintos puntos del edificio (“b”). Estos datos arqueológicos no son los únicos argumentos disponibles para reconstruir la desaparecida planta superior del Edificio de los Torreones, contamos además con algunos datos recogidos en las fuentes coloniales.

La primera descripción de Saqsaywaman es aportada por Cieza de León (*El Señorío*, 1988: 88): *“había muchos aposentos... unos encima de otros, pequeños, y otros entre suelos, grandes... y debajo de tierra dicen que hay mayores edificios”*. Esta referencia coincide con la descripción de Sancho de la Hoz (*Relación de la Conquista*, 1962: 89-91). Los aposentos pequeños deberían ser las cámaras de la planta baja, mientras que las ventanas grandes se deberían situar en el piso superior. Garcilaso nos transmite una imagen similar de una plaza “larga y angosta” (*Comentarios Reales* 1988 [1609], 485-488), sin duda la Plaza Ceremonial, mientras que los tres torreones deberían ser identificados con los que hemos descrito en las páginas precedentes. El texto añade finalmente que *“debajo de los torreones había labrado, debajo de tierra, otro tanto como encima; pasaban las bóvedas de un torreón a otro, por las cuales se comunicaban los torreones, también como por cima”*. Nuevamente se confirma la existencia de una planta superior de la que sobresalían en altura los tres “torreones”, que eran vistos por los españoles como cuerpos escalonados. Además cita

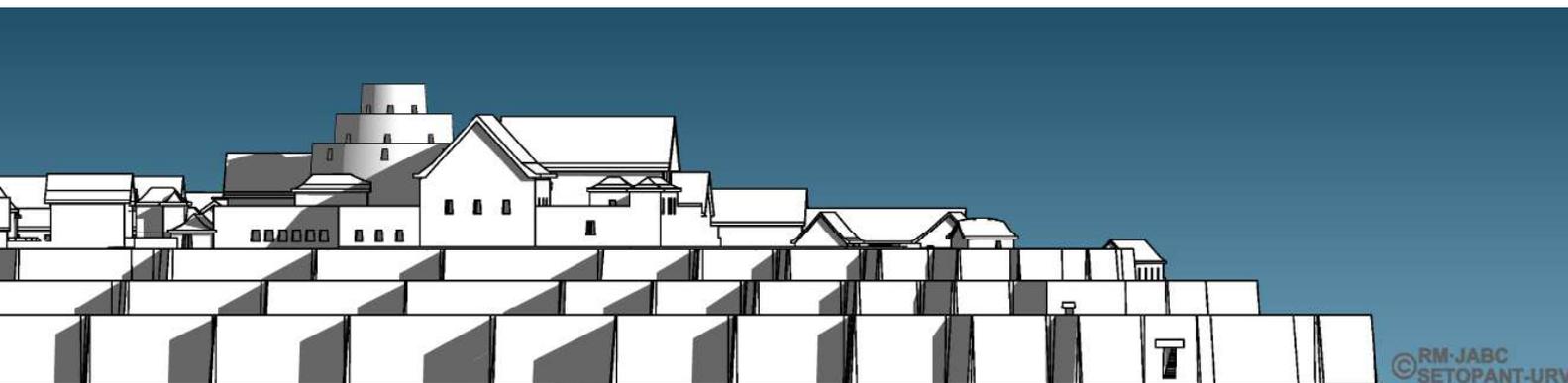


las “bóvedas” que cubrían los techos de esta planta baja (de un torreón a otro), que más adelante son descritas con mayor precisión: *“no supieron hacer bóveda de arco... dejaban para los soterraños unos canecillos de piedra, sobre los cuales echaban, en lugar de vigas, piedras largas, labradas a todas seis haces, muy ajustadas, que alcanzaban de una pared a otra”*. Los “canecillos” eran las ménsulas que sostenían losas monolíticas siguiendo la antigua técnica andina utilizada ya en Chavín de Huantar.

La posición más probable de los “*aposentos grandes*” que cita el cronista es en el piso superior: sobre la malla de pequeñas habitaciones dedicadas a almacenaje. Sus límites deberían coincidir con el perímetro que forman las gruesas cimentaciones estructurales de la planta baja (fig. 83). Es una solución constructiva poco frecuente, pero que cuenta con algunos antecedentes en la arquitectura andina, como el conjunto de Monqhachayoq (“Lugar de las Monjas”) en la gran capital Wari



© RM-JABC
SETOPANT-URV



© RM-JABC
SETOPANT-URV

(Pérez Calderón 1999; Isbell 2001; Id. 2006). El edificio, asociado con usos funerarios, contaba con dos niveles superpuestos de cámaras de reducidas dimensiones (1,5-2 m) cubiertas con losas monolíticas y rodeadas de un grueso muro perimetral (Pérez Calderón 1999: 505). Este muro delimitaba un espacio unitario (12 x 6 m) sobre las cámaras enlosadas. Este mismo modelo estructural lo encontramos ya en época inka, en el denominado “palacio” de Pilco Kaima en la isla del Sol del lago Titicaca (Gasparini y Margolies 1977: 270). La planta baja del edificio esta conformada por una malla de doce pequeñas habitaciones cubiertas con falsas bóvedas por aproximación de hiladas. Sobre ellas se extiende el segundo piso: tres grandes espacios con sus ventanas y accesos independientes.

Para Saqsaywaman, contamos con dos representaciones que confirman esta hipótesis de reconstrucción. Se trata de las pequeñas maquetas del Museo Inka del Cusco que presentamos en

la figura 81. A pesar de su reducido tamaño, se reconocen los tres “torreones”, las puertas en la planta baja y los ventanales en el piso superior.

Si los “torreones” cuadrados presentan dificultades interpretativas, el “torreón” circular es un enigma aún mayor por la complejidad estructural de sus restos. Edificios circulares formados por anillos concéntricos (*concentric ring sites*) son escasos en la arquitectura inka, aunque son más frecuentes de lo que habitualmente se piensa en los territorios de la Sierra Norte del Perú.

Desde la Puna de Junín (Parsons, Hastings y Matos 2000) al Callejón de Huaylas (Herrera 2005), pasando por la excavación de la estructura monumental denominada Construcción Circular Roldán (Terada *et alii*. 1981) o el reciente programa de investigación en el asentamiento de Yayno (Ancash) en la cuenca del río Marañón (Lau 2011: 428), se han descubierto en el último decenio numerosos edificios de planta circular. Los ejemplos

documentados subrayan el carácter público de estos edificios, destinados a ceremonias colectivas y asociados con procesos de ocupación prolongados en el tiempo (Terada 1979).

Garcilaso de la Vega (1960 [1609]: 60-61) describe en el Cusco un “*hermosísimo cubo*” circular cuyo interior estaba ocupado por un espacio de más de quince metros de altura. Estaba situado en la plaza de Awkaypata delante del Amarukancha. Existía un segundo ejemplo junto a la calle del Triunfo, en el costado oriental del Kiswarkancha (Bauer 2008: 237). Podemos aproximarnos a su imagen a partir de dos fuentes iconográficas indirectas. La primera es la lámina 329 del libro de Guamán Poma de Ayala (1980 [1615]: 331) con la representación de los “*Palacios Reales, Casas de los Inka (llamadas Cusimanco)*”. El modelo arquitectónico tiene su reflejo en un edificio circular ilustrado por Squier (1877: 394) en el pueblo de Azángaro en la cuenca del lago Titicaca (fig. 86, izq.). Se ha conservado sólo una fotografía, un grabado y dos acuarelas (McElroy 1986). Como subraya Bauer (2008: 233 ss), el edificio de Azángaro es el mejor paralelo para aproximarnos a los *sunturwasi* de la plaza del Cusco, a lo que nosotros añadimos que también podría ser un referente para el Torreón Circular de Saqsaywaman (Sobre el *Cusimanco* o *Cuyusmanco* ver el capítulo V, Ariadna Baulenas, “El Cusco está de fiesta”).

La interpretación del edificio como un gran espacio interior no explica la función de las tres cimentaciones concéntricas. Existe una línea de interpretación alternativa: que en lugar de un gran espacio interior el edificio circular contase con tres cuerpos escalonados con terrazas planas. En este caso, tendríamos que considerarlo como parte de un sistema de observación astronómica. Tenemos un modelo arquitectónico en las terrazas concéntricas que dan forma a la *sucanca* del conjunto arqueológico de Choquequirao Pukio (fig. 86, dcha.) en las inmediaciones del Cusco (Zecenarro 2001: 246). Se trata de un conjunto de terrazas concéntricas que dibuja un volumen cilíndrico escalonado, asociado con dos bloques de piedra utilizados como gnomon en las mediciones solares.

En la región del Cusco contamos con un ejemplo que se podría relacionar con las cimentaciones de Saqsaywaman: el edificio circular de Runku Raqay (Anglés Vargas 1972: 352-356), situado en un punto estratégico de la quebrada del Pakaymayu, desde donde se controlaba una de las vías de acceso a Machu Picchu. El espacio circular del interior del edificio, habitualmente considerado un patio descubierto, por sus dimensiones habría podido soportar una cubierta de madera y paja. Esta es en definitiva, la problemática que plantea

el edificio circular de Saqsaywaman: saber si fue pensado y construido en función de un gran espacio interior cubierto, de uno descubierto (*kancha* circular), o si por el contrario, sostenía una serie de cuerpos escalonados cubiertos con terrazas planas al aire libre.

En el caso de Muyucmarca este dilema podría ser solucionado gracias a un cuadro de escuela cusqueña (figura 86, centro) que fue descrito por José de Mesa y Teresa Gisbert (1962) en la Catedral del Cusco. El lienzo recoge el “Milagroso descendimiento de la Virgen en el *Sunturwasi*” y dibuja en el extremo superior izquierdo los edificios de Saqsaywaman incluyendo un torreón claramente circular, escalonado y con cubiertas planas. Esto ha sugerido que podría tratarse de una representación de Muyucmarca antes de su destrucción por los españoles. Esta representación se complementa con las maquetas (fig. 81) de los “tres torreones” conservadas en el Museo Inka del Cusco.

Evidentemente, no vamos a solucionar la reconstrucción detallada de todos los edificios de Saqsaywaman. Sin embargo, es posible precisar algunos aspectos de su explicación arquitectónica; en particular, su interpretación como instrumentos de observación. La medición rigurosa del movimiento del sol y de los astros en la línea del horizonte permitía establecer el calendario agrario y determinar las etapas del ciclo ceremonial que organizaba la vida cotidiana de la sociedad inka (Urton 1981). Para ello se procedía a fijar lugares privilegiados de observación para luego construir en puntos significativos del horizonte los marcadores que sirviesen de referencia en las mediciones (Aveni 1981; Zuidema 1981). Sabemos que la plataforma sagrada o *ushnu* de Awkaypata habría servido como punto de observación para medir el paso del sol entre dos pilares llamados *sucanca*, construidos en la línea del horizonte del valle (Zuidema 1981: 320-321; 2007; 2008). En este contexto y en opinión de Zuidema (1981: 323-324), la torre del *Sunturwasi* del Amarukancha habría sido utilizada como indicador o gnomon por su forma esbelta y por acabar en un pináculo vertical.

Los edificios más representativos del Cusco como el Qorikancha habrían sido trazados considerando las alineaciones del sol en el horizonte y en función de determinadas orientaciones astronómicas. Dada la relevancia de las construcciones de Saqsaywaman podemos suponer que la posición del “torreón circular” y la forma de su alzado fueron determinadas por consideraciones astronómicas y por relaciones visuales con las cumbres sagradas del paisaje. Resulta seductor pensar que en algunas noches especiales del calendario, la lámina de agua de una

fuelle circular que habría estado situada en la planta baja de Muyucmarka, pudo servir para reflejar las constelaciones a través de un hueco abierto en la cubierta más alta del edificio.

En los momentos finales del Estado inka, Saqsaywaman albergaba un conjunto complejo de edificios, rodeado por terrazas que abrazaban completamente la colina. En este contexto, los espacios representativos con “grandes ventanas” que cita Sancho de la Hoz, sólo pueden ser imaginados en la planta superior del edificio de los “torreones”. Garcilaso nos recuerda además el uso que se atribuía a estos espacios:

“En aquel torreón se aposentaban los Reyes cuando subían a la fortaleza a recrearse, donde todas las paredes estaban adornadas de oro y plata, con animales y aves y plantas contrahechas al natural y encajadas en ellas, que servían de tapicería. Había asimismo mucha vajilla y todo el demás servicio que hemos dicho que tenían las casas reales” (Garcilaso, *Comentarios Reales*, 1988: 485-488).

Si consideramos estas noticias como algo más que un recuerdo mitificado de la juventud del escritor, deberíamos deducir que el propio Sapa Inka y su “casa real” ocupaba el piso superior del edificio de los “torreones”.

CONCLUSIÓN

La expansión del poder de los inkas a lo largo de los Andes fue una empresa extraordinaria realizada en el transcurso de apenas tres generaciones. Su organización como un gran Estado exigió la creación de una gran capital representativa. Los textos históricos que narran el desarrollo de esta empresa fueron recogidos hace más de 50 años por María Rostworowski en su biografía del príncipe Cusi Yupanqui, el vencedor de los Chancas, quien tomó el nombre de Pachacútec (*Pachacútec Inka Yupanqui*, 1953). A él se atribuye la construcción de numerosos asentamientos y los grandes trabajos realizados en el valle y región del Cusco para asentar la capital.

Saqsaywaman por su posición topográfica concluía el gran proyecto de refundación. La forma de triángulo alargado que delimitan los dos cauces fluviales (Saphi y Tullumayo) determinó las pautas fundamentales para distribuir los principales edificios. Las Casas del Sol construidas en torno al Qorikancha fijaban el inicio de la ciudad en la parte más baja del *Hurin Qusqu*, junto a Pumacchupan, la cola del Puma. La Casa del Sol de Saqsaywaman, formaba la cabeza del Puma y concluía la ciudad en la parte más alta del *Hanan Qusqu*.

La posición de ambos conjuntos sacros, situados en los polos opuestos del tejido urbano,

habría determinado el diseño de la nueva ciudad. En el punto medio entre ambos santuarios, en una zona llana pantanosa, se situó la gran explanada ceremonial a caballo sobre el río Saphi. Los desniveles naturales del terreno fueron solucionados con muros de contención y terrazas que debían incorporar las prominencias rocosas percibidas como manifestaciones sagradas de la naturaleza.

No conocemos la línea precisa que dividía ambas partes del Cusco. Los relatos coloniales que se refieren a la división del espacio de la ciudad están asociados a referencias míticas de los orígenes de la ciudad, y se hace difícil atribuirles el rigor de una distribución administrativa de suelo urbano. En cualquier caso, nos parece importante subrayar que en torno a la gran plaza ceremonial la documentación arqueológica muestra una serie de recintos cuadrangulares que debían estar ocupados por edificación y a los que las fuentes coloniales atribuyen diferentes funciones. Contamos en primer lugar con un recinto muy bien definido en la historiografía (el Hatunkancha) que incluyó varias unidades funcionalmente complementarias (Pumamarca, Acllawasi y varios templos).

La documentación arqueológica recopilada en los últimos 30 años describe la transformación del valle y los rasgos de la nueva ciudad más allá de los límites del río Saphi y del Tullumayo. Si embargo, no nos permite precisar las etapas cronológicas que siguieron las construcciones. Al parecer, comenzaron después de las victorias de Pachacútec y antes de cincuenta años estaban ya concluidas. Es una hazaña sorprendente, ya que en un lapso de tiempo tan corto, se transformó el paisaje y el territorio de esta extensa región.

Se edificó un monumental Centro Ceremonial, nuevas calles y edificios transformaron el viejo asentamiento pre-inka en un núcleo urbano ordenado y densamente urbanizado, rodeado por casi cuarenta asentamientos extendidos por todo el valle y que formaban una entidad urbana dispersa (*sprawn city*) con otros nuevos asentamientos construidos en la región. Se saneó el humedal que ocupaba la base del valle, combinándolo con canales y terrazas agrarias en una intervención unitaria. Una obra extraordinaria que puede ser considerada un paradigma histórico de transformación equilibrada del medio natural.

En realidad, todas estas grandes obras, al igual que el Imperio, fueron comenzadas por Pachacútec, pero concluida por sus sucesores. Con todo, su figura emerge en el panorama histórico de las Américas como el gran estadista que dio forma al gobierno del Tawantinsuyu. Su voluntad y determinación fueron los cimientos sobre los que construyó en nuevo Cusco.



V

EL CUSCO ESTÁ DE FIESTA

LAS GRANDES CELEBRACIONES RITUALES DEL INKANATO EN EL ESPACIO DE LA CIUDAD

Ariadna Baulenas

Seminario de Topografía Antigua, Universidad Rovira i Virgili, Tarragona

Las grandes celebraciones rituales son el espacio en el cual se escenifica el status quo imperante, la representación visual de las jerarquías sociales y la plasmación del ejercicio del poder de la élite dominante. Partiendo de esta premisa, el papel que juega el espacio como escenario de esta demostración de la estructura política es trascendental. La ciudad se transforma con la fiesta estableciéndose una jerarquía espacial que se materializa en espacios públicos de reunión y espacios cuyo acceso es restringido a ciertos personajes. Se confiere a los participantes un sitio que simboliza su lugar en la sociedad y que determina su relación con los otros estamentos sociales en la vida cotidiana. En este artículo pretendemos reflexionar acerca de la importancia del espacio en siete fiestas inkaicas celebradas en el Cuzco, como capital y núcleo articulador del imperio.

LAS FIESTAS INKAICAS

Inti Raymi

Esta era la fiesta relacionada con el solsticio de invierno en el hemisferio sur, si bien su duración la ubicaba entre finales de mayo y finales de junio. Empezaba en el Qorikancha (templo principal del Cusco y del Tawantinsuyu) con sacrificios de llamas en torno a los ídolos del Sol y el Trueno pronunciando oraciones en las que se solicitaba la prosperidad del imperio (Molina, 2008[1529-1585]: 31). A partir de entonces y durante un mes se combinaban los sacrificios en el Qorikancha con un peregrinaje de los ministros religiosos hasta el lugar de salida del sol en Vilcanota. El Inka y los Inkas de sangre real se trasladaban a Mantucalla (o Manturcalla), donde bebían, bailaban y “se holgaban”, hasta finales de mes, cuando regresaban a la ciudad, por caminos alfombrados de flores y acabando el día en la plaza Awcaypata.

Yawayra

La fiesta Yawayra tenía lugar en el mes de julio y la celebraba “toda la gente popular” en motivo de la siembra (Molina, 2008[1529-1585]:39). El pueblo se reunía en la plaza de Limacpampa para realizar ofrendas y sacrificios, beber y ejecutar el Yawayra, un baile que daba nombre a la fiesta. Cobo sitúa la siembra en el mes de agosto y relata que primero se sacrificaba ganado del sol en las wakas de alrededor del Cuzco y posteriormente se desplazaban hasta la chacra llamada Sausiro, que era parte de las tierras del sol y muy venerada entre los inkas (Cobo, 1964[1653]: 216). Esta chacra es citada también por Molina en la fiesta de Aymoray, celebrada en motivo de la cosecha del mes de abril-mayo, como el espacio sagrado en el que iniciar el trabajo agrícola (Molina, 2008[1529-1585]: 39).

Situa

La fiesta de la Situa era celebrada en el Cusco en el mes de agosto-setiembre y se realizaba en motivo de la llegada de las lluvias, debido a que éstas acarreaban problemas de enfermedades

Figura 88: El edificio circular del Qorikancha y el Convento de Santo Domingo (Foto Beltrán-Caballero)

(Molina, 2008[1529-1585]: 41). Durante la fiesta se expulsaban de la ciudad los forasteros, las personas con algún tipo de malformación y los perros. Comenzaba cuando el consejo del Inka y el del Villa Oma se reunían en el Qorikancha para decidir cómo debía celebrarse. Posteriormente, salían a la plaza Intipampa en la que se encontraba un grupo de guerreros que se dirigían (“dando voces” para ahuyentar las enfermedades) a la plaza Awcaypata. En este espacio, esperaban cuatro escuadrones de 100 personas pertenecientes a los ayllus cusqueños que salían de la plaza en dirección a los cuatro suyus hasta los límites de la ciudad donde pasaban el relevo a grupos de mitimaes, que concluían su recorrido en cuatro ríos en los que realizaban un baño ritual purificador. (op.cit.: 41). Durante la celebración los artesanos se hospedaban en la casa del Inka.

Coya Raymi

La segunda parte de la Situa, daba inicio con la entrada de los forasteros (expulsados previamente) de la ciudad, y asistían a ella delegados de todas las naciones sujetadas por los Inkas, quienes llevaban consigo las wakas de sus lugares de origen. Al entrar a la plaza estos representantes de provincias, mochaban al Inka y a las wakas y les hacían juramento de fidelidad a cambio de lo cual recibían el sancu (bollos de maíz mezclados con sangre de los sacrificios). Al cabo de dos días, estos “forasteros” pedían permiso al Inka para partir a sus tierras, y era cuando el Inka les devolvía las wakas que habían pasado un año en el Cusco a cambio de las que ellos entregaban, en una reafirmación de la fidelidad entre ambos actores (Molina, 2008[1529-1585]: 81).

Warachicuy

El Warachicuy (celebrado en noviembre-diciembre) era la fiesta en la que, según la expresión quijotesca de los cronistas, “se armaban caballeros”. Este era el ritual de paso de los jóvenes a la edad adulta dentro de la élite, con tres hechos significativos: el corte de pelo, la obtención del atuendo correspondiente (prendas y panoplia militar) y el horadado de las orejas. Nuevamente implicaba la expulsión de los “extranjeros” de la ciudad (Cobo, 1964[1653]: 220). Empezaba cuando las estatuas de los dioses eran sacadas a la plaza Intipampa (Molina, 2008[1529-1585]: 88, Cobo, 1964[1653]: 209), donde se mochaban las wakas. Durante la fiesta los mozos y sus parientes dormían a las afueras y realizaban rituales en los cerros más importantes, entre los cuales destacan la carrera entre los cerros Anaguarque y Yaurahua, o el baño ritual final en la fuente de Calispuquio. Pasadas las pruebas los jóvenes eran llevados a las chacras en

las cuales se les horadaba las orejas, acto con el que terminaba este ritual de paso.

Qapaq Raymi

El Qapaq Raymi, celebrado en el mes de diciembre coincidiendo con el solsticio de verano del hemisferio sur, era la principal fiesta del sol y del inka. Los cronistas establecen una solución de continuidad entre el Warachicuy y el Qapaq Raymi, de manera que éste último empezaba con el permiso de entrada a los expulsados y a los representantes de provincias que traían el tributo. Los especialistas religiosos repartían entonces el sancu, a cambio de un juramento de fidelidad al Inka. La fiesta incluía bailes, banquetes y borracheras en la plaza Awcaypata.

Mayucati

Mayucati, significa literalmente “seguir al río” y se celebraba en enero. Consistía en echar al río los restos de los sacrificios, junto con otras ofrendas tales como comidas y vestimentas (Molina, 2008[1529-1585]: 109). Éstos eran vertidos en Pumacchupan en medio de un gran gentío, y debían llegar hasta el Vilcanota (en Ollantaytambo), el cual los conduciría hasta el mar. Los participantes en la fiesta corrían el mismo camino acompañando el desplazamiento de las ofrendas y los habitantes de los sitios asentados a orillas del río, las recibían con antorchas de fuego (Molina, 2008[1529-1585]: 111).

LOS ESCENARIOS FESTIVOS

Las plazas

En tanto que espacio público y abierto, la plaza es siempre escenario clave en las grandes fiestas y por ende el marco establecido para la socialización. En el interior del centro ceremonial cusqueño existían dos: la plaza Awcaypata y la plaza Intipampa. La primera ocupaba a grandes rasgos el espacio de la actual Plaza de Armas y tenía un fuerte componente ritual, plasmado entre otros, por el ushnu existente en su centro. Durante las fiestas, según Cieza se colocaba una gran maroma de oro que la cercaba (Cieza, 2000[1553]: 44), marcando la diferencia entre los que estaban dentro y los que eran excluidos. En su interior había una división simbólica en dos partes: Hanan y Hurin, correspondientes a las parcialidades en las que se dividía la élite cusqueña. Dentro de esta primera división, se distribuían los ayllus según un modelo en cuatro partes que se relacionaba directamente con la división del imperio en suyus.

Cuando en motivo de las fiestas del Coya

Raymi o Qapaq Raymi, asistían al Cusco los representantes de las provincias para reafirmar la fidelidad al Inka y entregar el tributo, las dos parcialidades de los señores del Cusco (Hanan y Hurin) “se hacían entrambas parcialidades una y así dejaban desembarazada la plaza”, pudiendo los visitantes ocupar el espacio que les era destinado (Molina, 2008[1529-1585]: 79).

La segunda plaza importante, se ubicaba a las puertas del Qorikancha, y Garcilaso de la Vega le otorga el nombre de Intipampa por encontrarse frente al templo del sol (Garcilaso de la Vega, 2005[1609]: 440) y dentro del área sagrada vinculada al recinto. Esto significa que era un espacio menos restrictivo que el Qorikancha, pero con un acceso limitado a ciertas clases sociales. En esta plaza se reunía la élite antes de comenzar la fiesta de la Situa y la del Warachicuy. En ambos casos, se trata de ceremonias dirigidas a un público específico y anteceden a celebraciones mucho más multitudinarias.

Los edificios

Siendo el templo del Tawantinsuyu por excelencia, el Qorikancha fue el único espacio cerrado utilizado recurrentemente en las fiestas inkaicas. Al tratarse de un lugar de acceso altamente restringido no era un escenario propio de las ceremonias públicas sino el lugar en el que se decidía cómo éstas debían celebrarse. En él se reunían el Inka y el Villa Oma (con sus consejos respectivos) antes de empezar la Situa, el Warachicuy y el Inti Raymi. De esta manera el Qorikancha se establecía como el espacio institucional que vinculaba estas celebraciones con el poder religioso.

Durante la celebración del Warachicuy o la Yawayra, Molina explica que la “gente cortesana” dormía en la residencia del gobernante (Molina, 2008[1529-1585]: 97, 40). Murúa escribe acerca de un recinto llamado Cuyusmanco que habría sido residencia real (Murúa, 2001[1616]: 334), pero su descripción coincide plenamente con la de una corte europea, motivo que nos obliga a preguntarnos sobre la veracidad del testimonio.

No podemos negar la existencia del “cuusmanco” o “cuyusmanco” porque los tenemos referenciados en las crónicas de los dos cronistas indígenas del Tawantinsuyu. En primer lugar, Guaman Poma de Ayala en su descripción de la reconquista escribe que Manco Inka “Encendió fuego a la casa del Ynga llamada Cuyus Mango, adonde los cristianos señaló por templo de Dios y puso en el techo y en el altar la santa cruz” (Guaman Poma, 2008[1615]: 309), información que acompaña de un dibujo con el edificio reconvertido en iglesia (Lámina 400). Por su parte, Juan Santacruz Pachacutic cita también este espacio

cuando narra que el tío de Huayna Cápac descubrió una conspiración contra el inka gobernante y allí convocó a cabildo a todos los consejeros de guerra y justicia (Santacruz, 1879[1613]: 170).

Parece evidente, por tanto, que existía un espacio cuyo nombre sería “cuyusmanco” en el que tendría lugar el ejercicio fáctico del poder. Ahora bien, con la información de Murúa no es suficiente para confirmar que allí se establecería también la residencia del inka. Susan Niles, considera que el término se refiere a un concepto y no a un espacio (Niles, 1999: 275), pero ya Ellefsen, basándose en los análisis de Zuidema, lo relacionó con Quiswarkancha, ubicado en el espacio que actualmente ocupa la catedral (Ellefsen, 1973: 30-31). Coincidió con él en ubicarlo en esta parte, pues fue en este sitio donde se reunió el primer cabildo de los españoles aprovechando el espacio destinado al ejercicio de poder inkaico, aquí se construyó la catedral (en concordancia con la información de Guaman Poma que cita que se ubicó en su lugar un altar), éste fue el espacio que no se pudo quemar con el ataque de Manco Cápac (Garcilaso de la Vega, 2005[1609]: 443) y además se encuentra al lado de lo que tradicionalmente se ha considerado como el sitio en el que se levantaba el Suntur Wasi (actual iglesia del Triunfo) de la misma manera que aparece en el dibujo de Guaman Poma.

Nos faltan datos para poder asegurar que era en este sitio en el que se quedaban a dormir los “cortesianos” por no poder confirmar que ésta fuera la residencia del inka, pero parece plausible, especialmente si tenemos en cuenta que Garcilaso de la Vega informa que en este lugar había un “galpón” en el que se celebraban las fiestas a cubierto en caso de lluvia (op.cit.: 439). Parece por tanto que el espacio podía ser parte de las celebraciones con cierta naturalidad.

LA CIRCULACIÓN ENTRE ESCENARIOS

Disponemos de poca información sobre el uso del espacio de circulación en el centro ceremonial, pero en el regreso de los Inkas desde Manturcalla hasta la plaza Awcaypata (Inti Raymi) los cronistas indican que el suelo “estaba sembrado de plumería de todos colores de aves” (Molina, 2008[1529-1585]: 38) y que por el camino derramaban coca, plumas y flores (Cobo, 1964[1653]: 216). El camino que comunicaba la plaza con el Antisuyu corresponde con la actual calle Triunfo, motivo por el cual consideramos que ésta fue una de las vías ceremoniales cusqueñas.

Resulta plausible proponer que las vías que comunicaban el Qorikancha con Limacpampa y con Pumacchupan, también fueran testigos de este tipo de sacralización por ser escenarios importantes

durante las fiestas. Sin embargo, la principal vía ceremonial usada en las fiestas inkas era la que conectaba el Qorikancha con la Plaza Awcaypata (actuales calles Pampa del Castillo y Loreto). Por este trazado saldrían los guerreros de la plaza Intipampa hasta la plaza principal en la fiesta de la Situa (Molina, 2008[1529-1585]: 42). Por otro lado, en ciertas ceremonias que empezaban en el Cusco, los cronistas inciden en que los ministros y/o los ídolos de los dioses Viracocha e Illapa, eran trasladados al Qorikancha. Si partimos de la propuesta interpretativa presentada anteriormente (capítulo 4) de que sus templos se ubicaban en Hatunkancha, debemos considerar también el recorrido que éstos hacían para llegar a la gran casa del sol. Los cronistas indican que el recinto Hatunkancha sólo tenía una puerta que daba acceso a la plaza Awcaypata. Sin embargo, según Mar y Beltrán-Caballero habría una segunda puerta abierta a esta calle a la que nos estamos refiriendo. En caso de que esta apertura fuera de origen inkaico permitiría un acceso directo entre ambos templos y el Qorikancha, lo cual no sólo acortaría el camino, sino que además evitaría que esta comitiva tuviera que salir a la plaza principal, que no era parte de estas reuniones previas a la celebración general.

EL CENTRO CEREMONIAL DEL CUSCO

Analizando los escenarios de las fiestas en el centro ceremonial del Cusco nos damos cuenta de que se ubicaban en espacios que, mayoritariamente, eran parte de Hurin Cusco. De hecho, llama especialmente la atención la nula participación de Saqsaywaman en las celebraciones. Sólo Garcilaso de la Vega lo cita en ciertas ocasiones, contradiciendo al resto de cronistas, lo que puede explicarse por el hecho de que narra las fiestas que observó durante su vida en el Cusco, es decir, ya en época colonial cuando los escenarios podrían haber cambiado respecto a los utilizados durante el inkato. Teniendo en cuenta la trascendencia de esta construcción, su poca importancia en el ritual festivo nos conduce a preguntarnos: ¿No se celebraban allí o los cronistas no lo cuentan? Es una hipótesis, como también lo es que conceptos genéricos tales como Templo del Sol o plaza, se hayan asociado directamente a Qorikancha y Awcaypata pudiendo referirse a espacios ubicados dentro de Saqsaywaman.

Sin embargo, podemos plantear una posibilidad que se relaciona con la división simbólica del Cusco en dos partes y las atribuciones de cada una de estas parcialidades. En este sentido, Hurin Cusco, o la parte baja, es la que se vinculaba directamente con la élite religiosa vinculada al culto al sol y materializada en el Qorikancha.

Hanan Cusco, por el contrario, era la vinculada con Pachacútec, la creación del imperio y la facción más guerrera, la cual tendría su imagen en la fortaleza de Saqsaywaman. Si tenemos en cuenta que las fiestas potencian, regeneran y aseguran la relación con las divinidades, resulta lógico el protagonismo de los escenarios de Hurin Cusco. Saqsaywaman, si bien puede ser comprendido como el complejo de casas del sol de arriba, tenía otras atribuciones, de tipo bélico por ejemplo (en su interior se encontraban los depósitos de armas). Este podría ser otro motivo por el cual no aparece en las fiestas, si bien para poder llegar a una conclusión definitiva sería necesario primero entender qué era Saqsaywaman y que atribuciones se le otorgaba en las estructuras sociopolíticas, económicas y religiosas del imperio, algo que por el momento los investigadores aún no hemos definido de manera satisfactoria.

Esto no significa que Hanan Cusco no fuera escenario en las fiestas puesto que la plaza Awcaypata, era parte de esta parcialidad. De hecho, si analizamos los rituales ejecutados en la parte baja observamos que son rituales de acceso restringido, y previos o posteriores a los actos más multitudinarios. Es decir, su papel es importante en tanto que legitimadoras de la fiesta, pero los actos principales y con mayor participación de público tenían lugar en Hanan Cusco. Por otra parte, teniendo en cuenta nuestra propuesta acerca de la ubicación del cuyusmanco, es decir, el espacio de gobierno político, observamos que es frente a él donde los señores mochaban a los dioses y juraban fidelidad a los inkas gobernantes, de la misma manera que era el único espacio al que accedían los representantes de las provincias para reafirmar los lazos de lealtad con la capital y entregar el tributo. Esto implica que la complementariedad de las partes Hanan y Hurin que organizaban el Cusco a nivel simbólico se expresaban también durante las fiestas a pesar de que Saqsaywaman no interviniera en ellas.

Los escenarios festivos

Dentro de la ciudad había también dos plazas importantes. La primera, llamada Kusipata, corresponde aproximadamente a la actual plaza del Regocijo. Es Garcilaso de la Vega quien describe su existencia y explica que se anexó como una extensión de la plaza Awcaypata, cubriendo el río Saphi, debido a la gran cantidad de personas que asistían a las principales fiestas del imperio (Garcilaso de la Vega, 2005[1609]: 444). A pesar de establecerse como un anexo a la plaza principal, no cabe duda de que era una plaza de menor rango, lo cual se evidencia en dos hechos. El primero, que la plaza era utilizada cotidianamente como mercado (op.cit.: 445; Murúa, 2001[1616]: 490) y sólo

adquiría un estatus de escenario de poder durante las fiestas. El segundo, que se ubicaba a las afueras del centro ceremonial, pues estaba al otro lado del río Saphi que delimitaba el espacio sagrado.

También a las afueras del centro ceremonial, pero al otro lado del río Tullumayo, se encontraba la plaza de Rimacpampa que, según Garcilaso de la Vega “quiere decir ‘la plaza que habla’, porque en ella se pregonaban algunas ordenanzas, de las que para el gobierno de la república tenían hechas. Pregonábanlas a sus tiempos para que los vecinos las supiesen y acudiesen a cumplir lo que por ellas se les mandaba” (Garcilaso de la Vega, 2005[1609]: 436). Esta información concuerda con la aportada por Sarmiento, según la cual después de haberle sido impuesta la borla real a Titu Cusi Hualpa (futuro Huayna Cápac), éste fue a dicha plaza y se hizo público por el pueblo del Cuzco que todos debían ir allí a dar obediencia al nuevo Sapa Inka (Sarmiento, 2007[1572]: 139). Esta plaza sólo nos es citada en el marco de la fiesta Yawayra celebrada por “toda la gente popular” (Molina, 2008[1529-1585]: 39).

Sausiro

En la descripción de las fiestas agrícolas (Yawayra y Aymoray) citamos la chacra Sausiro, que corresponde a la tercera waka del segundo ceque del Collasuyu (Co.2:3), de la que Cobo escribe: “en tiempo de sembrar, iba el mismo rey y araba un poco.” (Cobo, 1964[1653]: 179). Molina, explicando la fiesta del Aymoray nos informa de que fue en esta chacra donde Mama Waco sembró el primer maíz y cita la existencia de un arco en el sitio (Molina, 2008[1529-1585]: 112). Bauer, en su estudio sobre las wakas de los ceques identifica este arco con el Arco Punco (o Arco de Plata) que aparece en el mapa del Cusco de Wiener, ubicado cerca del final del antiguo aeropuerto de la ciudad (Bauer, 1998: 101). Esta ubicación la sitúa muy cercana a la plaza de Limacpampa que, como se ha visto anteriormente, era el otro escenario de las fiestas agrícolas.

Mantucalla

Mantucalla (o Manturcalla) era el sitio en el que, durante el Inti Raymi, los inkas de sangre real hacían su retiro y fiesta particular. Corresponde a la sexta waka del tercer ceque del Antisuyu (An.3:6) de la que Cobo escribe que “era un cerro de gran veneración” (Cobo, 1964[1653]: 176). Bauer propone que debemos identificar esta waka con Salonpuncu, una formación rocosa con cámaras talladas en la roca, nichos, escaleras, etc. (Bauer, 1998: 82). Esto resulta compatible con la información que Cobo aporta al describir el ritual celebrado durante el Inti Raymi, pues indica que los

hombres podían entrar en su interior y las mujeres esperaban en un patio (Cobo, 1964[1653]: 215).

INTERPRETACIÓN DEL CUSCO

Los escenarios que acabamos de citar se encuentran fuera del centro ceremonial pero a corta distancia, dentro de la ciudad del Cusco. De hecho, la Situa nos permite establecer los límites de la urbe pues los escuadrones que salían de la plaza estaban formados por los ayllus del Cusco y recorrían una distancia determinada hasta que pasan el relevo a los mitimaes. Los sitios que marcan este límite son Salpina en el Chinchaysuyu (a 1 legua del Cusco), Chita en el Antisuyu (a 1,5 leguas), Acoyapungo en el Collasuyu (a 2 leguas) y Churicalla en el Contisuyu (a 2 leguas). Miño, entre otros, ya reconoció que éstos serían los límites territoriales de la ciudad del Cusco, y que los habitantes de estas regiones serían aquellos que fueron considerados Inkas de privilegio (Miño, 1994: 118). Esto se traduce en que el centro ceremonial quedaba delimitado por los ríos Saphi y Tullumayo, pero que la ciudad se extendía en un perímetro de 10 Km. a su alrededor (una dos leguas aproximadamente).

En las fiestas en las que los forasteros eran expulsados del Cusco (es decir, en la Situa y el Warochicuy), los representantes de las naciones debían esperar a la entrada del Cusco, recopilando el tributo y esperando el permiso para acceder. Cobo lo relata con detalle: “Mandaban salir fuera de la ciudad todos los forasteros, y ninguno entraba en ella hasta el fin de la fiesta [del Warachicuy]. Señalábaseles, así á los que salían como á los que venían á la Corte, cierto lugar en la entrada del camino [...] Allí se iban juntando y recogiendo los tributos y hacienda de la Religión, que en esta sazón traían hasta que los ministros del Rey y de las Guacas los iban a recibir.” (Cobo, 1964[1653]: 209). Esta información puede generar la duda sobre dónde se encontraba la entrada a la ciudad, pero Molina indica que “los forasteros que no eran naturales [del Cusco]” eran expulsados “a dos leguas” del Cusco (Molina, 2008[1529-1585]: 41). El dato parece coincidir con la distancia a las que se encontraban estos primeros límites del Cusco. Esto nos permite, por un lado, situar las estancias de las naciones en los puntos citados anteriormente (es decir, Salpina, Chita, Acoyapungo y Churicalla) y, por el otro, reafirmar que esta distancia era la que definía los límites de la ciudad.

Si observamos el tipo de fiestas celebradas en este espacio, nos damos cuenta de que todas se relacionan con el ciclo agrícola. De hecho, incluso Manturcalla que es utilizado en la fiesta del Inti Raymi a priori sin un componente agrícola definido, Cobo la vincula con el desgranado del maíz en su

información sobre las wakas de los ceques (Cobo, 1964[1653]: 176). Por otro lado, son fiestas en las que participaba la población de base, es decir, los habitantes del Cusco. En las crónicas se citan, por ejemplo, “los labradores” (Molina, 2008[1529-1585]: 40), los cuales no tenían acceso al centro ceremonial, pero eran parte importante de las fiestas agrícolas. Este tipo de celebraciones son propios de las comunidades andinas, fundadas en una religiosidad previa a la imposición del imperio. Es este sustrato cultural el que marca el carácter singular de las fiestas, pues representan su incorporación en el calendario festivo inkaico institucional pero nacen de la religiosidad popular y ancestral en los Andes.

ESCENARIOS FESTIVOS EN EL VALLE DEL CUSCO

En determinadas fiestas los rituales se celebraban fuera de la ciudad, pero en el valle interdependiente de la capital. Es el caso de los sacrificios en las wakas de los alrededores del Cusco realizados en numerosas festividades, o el de los sitios visitados por los jóvenes en la fiesta del Warachicuy (los cuales se ubican generalmente a una distancia que alrededor de las dos leguas, al igual que los límites de la ciudad). Sin embargo queremos referirnos aquí a tres celebraciones concretas.

Durante el Inti Raymi los tarpuntaes, o ministros religiosos, realizaban un peregrinaje hasta el río Vilcanota porque “dicen que nace el sol en aquella parte” (Molina, 2008[1529-1585]: 34). El recorrido tenía forma elíptica pues iban por un camino y regresaban por otro, con paradas en veinte wakas que definían una geografía sagrada formada por cerros, parajes y lagunas. Destaca especialmente el hecho de que las crónicas ubican Vilcanota a 26 leguas de distancia del centro ceremonial, lo cual es una distancia considerable y debió traducirse en un buen número de días caminando. El recorrido discurría, en su mayor parte, por territorio considerado parte del Collasuyo. Este hecho es importante porque destaca la vinculación del suyu con el culto solar, pero también por el hecho de que a esta parte corresponde la zona del Titicaca, es decir, el lugar de origen mítico de los inkas según los mitos de origen inkaicos. El peregrinaje por este camino, por tanto, podía no sólo honrar al sol sino también a los antepasados míticos, de manera que podría tratarse al mismo tiempo de una reafirmación de los orígenes y una cierta adoración a los ancestros míticos.

En el ritual del Mayucati, el recorrido realizado seguía el curso de los ríos Watanay y Vilcanota hasta la ciudad de Ollantaytambo. La importancia de este sitio y su vinculación directa con

la historia del Cusco, la hacen merecedora de este protagonismo festivo, si bien por falta de espacio no podemos abordar este tema aquí. Sin embargo, es necesario notar que parte del recorrido transcurre por el mismo espacio en el que durante la fiesta de la Situa se desplazaban los ayllus encaminados al Collasuyo (la unión entre los dos ríos se produce en la misma zona de Acoyapungo), de manera que nuevamente encontramos un papel destacado de este suyu en las celebraciones rituales.

Sin embargo, la fiesta con mayor implicación en el valle es la Situa, puesto que una vez los ayllus entregaban el relevo a los mitimaes, éstos se dirigían a los cuatro ríos considerados la frontera de la influencia del poder cusqueños. Éstos eran el Quisquisana, el Apurímac, el Písac y el Cusibamba, ubicados a una distancia aproximada de 10 leguas respecto al centro ceremonial. Esto es interesante por el hecho de que la Situa se celebraba con el objetivo de expulsar los males de la ciudad, pero su recorrido traspasaba el límite señalado anteriormente, a dos leguas del centro ceremonial.

Si la fiesta requería que los males fueran expulsados hasta los ríos es porque todo el territorio circundante se consideraba también parte integral del Cusco, es decir, área de influencia del poder de la capital.

La intervención de los mitimaes es significativa en tanto que nos informa acerca de los habitantes de esta zona de influencia. Además la condición social de este grupo permite reafirmar la vinculación entre el Cusco y el valle como una relación de dependencia absoluta de éste respecto a la capital. Por otro lado, es la única ocasión en la que los mitimaes participan de una fiesta institucional inkaica, si bien se trata de una celebración limitada a los habitantes del Cusco.

REFLEXIONES FINALES

Una mirada global a lo expuesto en este artículo nos permite afirmar que las fiestas inkaicas plasman una jerarquía de espacios en el Cusco configurada por tres grandes escenarios: el centro ceremonial, la ciudad y el valle dependiente. Si analizamos las fiestas celebradas en cada uno de estos espacios observamos que varía tanto su funcionalidad como los participantes que asistían a ellas.

Las fiestas vinculadas con los límites externos del Cusco, es decir, el valle dependiente de la ciudad, eran aquellas más estrechamente vinculadas con la religión. Es el caso de la fiesta de la Situa y el Mayucati, que en ambos casos son rituales purificadores relacionados con los ríos como elementos de limpieza y comunicación con el mar. En ellos participaban los mitimaes que

habitaban estas zonas, siempre con un papel de acompañamiento de un elemento simbólico hacia una frontera. En el primer caso, de los “males” hasta los cuatro grandes ríos; en el segundo, de las ofrendas para que sigan su recorrido hasta el mar.

También en este espacio, pero con una connotación diferente, tenía lugar el peregrinaje del Inti Raymi hasta Vilcanota, que se convertía en la definición de un camino sagrado complementario al sistema de los ceques, diseñado específicamente en motivo de la veneración al sol. En él no participaban los grupos de mitimaes ni los pobladores de valle, era una actividad limitada a la élite y con una connotación religiosa y política notable, como se ha manifestado anteriormente.

En la ciudad, tenían lugar, las fiestas más populares relacionadas con los habitantes del Cusco, especialmente aquellas vinculadas a los ciclos agrícolas, como son la Yawayra y el Aymoray. Por otra parte, en ella tenían lugar ciertas prácticas que complementaban las celebraciones institucionalizadas. Por ejemplo, en la fiesta de la Situa, los cronistas informan de que en todo el Cusco la gente sacaba el mal de sus casas y untaba sus portales con sancu.

Pero el verdadero protagonista de las fiestas institucionales era el centro ceremonial, cuya jerarquización de espacios se plasma claramente al comparar la funcionalidad de la Plaza Awcaypata con la Plaza Intipampa, por ejemplo. Las fiestas celebradas en la primera son las abiertas, las multitudinarias, las que aceptan la presencia de delegados de provincias y, muy especialmente, las que sirven para jurar fidelidad al Inka y a los dioses. Todas las fiestas imperiales tenían lugar en esta plaza, y en caso que lloviera los actos se realizaban en el interior de lo que consideramos el Cuyusmanco, o cabildo político de la ciudad. En Intipampa, por el contrario, los rituales eran restringidos a un cierto grupo de señores del Cusco y se relacionaban directamente con los sacrificios y oraciones destinados a los dioses.

A un nivel simbólico, y siguiendo la división entre Hanan y Hurin Cusco, se ha observado que las fiestas tenían una estrecha relación con esta última parcialidad, principalmente por el hecho de que la mayoría de escenarios de los rituales celebrados en el centro ceremonial se ubicaban en la parte baja del Cusco. Por otro lado, en las celebraciones en las que intervenía el valle, el protagonismo lo adquiere el Collasuyo, especialmente durante la peregrinación del Inti Raymi. Esto es significativo si tenemos

en cuenta que según la información de Molina, los ayllus de Hurin Cusco que formaban parte los escuadrones de la fiesta de la Situa, eran los que se dirigían a este mismo suyu. Es decir Hurin Cusco era al centro ceremonial lo mismo que el Collasuyo, al Tawantinsuyu: un espacio protagónico respecto a los demás en el marco festivo. En ambos casos, los rituales desarrollados en estos sitios tenían un carácter plenamente religioso y altamente restrictivo. Esto implica que su protagonismo se vinculaba a su papel como legitimadores institucionales de las ceremonias relacionadas estrechamente con el ámbito religioso, mientras que en los espacios ubicados en Hanan Cusco tenían lugar aquellas cuya trascendencia política era fundamental (las fiestas imperiales, el Warochicuy, etc.). Por otra parte, las fiestas con un papel importante del clero solar se limitaban a la élite cusqueña, por lo que su alcance abarcaba el modelo organizativo de la capital pero no del imperio.

Este artículo nos ha permitido establecer, a partir de las fiestas y a pesar de la poca información topográfica que ofrecen las crónicas, un modelo de funcionamiento organizativo del espacio cusqueño que, aunque debe ser abordado con más detalle, resulta significativo a la hora de entender la relación entre el centro ceremonial, la ciudad y su área de influencia en el valle. Esta dimensión espacial nos permite ponerla en relación con los datos arqueológicos a partir de los cuales se ha definido el urbanismo cusqueño y obtener un mejor entendimiento del Cusco in extenso.

Esta es una muestra de cómo, a pesar de ser momentos en los que la realidad se altera, las fiestas pueden aportar información que ayude a esclarecer la interpretación de la realidad inkaica. Esto abre las puertas a investigaciones que no se centren únicamente en el papel simbólico y religioso que los actos festivos conllevan, sino que se adentre en las categorías sociales que intervienen en las celebraciones (a partir de la condición social de sus participantes y su acceso a determinados espacios) o la funcionalidad última de las fiestas en tanto que legitimadoras de un orden establecido, por ejemplo.

Es a partir del análisis crítico de este tipo de datos que podremos aproximarnos a una visión más global del funcionamiento general del modelo impuesto por los inkas en los Andes y así comprender la compleja ordenación sociopolítica, económica, religiosa y territorial que definió el mayor imperio establecido nunca en Sudamérica.

NOTAS

¹ Garcilaso de la Vega, narra extensamente esta festividad (Garcilaso, 2005[1609]: 369) pero reúne en una sola descripción ésta fiesta y la del Qapaq Raymi, describiéndola como la más majestuosa del calendario dedicada al sol. Guaman Poma, en cambio, considera que la mayor es la del Qapaq Raymi y es por este motivo que define el Inti Raymi como “la moderada fiesta” dedicada a esta divinidad (Guaman Poma, 2008[1615]: 183).

² Coya Raymi es el nombre que otorgan los cronistas al mes de setiembre y Guaman Poma de Ayala justifica este hecho escribiendo que “Dícese este mes, coya raymi por la gran fiesta de la luna” (Guaman Poma, 2008[1615]: 186). Sin embargo, las fuentes explican que en este mes se celebraba la fiesta de la Situa y por tanto, no consideran que Coya Raymi sea el nombre de una fiesta, como sí lo hacen en el caso del Inti Raymi o el Qapaq Raymi. Este hecho se explica, en mi opinión, por la importancia de la Situa en tanto que ritual de purificación. Sin embargo, si analizamos el texto de Molina, observamos que existe una segunda parte de la fiesta, cuyas características difieren por completo de la Situa y que se asemejan notablemente con las del Qapaq Raymi, motivo por el cual utilizo el nombre de Coya Raymi para referirme a esta segunda parte de la fiesta.

³ “una gran maroma de oro que la cercaba toda, sosteniéndose en horcones de plata y de oro” (Cieza, 2000[1553]: 44). Según cuenta el inka Garcilaso de la Vega, citando a Blas Valera “asidos a ella más de doscientos indios, orejones, no la levantaban muy fácilmente” (Garcilaso de la Vega, 2005[1609]: 330)

⁴ Garcilaso de la Vega escribe: “200 pasos antes de llegar a la puerta [del Qorikancha] se descalzaban todos salvo el rey, que no se descalzaba hasta la misma puerta del templo. El Inka y los de su sangre real entraban adentro como hijos naturales y hacían su adoración a la imagen del sol. Los curacas, como indignos de tan alto lugar porque no eran hijos, quedaban fuera en una gran plaza” (Garcilaso de la Vega, 2005[1609]: 372).

⁵ Anteriormente, el cronista cita los palacios y casas del inga “llamados cuyosmango” (Guaman Poma, 2008[1615]: 248) e ilustra este edificio frontalmente, con una gran puerta y una pequeña ventana encima y un techo abovedado (Lámina 329). El dibujo presenta un complejo de edificios que incluye también Carpa Waci [casa de toldo] / Churacona Uaci [depósitos] / Qenqo Waci [casa en curva] / Suntor Uaci [casa redonda], y que incluye un portero jorobado en la entrada del Cuyusmarco indicando un acceso restringido.

⁶ En el diccionario quechua de Holguín encontramos la acepción: “Cuyusmanco huaci. La casa de cabildo o del juzgado de tres paredes y una descubierta.” (González Holguín: 58).

⁷ Sirva como ejemplo la fiesta de la Situa. El cronista mestizo presenta una información que entra en contradicción con otras fuentes al narrar que en lugar de cuatro escuadrones en la plaza había cuatro Inkas, al cual se sumaba uno que “salía de la fortaleza [...] Bajaba corriendo por la cuesta abajo del cerro llamado Saqsawaman blandiendo la lanza hasta llegar en medio de la plaza principal, donde estaban otros cuatro Inkas de la sangre real con sus lanzas en las manos” (Garcilaso de la Vega, 2005[1609]: 429-430). A continuación escribe la experiencia personal de haber vivido la fiesta ya después de la imposición castellana y advierte que el Inka ya no partía de Saqsaywaman, porque la fortaleza estaba desierta, sino de Qollqampata, chacra sagrada ubicada a los pies de Saqsaywaman (op.cit.: 431), lo cual se explica por papel que adquirió Qollqampata en la conquista, ya que se convirtió en palacio de los Inkas (Bauer, 1998: 263). Siendo la Situa una fiesta de purificación resulta lógico que los habitantes del Cusco mantuvieran su celebración después de la conquista pero debieron adaptarla, tanto en número de actores (de escuadrones de 100 personas a un solo representante) como en el espacio de celebración. De la misma manera que Saqsaywaman fue sustituido por Qollqampata cuando se destruyó la fortaleza, es posible que previamente la fiesta ya se hubiera desplazado del Qorikancha a Saqsaywaman por ubicarse éste en lo alto de la ciudad y no en el espacio ocupado por los españoles en la ciudad.

⁸ Esto se confirma con la información de Garcilaso de la Vega, ya que indica que en ella se situaban los curacas porque no eran de sangre real (Garcilaso de la Vega, 2005[1609]: 371).



VI

AWKAYPATA Y EL CAMINO RITUAL DEL INTI RAYMI

Donato Amado Gonzales

Investigador del Santuario Histórico de Machupicchu

EL CAMINO RITUAL DEL INTI RAYMI Y EL CALENDARIO INKA

“...intipraymi, que quiere decir fiesta del Sol. Sacrificaban en este mes (segunda quincena de mayo) al Sol gran cantidad de carneros de todos los colores llamados los unos huacarpana, que eran blancos y lanudos y otros carneros llamados huanacos y otros pacos blancos lanudos llamados cuyllur, y otros pacos llamados paucarpacos que eran hembras, bermejitos y lanudos y otros pacos llamados oquipacos y otros carneros grandes chumpi, que heran negros y lanudos” (Molina, 1989 [1572]:67). La información cronística del siglo XVI y XVII, hacen referencia a las fiestas y tradiciones del Estado Inka, la descripción de la forma y significación de la fiesta, aparece dentro del contexto del calendario solar inka. Esta fiesta, dejó de celebrarse a la llegada de los españoles y después de la implantación del proceso de evangelización y de la extirpación de idolatrías.

La primera impresión que salta a vista en los cronistas tempranos y posteriores es el gran sentido de religiosidad que imperaba en los Andes, antes de la llegada de los españoles. El padre Bartolomé de Las Casas en su crónica “Las Antiguas Gentes del Perú” (1550) indica que antes de los Inkas la gente era muy religiosa y veneraban a sus antiguos gobernantes y a la naturaleza que les proveía de los frutos de la tierra, sus ofrendas y sacrificios consistían en ovejas de la tierra (camélidos), plumas pintadas, maíz, chicha, ropa hecha de lana de muchos colores y de aquellos objetos que consideraban valiosos.

Los Inkas, según este cronista, dieron a la religión un orden definido, la religiosidad y los ritos consiguientes estaban categorizadas en dos maneras: los generales que se ofrecían en toda “la república” y los particulares que cada persona ofrecía por su devoción y según sus necesidades: *“Los generales fueron en tres maneras: porque unos eran cuasí diarios y comunes; otros, en ciertos tiempos del año; otros en tiempo de algún infortunio y necesidad de hambre, o enfermedades o semejantes adversidades. Los comunes eran como haciendo gracias a los dioses, principalmente al Sol, por los beneficios rescebidos y que se recibían cada día; y estos eran de cosa comunes, como de unos animalejos que parecen gazapos de conejos, que en la lengua de la isla Española llamaban curies (la penúltima silaba luenga), y sebo de animales, ovejas y carneros, uno o dos dellos. Estos sacrificios se ofrecían en los templos principales del Sol cada día, quemando todas aquellas cosas los sacerdotes que estaban deputados para ello. También ofrecían de sus vinos en mucha cantidad, y ofrecíanlo desta manera: que tenían en los templos una pileta de piedra muy linda, debajo de la cual había un sumidero, donde lo derramaban y se consumía”* (Las Casas 1939 [1550]: 22).

Los otros sacrificios lo hacían en cada mes coincidiendo con el inicio del ciclo lunar, de estas celebraciones dos eran las más importantes: una cuando se iniciaba el periodo de siembras y el otro en las cosechas. En estos sacrificios agrícolas se ofrecía la coca, ropas de lana hechas en vestidos según el género (masculino o femenino) de sus deidades: Las Casas indica que en momentos de gran necesidad, de hambre o mortandad extrema sacrificaban *“niños y niñas inocentísimas que no tuviesen pecado alguno”*,

aunque los sacrificios diferían según la magnitud del desastre o del momento. Bernabé Cobo (1653), a partir de las lecturas de la obra del Padre Las Casas, expresa igualmente que los Inkas tenían dos maneras de hacer sus fiestas y solemnidades: unas ordinarias que se celebraban en cierto tiempo del año, teniendo cada mes una festividad bien ordenada con ritos y sacrificios determinados.

Las fiestas extraordinarias no tenían tiempo determinado porque solo se hacían por causas ocurrentes, como cuando había sequía y escasez de lluvias, cuando se iniciaban campañas militares importantes, en la coronación de un inka o en situaciones importantes (Cobo 1964 [1653]: 197).

Según Cabello de Balboa (1586), fue “*Topa Yngayupangui el que con la viveza de su claro juicio vino a conocer el movimiento del Sol y cayó en la cuenta de los doce meses del año así fue dando a cada mes el atributo y nombre que naturalmente le pertenece*”, todos las fuentes cronísticas consultadas expresan que fue el Inka Pachacútec quien instauró un calendario ritual anual y por ende creó la fiesta del Inti Raymi.

Juan de Betanzos (1551), Martín de Murua (1590) y otros cronistas son claros y concisos en señalar que fue el Inka, Pachacútec o Inka Yupanqui

el que ordenó que se hiciese una gran fiesta “*cada año al Sol por la victoria que le había dado y por hecho señor*”, Betanzos indica que para hacer mucho más importante esta fiesta en ella se haría también los ritos y la iniciación para los orejones: “*(...) e que porque habían de ser llamados hijos del sol, quería que fuesen hechos y ordenados orejones en aquella fiesta del Sol con muchas ceremonias e ayunos porque los que habían sido hechos orejones hasta allí, ellos y sus padres les horadaban las orejas cada y cuando que querían e bien les estaba, e porque aquello era cosa que tan fácilmente se debiese de hacer, por lo que ya tenía dicho, que le parecía que en lo tal era bien que hubiese orden e ceremonias (...)*” (Betanzos 1968 [1551]: 32).

Por su parte Murua expresaba “*cada mes del año tenía diferentes fiestas y sacrificios por su orden, todo lo qual ordeno y dispuso el prudentísimo Pacha Cuti Inga, haciendo quel año comensase por diziembre ques quando el sol llega a lo vltimo de su curso al polo antártico de aca, y algunos dicen que antes que esto mandase Pacha Cuti Ynga el año, según la horden antigua, tenía su principió desde henero*” (Murua 1962 [1590]: 70). Para contextualizar y ubicar la fiesta del Inti Raymi veamos el siguiente calendario religioso.

Calendario ritual Inka según Cabello de Valboa

Meses	Fiestas	Ceremonias
Enero	Camay (Pura Opiayquiz)	“Hacíanse en el grandes ceremonias y sacrificios y las cenizas remanentes de ellos las echaban por los arroyos creyendo que con ellas se yban los pecados y males de la republica”
Febrero	Hatum Pucui	“Se sacrificaban cient corderos con infinitas supersticiones y ceremonias”
Marzo	Pachapucui	“Sacrificabanse cient carneros negros”
Abril	Ariguaquiz	“Sacrificabanse cient corderos pintados”
Mayo	Hatun Cuzquiaymoray	“Hacían los yndios muchas y muy alegres fiestas porque como trayan el maíz nuevo tenían bastantemente con que hacer sus vevidas, cantauan en este mes las cantinelas que llaman Aymoray con mucha concordancia y melodía sacrificauan Carneros de todas colores”.
Junio	Aucay Cuzqui	“en el se hacían las fiestas a el Sol a quien llamauan Inti Raymi, y en su honor se sacrificauan cient Carneros, de los montesses y cerreros hacían en este mes gran suma de estatuas de madera, y aunque toscamente labradas, vestíanlas muy galanas a su modo, así de abito de hombre como de muger, y en torno de ellas derramauan muchas flores, y venian los Principales, y Yndios muy compuestos, y baylauan con mucho concierto ciertos bayles a quien llamauan Cayo.”

Julio	Chaguaguarmis	“sacrificauan cien Carneros Pardos con no menos ceremonias que las dichas.
Agosto	Yapaquiz	sacrificauan en el 100 Corderos castaños degollauan y quemauan mil Cuyes en honor de el yelo y del ayre y del Agua porque no les danassen las sementeras.”
Septiembre	Coya Raimi	“en el se celebraban grandes, y solemnes fiestas, especial una llamada Citua en la qual se congregauan todos los Yndios de el Cuzco en una Plaza antes que se mostrase la Luna nueua, y en viéndola apuntar dauan grandes voces diciendo baya el mal fuera, y en señal de regocijo dauanse los unos a los otros, con manojos de paja encendidos que traian en las manos a quien llamauan Pancones, y acabada esta algazara, y folia se yva cada uno a un arroyo o fuente y se lauauan, y luego yban y sacrificaban 100 carneros blancos lanudos, y luego bebían quatro días, al cabo de los cuales las Mamaconas (que son aquellas que estauan en clausura en la casa del Sol) sacauan muchos bollos, amásados con sangre de los sacrificios, y a cada uno de los forasteros dauan un bocado, y a las Guacas y Templos de todo el Reyno embiauan su parte de aquella mása, y también a los Caciques más Principales que estauan ausentes todo ello en senal de amistad, y reconciliacion con el Ynga.”
Octubre	Oma Raimi Punchaiquiz	“sacrificabanse en el 100 carneros, y si acaso sentian las cementeras faltas de agua tomauan los Sacerdotes del Sol un Carnero negro, y atauanlo de pies, y manos, y ponianlo en medio de un llano, y cantando ciertos versos (oscuros para el vulgo) derramauan en torno del Carnero mucha Chicha, y sin darle de comer lo dejauan estar alli hasta que lloviessen.”
Noviembre	Ayamarca Raymi Canca Rayquiz	“también se llamaua Ytu Raymi, era que los muchachos que el mes siguiente se auian de sacar a armar Caualleros, o se auian de horadar las orejas o tresquilar o poner zaragueles salían con los viejos ha de hacer cierta reseña con muy alegres mudanzas, y muy supersticiosas ceremonias.”

Calendario ritual Inka según Fray Martín de Murua

Meses	Fiestas	Ceremonias
Diciembre	Capac Raimi	“En esta fiesta ofrecían vna multitud de carneros y de corderos en sacrificio, y se quemauan con leña labrada i olorosa, i traían para ella carneros de oro y plata /, y se ponían las estatuas del sol y del trueno, porque dezian que era padre, hijo y hermano que los tenia el sol. En estas fiestas se dedicauan los muchachos hijos del Ynga, y les ponían los panetes y horadauan las orejas, armandolos caualleros, y los viejos los azotauan con hondas, y el rostro se lo vntauan con sangre; todo en señal que abian de ser leales, y seruir con mucho amor y fidelidad al Inga. ”
Enero	Camay	“hacían dibersos sacrificios, y las zenizas echarían por vn arroyo abajo.”
Febrero	Hatunpucuy	“sacrificavan cien carneros”

Marzo	No indica fiestas	
Abril	Arihuaquis	“Se sacrificavan cien carneros moro moros que son pintados”
Mayo	A t u n c u s c u y Aimoray	“en el sacrificauan otros sien carneros de todaS colores. En esta luna i mes, ques quando se traía el mais de la hera a casa, se hacia la fiesta que aun es muy vsada entre ellas. Dicha aimoray, la qual hordenauan viniendo desde la chacara a su casa con mucha alegría, refiriendo ciertos cantares en que rogauan dure mucho el mais, y, llegados a casa, hazian vna huaca del mais, la qual ponían por nombre Mamazara, tomando de la chacara sierta parte de mais más señalado, en alguna cantidad, y poniéndolo en alguna troje pequeña llamada pirua”
Junio	Aucay Cuzqui Intiraimi	“En el se hazia fiesta llamado intiraimi, en que sacrificauan cien carneros huanacos; y a esta llamaban ellos la fiesta del sol. En este mes se labraban mucho numero de estatuas de leña de quisuar, y las vestían de ropa i las vestiduras ricas, i con ellas hordenauan el baile dicho caio”
Julio	Chahua Huarquis	“En el se quemaban cien carneros todos pardos, de color de viscachas que son como conejos de Castilla”
Agosto	Yapaquis	“en el qual hazian sacrificio de otros cien carneros castaños, y se degollauan y quemaban mill cuyes, que son, como esta dicho, a modo de gasapos, y los crían comúnmente en sus casas con yncreible multiplico, y aun no ay hechizeria en que no entren. Este sacrificio era hordenado, para que el yelo, el aire, agua y sol no dañase a las chacaras.”
Septiembre	Coya Raimi	“se quemaban otros cien carneros blancos lanudos. Corresponde a septiembre, y se hazia en el la fiesta dicha citua. En esta manera juntauanse todos los yndios, antes que saliese la luna. El primer día, y en biendola, comensauan a gritar, dando voces, con hachos de fuego en las manos, y se dauan vnos a otros con ellos diziendo: <<vaia el mal fuera>>. Dezian a estos panconcos. Y, concludida esta seremonia, se hazia el laboratorio general en los arroyos y fuentes, cada vno en su pertenencia, y luego empesaua la borrachera por quatro días enteros. En este mes, las Mamaconas del sol sacauan vna ynfinidad de vollos, hechos con sangre de los sacrificios, i a cada forastero dauan vn bocado dellos, y también dauan a las huacas forasteras de todo el reino, y a muchos curacas en señal de amistad y comfederacion y lealtad al sol y al ynga.”
Octubre	Homaraimi Pochayquis	“sacrificauan cien carneros; y si faltaua agua del cielo, para que llobiese, ponían vn carnero todo negro, atado, en un balle llano, derramando mucha chicha alrededor, i no le dauan a comer hasta que llobiese.”
Noviembre	Ayarmaca	“se sacrificauan en el otros cien carneros, y en el se hacia la fiesta, dicha Raimy Cantaraiquis. En este mes se aparejaua todo lo necesario para los muchachos prinsipales que se auian de horadar las orejas y armar caualleros el mes siguiente de diziembre; y los muchachos con los viejos hazan sierto alarde, dando algunas bueltas. Y esta fiesta se decia Yturaimi, la qual también hazian de hordinario quando llobia poco, porque entonses es la fuersa de las sementeras en tierras templadas, o venían hambre o pestilencia.”

Las descripciones que hacen los cronistas de la fiesta del Inti Raymi, conocida también como “Topa Ynga Aucay cuzqui” (Cabello de Balboa) y “Aucay Cuzqui Intiraimi” (Martín de Murua), señalan siempre la gran majestuosidad e importancia que esta tuvo para los Inkas. La importancia del Sol como una deidad tan necesaria para la vida agrícola se trasunta de la lectura de las crónicas de Sarmiento de Gamboa, Cieza de León, Bernabé Cobo, etc.

La referencia de Cristóbal Molina (1572), es sumamente interesante, por cuanto señala que el año nuevo empezaba a contarse mediados de mayo. Cita que en este mes se hacía la ceremonia llamada Intipraymi, que quiere decir la fiesta del Sol, indicando que en dicha fiesta se sacrificaban varios tipos de carneros de diferentes colores. Esta última referencia coincide, con las de Cabello de Balboa: el centro de los sacrificios era el Qorikancha, donde se concentraban mañana y mediodía y noche, llevando los carneros para sacrificar, los cuales los conducían alrededor de los ídolos y de las wakas Punchaoinka, que tenía la figura de un hombre y que era el Sol, Pachayachachi, que era otro ídolo con figura de hombre que representaba el hacedor y Chuquiylayllapa, que era la waka del relámpago y trueno. Las wakas tenían formas humanas y estaban ornamentadas con piezas de oro, un llauto en la cabeza, orejeras y una medalla, llamados canipo. Los sacerdotes, llamados tarpuntaes, encargados de dar de comer a las wakas, invocaban al hacedor, augurando la juventud y al Sol, saliese alumbrando y resplandeciendo, y al trueno diciendo que lloviese para que hubiese comida. En esta ceremonia tenía especial importancia la Waka de Wanacauri, que era la waka principal de los Inkas, por estar relacionada con el origen y descendencia de los Inkas.

La ceremonia de la fiesta del Inti Raymi que dura un mes, tenía un recorrido y desplazamiento según jerarquía social, donde el Inka ocupaba una función especial dentro de la ciudad, mientras que los Tarpuntaes y algunos inkas principales o de privilegio cumplían su función fuera de la ciudad. La celebración de la fiesta del Inti Raymi comenzaba con una ceremonia en el Qorikancha. Durante la mañana del día siguiente se enviaba un carnero a Wanacauri, que era la waka principal de los inkas, en donde se concentraban los inkas principales y curacas. Al mediodía quemaban otro carnero en el patio central de Qorikancha y al atardecer, con la entrada del sol llevaban otro carnero al cerro “Aspiran”, que debería significar Atpitan. Durante las ceremonias, además de los carneros se ofrecía a estas wakas cestos de coca llamados Paucarruncu y ofrendas llamadas paucarquinto, a las cuales se acompañaba un poco de maíz tostado (mullo). El recorrido de Qorikancha a Wanacauri se hacía por

el Camino Ritual que comunicaba ambos sitios. A la vera de este camino estaban ubicadas las wakas, como se podrá constatar, del sexto ceque y las wakas del Collasuyu, que precisamente era nombrado Wanacauri. De la misma forma también se integraba la waka Atpitan.

Como parte de la ceremonia, cada día durante un mes, los Tarpuntaes recorrían y destinaban los carneros para el sacrificio de los apus o cerros llamados, Suncanca, Omoto Wanacauri, Capac Villca ubicado a tres leguas de Wanacauri, Quiru Wanacauri, Rontoca (en Quishuares), en Collapata en Pomacamche, un llano llamado Cusi que estaba en la puna de Pomacamche y así llegaban a Vilcanota, que hoy se llama La Raya. Estos apus que formaban parte de la ceremonia del Inti Raymi, estaban desplazados a ambas márgenes del Camino del Inka de Cusco a Sangarara. Este camino como hemos visto, inicia su desplazamiento desde la ciudad del Cusco, pasado por un costado de Wanacauri, Vinopascana, Colcaqui, Yanacocha, Inkaqrauranan, Pucaccasa, Inkaqsaltana, Sangarara, Collapata, Yanaoca y Langui y así llega a La Raya, que es nombrado Vilcanota. Este camino recorre por la cumbre más alta entre la cuenca de Vilcanota y Apurímac y distribuye caminos principales ambos lados. Era un camino importante, porque su recorrido se dirigía hacia la salida del sol. El retorno de los participantes en las ceremonias era realizado por el Camino del Collasuyu, es decir por la parte del piso del valle de Vilcanota. También su recorrido comunicaba wakas y apus importantes como: Lurucanche, en Marangani, Cacha Viracocha, en San Pedro de Cacha, Suntu junto a Sicuani, Uirauma en Quiquijana, Urcos Viracocha en Urcos. De este modo atravesaban Andahuaylillas, Rumiqolqa, Muyna Angostura. Estos dos caminos de ida y vuelta, en buena cuenta debieron llamarse el Camino de Orcosuyu y Umasuyu, que se desplazaban por todo el territorio del Collasuyu

Al tiempo que recorrían los Tarpuntaes y los Inkas de privilegio los caminos del Orcosuyu y Umasuyu, el Inka desarrollaba su propia actividad ceremonial. Acompañado por la nobleza inka, que era descendiente de los Señores Gobernantes que conformaban los Ayllus Reales y Panacas del valle del Cusco, se dirigían a través de un camino ritual hacia la waka Mantocalla. Ésta, era en realidad un cerro en el que se que al interior estaban distribuidas varias wakas. Es así que en el tercer ceque y la cuarta waka del Antisuyu, era nombrado Chuquimarca, que era considerado el Templo del Sol, ubicado en el cerro de Matocalla. Tenían la creencia que el sol bajaba a dormir en este sitio. Esta waka no es otro sino la Waka de Titiccacca, hoy llamado Señor de Teteccacca. El Inka y la

nobleza, en la fiesta del Inti Raymi efectuaban durante todo el mes una serie de actividades entre ellos celebrar la fiesta con “borracheras y taqui” que llamaban “guayllina”, el cual lo hacía cuatro veces al día, con los que adoraban al hacedor. En este tiempo sacaban dos figuras de mujer: “pallaayllo e inkaayllo”, vestidas con ropas muy ricas, llamadas “llancapata, colcapata y paucarunco”, llevaban adelante el Sunturpaucar. Al final de todo esta ceremonia, el inka y la nobleza retornaban a la Plaza de Haucaypata, donde probablemente se juntaban, el Inka, la nobleza, los nobles de privilegios y los Tarpuntaes y celebraban la conclusión de la fiesta de Inti Raymi. En el sistema de ceques, el quinto ceque y la cuarta waka del Chinchaysuyu, era nombrado Haucaypata, donde el suelo por donde venía el Inka era alfombrado por plumas de todos colores de aves, donde concluía la fiesta al Sol.

Garcilaso de la Vega (1609) es quien con más detenimiento narra los pormenores de esta festividad relacionándolo con el gran templo del Qorikancha. Justamente este cronista y sus “Comentarios Reales” serían considerados por los inkas nobles coloniales, descendientes de los monarcas prehispánicos, como el referente más directo y lectura obligada para seguir manteniendo la identidad de un pasado glorioso.

“Inti Raymi, quiere decir la Pascua Solemne del Sol y absolutamente le llamaban raimi. Esta fiesta al Sol era universal, que con su luz criaba y sustentaba todas las cosas de la tierra. En reconocimiento de que era padre natural del primer Inka Manco Capac y de Coya Mama Ocllo, para cuya ceremonia explica la concentración de los curacas de los cuatros suyus, todos venían con su mayores galas y invenciones. Unos traían los vestidos chapados de oro y plata, guirnaldas en las cabezas, otros venían como Hércules, vestido de piel de León. Otros venían de manera que pintan los ángeles con grandes alas de un ave que llaman cuntur, blanca y negra. Otros traían mascararas de más abominables figuras, estos eran los Yuncas. Entraban en la fiesta haciendo ademanes y visajes de locos y tontos y simples. Para lo cual traían en las manos instrumentos apropiados, como flautas, tambores, pedazos de pellejos. Otros curacas venían con otras diferentes invenciones de sus blasones. Traían cada nación sus armas con que peleaban en las guerras. Unos traían arcos y flechas. Otras lanzas, dardos, tiraderas, porras, hondas y hachas de asta corta y otras de asta larga. Traían pintadas las hazañas que en servicio del Sol y de los Inkas habían hecho. Traían grandes atabales y trompetas y muchos ministros que los tocaban, en suma cada nación venía lo mejor arreada y bien acompañada que podía...” (Garcilaso1976 [1609], Cap. XX,

Tomo, II: 9-10).

Cristóbal Molina el Almagrista asistió a la celebración del Inti Raymi en abril de 1535, dicha fiesta fue presidida por el propio Manco Inka, cuando este se aprestaba a desatar la guerra de liberación.

En suma esta festividad inka tan importante fue dejada de lado, quedando en el olvido a raíz de las campañas de “Evangelización y extirpación de idolatrías” que buscaron desarraigar la espiritualidad y veneración que se tenía no solo al Sol, sino también a todos los grandes fenómenos naturales que rodeaba el diario existir en los Andes.

Cabe indicar que algunos pequeños grupos de personas lo seguían practicando de manera oculta como lo indica Betanzos: *“Esta fiesta y las demás que este señor constituyó, aunque se las quieran quitar en esta ciudad del se las quieran quitar en esta ciudad del Cuzco, las suelen ellos hacer oculta o secretamente en los pueblecillos que están en torno de la ciudad del Cuzco”* (Betanzos:1551; 37).

Desde esta perspectiva, la fiesta pasó a ser clandestina, dejó de celebrarse en forma colectiva, quedando la posibilidad de brindar individualmente alguna ofrenda como la coca o echar la chica hacia la salida del sol o simplemente hacer la cruz a la salida del sol. Orientarse hacia la salida del sol era muy importante. Estas actitudes, aun en la actualidad, dan continuidad a la tradición andina.

LA PLAZA MAYOR DE AWCAYPATA EN EL CUSCO

“...bio como en las juntas grandes fiestas y banquetes que se hazian por el dho Guainacaba con todos los yngas hanancuzcos y luruncuzcos en los dias señalados para ello y en otros en que el dho Guainacaba acostunbrava hazer caballeros en haucaypata que quiere dezir plaça de deleites e olgura que es la grande que oy ay en esta çiudad donde en las dichas fiestas se ponía un toldo...”. En el periodo de los inkas, la plaza mayor de Haucaypata fue tratada, adecuada, edificada y convertida en un espacio sagrado, que cumplía la función de waka, lugar sagrado, donde se celebraban las ceremonias y fiestas religiosas más importantes de los inkas como: el intirraymi, situa, capacraymi, huarachicuy, etc. Sin embargo, sobre el origen y significado, se ha especulado de diferentes formas y maneras como: María Rostworowski, considera Aucaypata, lugar del guerrero, sustentado que en el sistema de ceques y wakas del Chinchaysuyu, en el que, el quinto ceque, la cuarta waka se describe *“... era la plaça principal llamada Aucaypata, que al presente también lo es; en ella se hacía el sacrificio universal para el sol, y las demas guacas; y se repartía y lleuaua a las otras partes del reyno, y era lugar muy venerado...”*. Otros como Víctor Angles, sostienen que Wakaypata es el

lugar de llanto, quizá explicando la muerte de Tupac Amaru Primero y de José Gabriel Condorcanqui, que habría provocado llanto y dolor, pero esta es una interpretación y explicación posterior. Finalmente considerada también por George Squier (1863) como Wakapata, lugar sagrado. Estas tres explicaciones no tienen un sustento histórico asidero. Para resolver este problema planteamos la siguiente referencia histórica, que para el año 1599, en la probanza realizada por Melchor Carlos Inka, se presentó como testigo a Francisco Uñapauca de la Parroquia de Nuestra Señora de Belén; y al explicar el matrimonio de Huaynacpac con Añas Collque, señala que *“haucaypata que quiere dezir plaça de deleites e olgura que es la grande que oy ay en esta çiudad”*, versión que descarta los términos y el significado de: Aucaypata, Wakaypata y aún de Wakapata por la verdadera denominación de Haucaypata, que significa un espacio de deleite y holgura, que coincide con el desarrollo de las actividades más importantes religiosas y ceremoniales de los inkas .

Es interesante constatar que Haucaypata fue un espacio sagrado, donde se realizaban las fiestas y ceremonias más importantes que los inkas acostumbraban celebrar. Por otro lado, es un lugar destinado para el encuentro entre los *“yngas hanancuzco y hurincuzco”*, es el sitio donde se desarrollaba la fiesta del Intiraymi, donde se sacrificaban gran cantidad de *“carneros”* de diferentes colores que eran llamados Wakarpanas (blancos y lanudos), huanacos, cuyllur (blancos lanudos), paucarpacos, (hembras, bermejo y lanudos) y oquipacos (Molina, 1989 [1572]:67).

En esta misma perspectiva, Cieza de León, al describir la fiesta de Hatun Raimi (fiesta muy solemne) señala *“Y en mitad de la plaza tenían puesto a lo que dicen, un trono grande con sus gradas, muy adornado con paños de plumas llenos de chaquira de oro y mantas grandes riquísimas de su tan fina lana, sembrados de argenteria de oro y de pedreria. En lo alto de este trono ponían la figura de su Ticiviracocha, grande y rica; al cual, como ellos tenían por Dios soberano hacedor de lo criado”* (Pedro Cieza de León [1553] 1967: 39). En la fiesta del Citua o Coyaraymi, festejada en medio de la plaza, *“donde estaba el usnu de oro, que era a manera de pila, a donde echaban el sacrificio de la chicha”* (Molina, 1989 [1572]:10). Es así que, como en el matrimonio de Huaynacpac con Añas Collque, se refiere, que en ceremonias como esta se ponía *“un toldo”*, adentro de ella comían el banquete, donde la figura central era el Inka Huaynacpac acompañado por *“panaguarme”* que quiere decir mujer y hermana carnal del mencionado inka, también participa *“mamaguarme”* que era hermana

y mujer de Huaynacpac, las demás mujeres de Huaynacpac se llamaban *“mamaconas”* que hacían la comida y bebida de Huaynacpac y Añas Collque. Después de la comida aparecen otros espacios, la casa de Ucchullo que es ahora la iglesia mayor o catedral, que era el dormitorio de huaynacpac y el otro sitio es la fortaleza y casa de Colcampata (BNM 1626: f. 97v y cf. 112v). Todo esto haría pensar que para cada ceremonia, en la Plaza de Haucaypata se acondicionaba un espacio monumental de acuerdo al tipo de fiesta a celebrar, así, para la fiesta del Citua o Coyaraymi, había un Usnu de oro a manera de pileta, para la fiesta del Intiraymi también se acondicionaba un espacio para sacrificar muchos *“carneros”* de diferentes tipos; para casos como el matrimonio se preparaban toldos. En este espacio, se realizaban las ceremonias y eventos políticos, económicos, religiosos y simbólicos más importantes de la ciudad y del Tawantinsuyu, donde las panacas y ayllus reales cusqueños legitimaban su poder; jugó un rol importante, en la estructuración, diseño y organización del espacio urbano, social y cosmovisión Inka (Fernández, 2004:233).

En el contorno de la Plaza Haucaypata, estaban ubicadas las kanchas más importantes de los Inkas como: Cassana atribuida a Pachacuti, considerado como el *“hermoso galpón”*, Coracora a Huaynacpac, Amarukancha a Huascar y Ucchullo de Viracocha Inka, también se menciona a *“Sunturhuasi”*. A la llegada de los españoles, el 23 de marzo de 1534, se funda la ciudad del Cusco, luego se procede a designar la casa del cabildo, la Catedral y el reparto de solares, con esta disposición se dio el paso de la cancha de los inkas a la casa principal de los primeros conquistadores considerados como beneméritos y vecinos feudatarios.

En 1558, con el corregidor Capitán Garcilaso de la Vega, padre del Inka Garcilaso, el espacio entre la Catedral y la Calle Heladeros, fue dividido en dos. Con la ubicación de la Catedral, casa y templo de la Compañía de Jesús y las casas y tiendas de los españoles, la plaza mayor de Awcaypata, tomó un nuevo aspecto, cumpliendo la función religiosa cristiana. De acuerdo a las disposiciones del Cabildo del Cusco para 1559, el contorno de la plaza ya era itinerario de la procesión del Corpus Cristi. En ese mismo año, el 24 y 25 de julio, día del Apóstol Santiago, se estableció el paseo del Estandarte Real por parte del Alférez Real Español y el Alférez Real Inka. Y así todas las fiestas religiosas españolas durante el periodo colonial, tuvieron como escenario la Plaza Mayor.

La monumentalidad de la Plaza mayor de Awcaypata y su función simbólica continuaba, sin embargo, su estructura física cambió a la manera de una Plaza Mayor como en cualquier otra ciudad

Europea. Se colocó en medio de la plaza una pileta, con el agua que venía, por canales inkas, desde Chacan. Es así como se muestran en los dibujos de Guaman Poma (1615), en la que aparece claramente identificada y nombrada “yaucaypata y Cusipata”, contorneado por los portales. Para 1650 destaca el lienzo de Alonso Cortes de Monroy, que retrata el terremoto del 31 de Marzo de 1650, también nos muestra la figura central de la procesión del Señor de los Temblores, los portales de confitería y comercio y la pileta central. Esta pileta central colonial es destacada por el cura Blanco, señalando que en medio de la plaza “*hay una pileta de piedra de ala de mosca, chica con solo una alberca, por donde caen al estanque reducido seis chorros de agua...*” (Blanco [1834] 1957: 38) En esta misma perspectiva destacan las descripciones de viajeros como Concolorcorvo (1938 [1773]), Paul Marcoy (1961[1869]) Y George Squier (1974 [1877]).

A MANERA DE CONCLUSIÓN

En torno a 1969, la población común y corriente pensaba que la Plaza de Awcaypata “es centro fundamental de nuestras vidas, nos reunimos allí para acompañar al Señor de los Temblores, para asistir al Corpus Cristi, para ver los desfiles y vivir de los corsos más hermosos de la semana del Cusco”. Es decir, era el lugar central de la ciudad y lugar destinado a cumplir “obligatoriamente” todas las manifestaciones de carácter religioso, político social y aun deportivo.

Awcaypata fue uno de los espacios sagrados más importantes de los inkas, donde se realizaban las fiestas y ceremonias de los inkas. Era un lugar destinado para el encuentro entre los “yngas hanancuzco y hurincuzco”, es el sitio donde se desarrollaba la fiesta del Intiraymi, cuando se sacrificaban gran cantidad de “carneros” de diferentes colores. En este espacio, se realizaban las ceremonias y eventos políticos, económicos, religiosos y simbólicos más importantes de la ciudad y del Tawantinsuyu, donde las panacas y ayllus reales cusqueños legitimaban su poder.

Cuzco era el centro de administración política y religiosa del Gran Estado del Tawantinsuyu, morada de los inkas, de los ayllus reales y las panacas. Como hemos visto, era el eje de irradiación y concentración de los caminos que integraban y comunicaban, en primer lugar las wakas, lugares ceremoniales, y en segundo lugar centros administrativos y zonas de producción de los diferentes pisos ecológicos.

Así, el Valle del Cusco, estaba atravesado por el sistema de caminos rituales cuyo punto de partida fue el Qorikancha, que integraba las wakas bajo cuidado, atención y mantenimiento, de

linajes de acuerdo a su jerarquía social: Collana, Payan y Cayao. Por otro lado, desde Awkaypata se distribuían los Caminos del Inka, llamados también Qhapaq Ñan, hacia los cuatro suyus.

La fiesta del Inti Raymi, fue una de las ceremonias más importantes establecida por los inkas en agradecimiento al Dios Sol o Inti y porque se consideraban como los hijos divinos del Astro Solar. En ella, la religión inka se descubría en forma esplendente. Entre los espacios de su desarrollo resaltan las wakas más sobresalientes, como el Qorikancha, Wanakauri, Awkaypata y Chuquimarca. En estos lugares sagrados se realizaban las ofrendas más selectas: wakarpanas y paccos, de diferentes colores y que eran criados para este fin. También se empleaban plumas pintadas que venían del Antisuyu, tejidos hechos de lana de muchos colores y otros objetos que se consideraban de valor. De igual forma, la chicha era preparada con maíces especiales. Asimismo, la actividad más importante era la concentración de los curacas de los cuatro suyus, que se hacía presentes con sus mayores galas e invenciones, con vestidos que estaban de acuerdo a la usanza de la zona de procedencia, con instrumentos apropiados como son las flautas y tambores. Así también cada nación venía con sus propias armas, las mismas con las que peleaban en las guerras.

Como hemos visto, a la llegada de los españoles dejó de realizarse la celebración de la fiesta de Inti Raymi. Sin embargo la representación del Inka continuó en las fiestas religiosas más importantes, como la fiesta de Corpus Cristi, la Fiesta del Apóstol Santiago y de la Virgen de la Descensión en la iglesia del Triunfo. Clandestinamente la población andina colonial seguía ofrendado la chicha o los mejores productos al Sol, hasta que durante la primera mitad del siglo XX, como parte del discurso político de los indigenistas, regionalistas y federalistas, que primero se interesaron en la Historia del Inka, fue necesaria la representación de la imagen del Inka.

Desde esta perspectiva, primero en 1918 se promovió la gesta heroica de Cahuide en Saqsaywaman, que era el reconocimiento de la heroicidad del Inka. Como el entusiasmo del movimiento indigenista seguía en ascenso, Luis E. Valcárcel organizó en los años 1923 y 1924 la celebrada “Misión Peruana de Arte Inkaico”. En su gira triunfal por Bolivia, Argentina y Uruguay, destacaba su programación con “Sumaj Ñusta”, orquesta típica indígena, Inti Raymi, cuadro, coro y baile y el Drama Ollantay, entre otras danzas que rememoraban la época de los inkas.

En la primera mitad del siglo XX, la lectura de las crónicas se había generalizado. Inspirada por las noticias de la época Inka, se presentó la oportunidad

de instaurar y establecer la escenificación de la fiesta de Inti Raymi. Han pasado más de cincuenta años desde su primera celebración. Los cusqueños

la han adoptado como reivindicación de la imagen y grandiosa memoria de un pasado glorioso como el que fue el gobierno de los inkas.

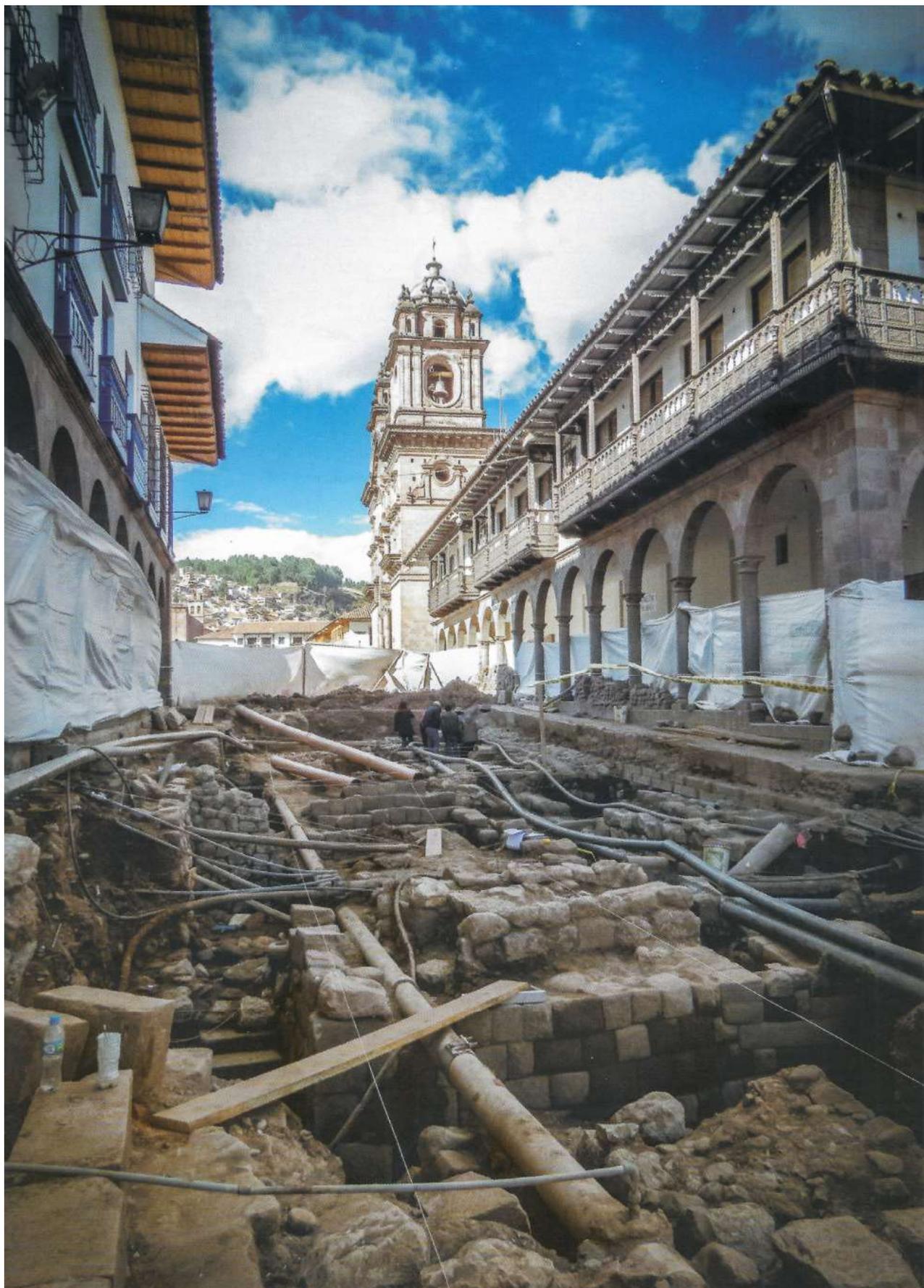


Figura 90: Vestigios encontrados durante el mejoramiento de la Calle Mantas (Foto: Fernando Seminario)



BIBLIOGRAFÍA

CRONISTAS Y TEXTOS ANTIGUOS

- ALBORNOZ, CRISTÓBAL, 1967 [1580]: “Instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haciendas”, DUVIOLS, P. (Ed.) *Journal de la Société des Américanistes*, t. 56, n.1: 7-39, Paris.
- BETANZOS, JUAN DÍEZ DE, 1880 [1551]: *Suma y narración de los incas*, Marcos Jiménez de Espada, Biblioteca Hispano Ultramarina v.5, Madrid.
- BETANZOS, JUAN DÍEZ DE, 1968 [1551]: «Suma y narración de los incas», en (F. ESTEVE BARBA ed.) *Crónicas Peruanas de Interés Indígena*, Biblioteca de Autores Españoles, v.209, Madrid.
- CABELLO DE BALBOA, MIGUEL, 1951 [1586]: *Miscelánea antártica: una historia del Perú antiguo*. Lima: Instituto de Etnología, Facultad de Letras, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Tercera parte: 201-483.
- CIEZA DE LEÓN, PEDRO, 1880 [1553]: *El Señorío de los Incas*, Madrid.
- CIEZA DE LEÓN, PEDRO, 1967 [1553]: *El señorío de los Incas* (Segunda Parte de la Crónica del Perú). Lima.
- CIEZA DE LEÓN, PEDRO, 1986 [1553]: *La Crónica del Perú*, Biblioteca de la Historia, 59, Madrid.
- CIEZA DE LEÓN, PEDRO, 2000 [1553]: *El señorío de los incas*. Colección Crónicas de América, Madrid.
- COBO, P. BERNABÉ, 1964 [1653]: “Historia del Nuevo Mundo”, en (P. Francisco Mateos ed.) *Biblioteca de Autores Españoles, Obras del P. Bernabé Cobo de la Compañía de Jesús, Vol. II.*, Madrid.
- COBO, P. BERNABÉ, 1990 [1653]: *Inca Religion and Customs*. Translated and edited by R. Hamilton, Austin.
- ESTETE, MIGUEL DE, 1924 [1535]: *El descubrimiento y la conquista del Perú*, Lima.
- GARCILASO DE LA VEGA, INCA, 1985 [1617]: *Comentarios Reales de los Incas*, Lima.
- GARCILASO DE LA VEGA, INCA, 1976 [1609]: *Comentarios reales de los incas*, Tomos I y 2. Biblioteca Ayacucho 5 y 6. Caracas.
- GARCILASO DE LA VEGA, INCA, 2004 [1609]: *Comentarios Reales de los Incas*, Lima.
- GARCILASO DE LA VEGA, INCA, 2005 [1609]: *Comentarios reales de los incas*. México D.F.
- GONÇALEZ HOLGUIN, DIEGO, 1989 [1609]: *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada Lengua Qquichua o del inca*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.
- GUAMAN POMA DE AYALA, FELIPE, 2008 [1615]: *Nueva Corónica y Buen Gobierno*. Fondo de Cultura Económica, México D.F.
- LAS CASAS, BARTOLOMÉ DE, 1939 [1550]: *Las antiguas gentes del Perú*. Colección de Libros y Documentos Referentes a la Historia del Perú, Serie 2, Tomo 11. Lima: Imprenta y Librería Sanmarti y Cs. (de: Apologética historia sumaria, Capítulos 56-261.)
- MENA, CRISTÓBAL DE, 1967 [1534]: “La conquista de la Nueva Castilla”, en (R. PORRAS BARRENECHEA ed.) *Las relaciones primitivas de la conquista del Perú*, Lima.
- MOLINA, CRISTÓBAL DE (El Almagrista, Chileno), 1968 [1553]: “Relacion de muchas cosas acaescidas en el Peru”, *Biblioteca de Autores Españoles*, 209, Madrid.
- MOLINA, CRISTÓBAL DE, 1947 [1573]: *Ritos y fábulas de los incas*. Colección Eurindia 14. Buenos Aires.
- MOLINA, CRISTÓBAL DE, 2008 [1529-1585]: *Relación de las fábulas y ritos de los incas*. Universidad San Martín de Porres, Lima.
- MURUA, FRAY MARTÍN DE, 1962-64 [1590]: *Historia general del Perú, origen y descendencia de los Incas*, 2 tomos, “Colección Joyas Bibliograficas, Bibliotheca Americana Vetus”, I y II. Madrid.
- MURÚA, FRAY MARTÍN DE, 2001 [1616]: *Historia General del Perú*. Colección Crónicas de América. Dastin Ed., Madrid.
- PIZARRO, PEDRO, 1978 [1571]: *Relación del Descubrimiento y Conquista de los Reinos del Perú*, Lima.
- PIZARRO, PEDRO, 1986 [1571]: *Relación del*

Descubrimiento y Conquista de los Reinos del Perú, (E. LOHMAN VILLENA ed.) PUCP, Lima.

POLO DE ONDEGARDO, J., 1916a [1571]: “Informaciones acerca de la religión y gobierno de los Incas”, en (H. URTEAGA, C. ROMERO eds.) *Colección de Libros y Documentos referentes a la Historia del Perú*, tomo III, 45-126, Lima.

RIVERA SERNA, RAUL (ed.), 1965 [1534]: “Libro Primero de los Cabildos de la Ciudad del Cuzco”, *Documenta*, 4, 441-480, Lima.

SANCHO DE LA HOZ, PEDRO, 1962 [1534]: “Relación de la conquista del Perú”, JOAQUÍN GARCÍA ICAZBALCETA (Ed.) *Bibliotheca Tenanitla; libros españoles e hispanoamericanos*, v.2, Madrid.

SANTA CRUZ PACHACUTI YAMQUI, DON JUAN, 1879 [1613]: “Relación de antigüedades deste reyno del Pirú”, en *Tres relaciones de antigüedades peruanas*,

Madrid, 231-328.

SANTA CRUZ PACHACUTI YAMQUI, DON JUAN, 1968 [1613]: “Relación de antigüedades deste reyno del Pirú”, en *Biblioteca de Autores Españoles*, t.209, Madrid.

SARMIENTO DE GAMBOA, PEDRO, 1942 [1572]: *Historia Indica*, Buenos Aires.

SARMIENTO DE GAMBOA, PEDRO, 1965 [1572]: *Historia de los Incas* (Segunda parte de la Historia General Llamada Indica) Biblioteca de Autores Españoles, t. 135: 193-279, Madrid.

SARMIENTO DE GAMBOA, PEDRO, 2007 [1572]: *Historia de los incas*. Miraguano Ediciones, Madrid.

VACA DE CASTRO, C., 1908 [1543]: “Ordenanzas de Tambos de Vaca de Castro”, en *Revista Histórica* 3:427-492, Lima.

TRABAJOS CONTEMPORÁNEOS

AGUIRRE, G. M., 1994: “El Inti Raymi: cincuenta años de su evocación y su significado”, en *Cincuenta años del Inti Raimi*, Cusco.

AGURTO, S., 1980: *Cusco: La traza urbana de la ciudad Inca*, UNESCO, Instituto Nacional de Cultura del Perú, Cusco.

AGURTO, S., 1987: *Estudios acerca de la construcción, arquitectura y planeamiento incas*, Lima.

AMADO GONZALES, D. 1998: “El Serrano esta tan terriblemente Exacerbado: La lucha por un Regionalismo Automóvil (Cusco 1900-1930)”, en *Génesis del regionalismo y Localismo Cusqueño*, Cusco.

AMADO GONZALES, D., 2002: “El Alférez Real de los Incas: resistencia cambio y continuidad de la identidad indígena”, en *Incas e Indios Cristianos: elites indígenas e identidades cristianas en los andes coloniales*, Cusco.

ANGLÉS VARGAS, V., 1972: *Machu Picchu enigmática ciudad inka*, Cusco.

ANGLÉS VARGAS, V., 1978: *Historia del Cusco Incaico, V.1*, Cusco.

ANGLÉS VARGAS, V., 1988: *Historia del Cusco Incaico, V.2*, Cusco.

APARICIO VEGA, M. J., 1994: “Humberto Vidal Unda: Siete décadas de cusqueñismo. El hombre y su generación”, en *Cincuenta años del Inti Raimi*, Cusco.

ARDILES, P., 1986: “Sistema de drenaje subterráneo prehispánico”, en *Allpanchis* XVIII. n.27 (Antigüedad y actualidad del riego en los Andes I), 75-97.

ARKUSH, E. N., STANISH, C., 2005: “Interpreting Conflict in the Andes: implications for the archaeology of warfare”, en *Current Anthropology*, 46: 3-28.

ASTETE, F. 1984: *Los sistemas Hidráulicos del Valle del Cusco. Prehispánicos* (Tesis Inédita UNSAAC), Cusco.

AVENI, A. F., 1981: “Horizon Astronomy in Incaic Cuzco”, *Williamson*, 305-318.

ÁVILA, F. de, 1966 [1598?]: *Dioses y hombres de Huarochirí*, Lima.

BARREDA MURILLO, L., VALENCIA ZEGARRA, A., 2007: “Introducción a la etnología y arqueología de Saqsaywaman”, en *Saqsaywaman: Estudios fundamentales*, 85-151. Instituto Nacional de Cultura. Cusco.

BAUER, B. S., 1998: *The sacred landscape of the Inca: The Cuzco ceque system*. Austin.

BAUER, B. S., 2000: “El espacio sagrado de los Incas: el sistema de ceques del Cusco”, en *Archivos de Historia Andina* v. 33, Cusco.

BAUER, B. S., 2008 [2004]: *Cusco Antiguo: tierra natal de los Incas*, Cusco

- BAUER, B. S., 2008: *El espacio sagrado de los Incas: el sistema de ceques del Cusco*, Cusco.
- BAUER, B. S., Dearborn, S.P., 1995: *Astronomy and empire in the ancient Andes*, Austin.
- BEJAR, R., 1990: *El Templo del Sol, o, Qorikancha*, U. Texas.
- BELTRÁN-CABALLERO, J.A., 2013: *Agua y Forma Urbana en la América Precolombina: El caso del Cusco como centro del poder inca*, Tesis Doctoral, Universidad Politécnica de Cataluña, Barcelona (www.setopant.com).
- BELTRÁN-CABALLERO, J.A., MAR, R., ZAPATER, D., 2011: "Medio natural y gestión de recursos hidráulicos en América: la fundación del Cusco", en (Costa, A., Palahí, L., Vivó, D. eds.), *Aquae sacrae: agua y sacralidad en la Antigüedad*, 313-341.
- BENAVENTE GARCÍA, P., 2009: "Rescate muro fino de la Plaza de Limacpampa", en *Saqsaywaman* 9: 203-22, Cusco.
- BIDDLE, M., HUDSON, D., 1973: *The future of London past: the archaeological implications of planning and development in the nation's capital*, Worcester.
- BRISSEAU LOAIZA, J., 1981: *Le Cuzco dans sa region: Etude de l'aire d'influence d'une ville andine*, París.
- CHÁVEZ BALLON, M., 1970, «Ciudades Incas. Cusco capital del Imperio», *Wayka*, 3, 1-14.
- DEAGAN, K., 1982: "Avenues of inquiry in historical archaeology", en (Schiffer ed.) *Advances in Archaeological Method and Theory*, vol. 5:151-177.
- DIVALE, W., 1973: *Warfare in Primitive Societies: A bibliography*, Santa Barbara.
- DOMÍNGUEZ, L., 1981: "Arqueología del sitio colonial Casa de la Obrapia o de Calvo de la Puerta Habana Vieja", en *Revista Santiago*, 41, 63-82.
- DOMÍNGUEZ, L., 2005: "Patrimonio en Cuba: el caso de La Habana Vieja como sitio arqueológico", en *Diálogos, DHI/PPH/UEM*, 9.1, p. 23-31.
- DOMÍNGUEZ, L., FUNARI, P.P.A., 2002: "La Arqueología Urbana en América Latina: el caso de Habana Vieja, ciudad arqueológica", en *Estudios Ibero-Americanos* n.28.2, 113-124.
- EARLS, J., 1982: "La coordinación de la producción en el Tawantinsuyu", *Agricultura y Alimentación*, Lima, 120-189.
- EARLS, J., 1998: "Aportes del conocimiento y las tecnologías andinas en el contexto de la aldea global", en ACEVEDO, J. (Ed.), *Desarrollo e interculturalidad en la zona andina*, Lima, 122-156.
- EL COMERCIO DEL CUSCO. "Asuntos del Día (Editorial). Día del Cuzco", Miércoles 19 de enero de 1944, p.2.
- EL COMERCIO DEL CUSCO. "Día del Cuzco. Dirigentes de Instituciones y Sociedades sesionaron para solemnizar la magna fecha. Quedó formado el Comité Central, lo preside el Prefecto del Departamento", Viernes 3 de Marzo de 1944, p.2.
- EL COMERCIO DEL CUSCO. "El Instituto Americano de Arte Instituirá el Día del Cuzco", Viernes 14 de enero de 1944, p.2.
- ELLEFSEN, B., 1973: "El patrón urbano incaico según el Prof. Zuidema y su relación con Incallacta", en *Bulletin de l'Institut français d'études*, II, N° 4, Institut Français d'Études Andine, Lima, 29-34.
- ESPINOZA NAVARRO, F., 1977: *Guión para la escenificación del Inti Raymi en la ciudad sagrada de los Incas*.
- ESQUIVEL CORONADO, J., 2001: *El barrio Nueva alta. Historia e interpretación* (inédito), Cusco.
- FARRINGTON, I., 2010a: "The houses and 'fortress' of Waskar: archaeological perspectives on a forgotten building complex in Inka Cusco", en *Journal of Iberian and Latin American Studies*, 16, 87-99.
- FARRINGTON, I., 2010b: "The urban archaeology of Inka Cusco: a case study of Hatunkancha", en (J.R. BÁRCENA, H. CHIAVAZZA eds.) *Arqueología Argentina en el Bicentenario de la Revolución de Mayo, Simposio 26: Tawantinsuyu 2010*, Tomo III, Mendoza, 1247-1252.
- FARRINGTON, I., 2013: *Urbanism and Archaeology in the Inka World*, Florida.
- FUNARI, P.P.A., 1996: "Historical Archaeology in Brazil, Uruguay and Argentina", en *World Archaeological Bulletin*, 7: 51-62.
- FUNARI, P.P.A., 1997: "Archaeology, History, and Historical Archaeology in South America", en *International Journal of Historical Archaeology* 1, 3:189-206.
- FUNARI, P.P.A., JONES, S., HALL, M., 1999: "Introduction: Archaeology in History", en (P. Funari, M. Hall, S. Jones eds.) *Archaeological History: Back from the Edge*, Londres, 1-20.
- FUNARI, P.P.A., ZARANKIN, A., STOVEL, E., (Eds.) 2005: *Global Archaeological Theory: contextual voices and contemporary thoughts*, New York.
- GARCÍA, U., 1922: *Ciudad de los Inkas. Estudios Arqueológicos*, Cusco.
- GASPARINI, G., MARGOLIES, L., 1977: *Arquitectura Inka*. Centro de Investigaciones Históricas y Estéticas. Facultad de Arquitectura y Urbanismo.

Universidad Central de Venezuela. Caracas.

GELICHI, S., 2001: *Dalla carta de rischio archeologico di Casena a alla tutela preventiva urbana in Europa*, Florencia.

GIBAJA OVIEDO, A., 1990: "Estudio etnoarqueológico sobre las ofrendas al agua", en *Saqsaywaman* 3: 217-27. Cusco.

GONZÁLEZ DE OLARTE, E., Trivelli, C., 1999: *Andenes y desarrollo sustentable*, Lima.

GONZÁLEZ CORRALES, J. A., 1984: "La arquitectura y cerámica Killke del Cuzco", en KENDALL, A. (Ed.) *Current Archaeological Projects in the Central Andes: Some Approaches and Results*, 189-204. Proceedings of the 44th International Congress of Americanists. BAR International Series 210. British Archaeological Reports, Oxford.

GREGORY, H. E., 1916: "A Geologic Reconnaissance of the Cuzco Valley", *American Journal of Science*, XLI, 241, 1-

GULLBERG, S.R., 2009: *The cosmology of Inca huacas*, PhD thesis, James Cook University.

HARRINGTON, J.C., 1955: "Archaeology as an Auxiliary Science to American History", en *American Anthropologist*

57(6):1121-1130.

HASTORF, C. A., JOHANNESSEN, S., 1993: "Pre-Hispanic political change and the role of maize in the Central Andes of Peru", en *American Anthropologist* 95: 115-38.

HERRERA A., 2005: *Territory and Identity in the pre-Columbian Andes of North-central Peru*. Tesis doctoral. Cambridge.

HERRERA, A., Alí, M., 2009: "Paisajes del desarrollo: La ecología de las tecnologías andinas", *Antipoda, Revista de Atopología y Arqueología*, 8, 27-49.

HYSLOP, J., 1984: *The Inka road system*, Ann Arbor.

HYSLOP, J., 1990: *Inka Settlement Planning*, Austin.

ISELL, W.H., 2001: "Huari: Crecimiento y desarrollo de un capital imperial", en *Wari: Arte Precolombino Peruano* (Cabrera ed.), Sevilla, 99-172.

ISELL, W.H., 2006: "Landscape of Power: A Network of Palaces in Middle Horizon Peru", en (J. Joyce Christie, P. Sarro eds.) *Palaces and Power in the Americas: From Peru to the Northwest Coast*, 44- 98. Austin.

KALAFATOVICH, C., 1970: "Geología del grupo Arqueológico de la Fortaleza de Sacsayhuaman y sus vecindades", en *Saqsaywamán* I, 61-63, Cusco

KAUFMAN, H.W., KAUFMANN, J.E., 2006: *Fortifications of the Incas*, Nueva York.

KAULICKE, P., 2013a: "The First Post-Ice Age Settlement Communities in the Central Andean Highlands", en *Chavín: Perú's Enigmatic Temple in the Andes*, Zurich, 89-98.

KAULICKE, P., DILLEHAY, T.D., (eds.) 2013b: *Boletín de Arqueología PUCP 15 Tradiciones andinas tempranas: cultura, tecnología y medioambiente*, Lima.

KELLNER, C.M., 2001: "Ritual or just plain warfare? Trophy heads of the Julio C. Tello collection from Nasca, Peru", en *American Journal of Physical Anthropology* 114(S32):89-92.

KENDALL, A., 1997: *Restauración de sistemas agrícolas prehispánicos en la sierra sur*, Cusco.

KIDD, K.E., 1969: *Historic Site Archaeology in Canada*, National Museum of Canada, Ottawa

KUBLER, G. 1953: *Cuzco. Reconstrucción de la ciudad y restauración de sus monumentos*, Paris.

LADRÓN DE GUEVARA, O. 1967: "La restauración del Coricancha y templo de Santo Domingo", en *Revista del Museo e Instituto Arqueológico* 21: 29-95.

LARCO, R., VALCARCEL, L. E., RÍOS, C., 1934: *Cusco Histórico*, Lima.

LAU, G.F., 2011: *Andean Expressions: Art & Archaeology of the Recuay Culture*, Iowa City.

LEE, V.R., 1986: *The Building of Sacsayhuaman*, en *Ñawpa Pacha* 24: 49-60.

LIMÓN OLVERA, S. 1990: *Las cuevas y el mito de origen. Los casos inca y mexica*, CNCA, México.

LINEBAUGH, D.W., 2005: *The Man Who Found Thoreau: Roland W. Robbins and the Rise of Historical Archaeology in America*, Durham.

LITTLE, B.J., 1994: "People with History: An Update on Historical Archaeology in the United States", en *Journal of Archaeological Method and Theory* 1: 5-41.

MACLEAN, M., 1986: *Sacred Land, Sacred Water: Inca Landscape Planning in the Cusco Area*, (Ph.D. Dissertation), University of California, Berkeley.

MASSON, L., FELIPE-MORALES, C., MORLON, P., 1996: "Infraestructuras agrícolas: ¿vestigios del pasado o técnicas del futuro? la rehabilitación de andenes", en *Comprender la agricultura campesina en los Andes centrales*, Lima y Cusco, 34-89.

MAZA HIRPAHUANCA, J., 1995: *Excavaciones arqueológicas en Pukamarca, local banco Wiese*,

- inmuebles 315 y 341*, Calle Maruri, INC, Cusco.
- MAZZOTTI, J. A., 1996: "The lightning bolt yields to the rainbow: Indigenous history and colonial semiosis in the "Royal Commentaries" of el Inca Garcilaso de la Vega", *Modern Language Quarterly*, 57, 2, 197-211.
- MC ELROY, K., 1986: "Ephraim George Squier: Photography and the illustration of Peruvian antiquities", en *History of Photography* 10:2:99-129.
- MEDDENS, F.M., 1997: "Function and meaning of the usnu in the Late Horizon Perú", en *Tawantinsuyu* 3:5-14.
- MENDIVIL, S., DÁVILA, D., 1994: *Geología de los Cuadrángulos de Cuzco y Livitaca*, Lima.
- MIGNOLO, W., 1989: "Teorías literarias o de la literatura. Qué son y para qué sirven? ", en (G. REYES ed.) *Teorías literarias en la actualidad*, Madrid, 41-78.
- MIGNOLO, W., 1993: "Colonial and Postcolonial Discourse: Cultural Critique or Academic Colonialism? ", en *Latin American Research Review* 28(3): 120-131.
- MIGNOLO, W., 2005 [1995]: "Human Understanding and (Latin) American Interests: The Politics and Sensibilities of Geo-Historical Locations", en (H. SCHATZ, S. RAY eds.) *A Companion to Postcolonial Studies*, London.
- MIÑO, L., 1994: *El manejo del espacio en el imperio inca*, Quito.
- MOLINIE, A., 1988: «Sanglantes et fertiles frontières. À propos des batailles rituelles andines», en *Journal de la Société des Américanistes*, v.74(1) :48-70.
- MOLINIE, A., 1998: *La Resurrección del Inca el papel de las representaciones indígenas en la invención de la nación peruana*.
- MORLON, P., ORLOVE, B., HIBORN, A., 1982: *Tecnologías agrícolas tradicionales en los Andes centrales. Perspectivas para el desarrollo*, Lima.
- MORRIS, C., 1967: *Storage in Tawantinsuyu*, Tesis Doctoral, Departamento de Antropología, Universidad de Chicago.
- MURRA, J. V., 1975: *Formaciones Económicas y Políticas del Mundo Andino*, Lima.
- NAZAREA, V., 2006: "Local Knowledge and Memory in Biodiversity Conservation", en *Annual Review of Anthropology*, 5, 317-335.
- NILES, S., 1987: *Callachaca: style and status in an Inca community*, Iowa.
- NILES, S., 1999: *The shape of Inca history: narrative and architecture in an Andean Empire*, Iowa.
- OBERTI, I.E., 2008: *Informe final de la evaluación arqueológica para el inmueble 432, Ruinas con San Agustín, mz15 del Centro Histórico de Cusco*, INC.
- PARDO, L. A., 1937: *La metrópoli de los incas: monografía arqueológica*, Cusco.
- PARDO, L. A., 1957: *Historia y arqueología del Cuzco*, v. 1, Lima.
- PAREDES GARCÍA, M., 1999: *Registro informatizado de restos prehispánicos en el centro histórico de Cusco, diagnóstico e interpretación*. Tesis, Departamento de Arqueología, Universidad de San Antonio Abad, Cuzco.
- PAREDES GARCÍA, M., 2001, *El Cusco incaico: análisis e interpretación de un registro de restos prehispánicos*, ed. El Santo Oficio, Lima.
- PAREDES GARCÍA, M., 2007, "Enterramientos ceremoniales y complejo funerario", en *Saqsayhama 2007*: 233-264.
- PAREDES GARCÍA, M., 2009: "La exploración arqueológica como herramienta para el estudio de la casa colonial cuzqueña", en (DEGREGORI Ed.) *El ombligo se pone piercing. Identidad, patrimonio y cambios en el Cuzco*, Cusco.
- PARSONS, J., HASTINGS, C., MATOS, R., 1997: "Rebuilding the state in highland Peru: Herder-cultivator interaction during the Late Intermediate period in the Tarama-Chinchaycocha Region", en *Latin American Antiquity* 8 (4):317-341.
- PAZ, P., ALLACONTOR, E., 2002: *Excavación Arqueológica y exploración de pisos, informe final Casa Concha*, INC, Cusco.
- PÉREZ CALDERÓN, I., 1999, *Huari: Misteriosa Ciudad de Piedra*, Ayacucho.
- PINO MATOS, J.L., 2004: "El ushnu inka y la organización del espacio en los principales tampus de los wamani de la sierra central del Chinchaysuyu", en *Revista de Antropología Chilena* v.36, n.2: 303-311.
- PINO MATOS, J.L., 2005, "El ushnu y la organización espacial astronómica en la sierra central del Chinchaysuyu", en *Estudios Atacameños* n. 29: 143-161.
- PROULX, D., 1971: "Headhunting in Ancient Peru", en *Archaeology* 24(1): 16-21.
- PORRAS BERRENECHEA, R., 1937: *Las relaciones primitivas de la conquista del Perú*, París.
- PROTZEN, J. P., 1987-1989: "The fortress of

- Saqsawaman: was it ever finished?”, en *Ñawpa Pacha: Journal of Andean Archaeology* n.25-27:155-175.
- PROTZEN, J. P., 2005: *Arquitectura y construcción incas en Ollantaytambo*, Lima.
- PUELLES E., J., 2005: *Qorikancha, construcción inka, Cusco*, Cusco.
- PULGAR VIDAL, J., 1981: *Geografía del Perú. Las Ocho Regiones Naturales del Perú*, Lima.
- PYKLES, B.C., 2010: *The Archaeology of the Mormons Themselves: The Restoration of Nauvoo and the Rise of Historical Archaeology in America*, Lincoln and London.
- RIVERA SERNA, R.R., 1965: *Libro primero de cabildos de la ciudad del Cuzco*, Universidad de San Marcos, Lima.
- ROMÁN BUSTINZA, N. 2008: *Informe final del proyecto de evaluación arqueológica del inmueble de la calle Palacios 135*. INC, Cusco.
- ROSTWOROWSKI, M., 1960: *Pachacútec Inca Yupanqui*, 1953.
- ROSTWOROWSKI, M., 1987, «Ordenanzas para el servicio de los tambos del Repartimiento de Huamachuco hecho por el licenciado Gonzáles de Cuenca en 1567», en *Revista Histórica*, Academia Nacional de la Historia 36, Lima, 15-31.
- ROWE, J. H., 1944: “An introduction to the archaeology of Cuzco”, en *Papers of the Peabody Museum of American Archaeology*, 27, 2, 125-187.
- ROWE, J. H., 1954: “El movimiento nacional inca del siglo XVIII”, *Revista Universitaria del Cusco*, 107, 17-47.
- ROWE, J.H., 1967: “What kind of settlement was Inca Cuzco? “, en *Ñawpa Pacha* 5:59-77.
- ROWE, J.H., 1990: “Los Monumentos perdidos de la Plaza Mayor del Cuzco incaico”, en *Revista Saqsaywaman*, Cusco.
- ROWE, J.H., 2003: *Los incas del Cuzco: siglos XVI-XVII-XVIII*, (D.Ugarte ed.), INC, Cusco.
- RUBERTONE, P.E., 1989: “Archaeology, colonialism, and seventeenth century Native-America: towards an alternative interpretation”, en (Layton ed.) *Conflict in the Archaeology of Living Traditions*, London, 32-45.
- SAN ROMÁN LUNA, W., 2003, “Datos etnohitóricos de Pomacanchi”, en (A. GIBAJA ed.) *Arqueología Andina*: 66-75.
- SANCHEZ CONCHADE PINILLA, M.I., 1926: “Lapascua del sol: Intip Raymi”, en *Amauta* n.3:30-31, Lima.
- SCHÁVELZON, D., 2000: *The Historical Archaeology of Buenos Aires: a City at the End of the*
- SCHÁVELZON, D., 2003: *Buenos Aires negra: arqueología histórica de una ciudad silenciada*, Emecé, Buenos Aires.
- SCHUYLER, R.L., 1993: “The Society for Historical Archaeology, 1967-1992: A Quarter Century of a National Archaeological Society”, en *Historical Archaeology* 27(1):35-41.
- SCHUYLER, R.L., 2003: “The Second Largest City in the English-Speaking World: John L. Cotter and the Historical Archaeology of Philadelphia, 1960-1999”, en (D. D. Fowler and D. R. Wilcox eds.) *Philadelphia and the Development of Americanist Archaeology*, Tuscaloosa, 156-164.
- SERJE, M., 2003: “Malocas y barracones: tradición, biodiversidad y participación en la Amazonia colombiana”, en *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, UNESCO n.178: 561-571.
- SHERBONDY, J. 1979: «Les réseaux d’irrigation dans la géographie politique de Cuzco», *Journal de la Société des Américanistes*, 66, 45-66.
- SHERBONDY, J., 1982a: *The canal Systems of Hanan Cuzco*, Tesis Doctoral, Universidad de Illinois, Urbana.
- SHERBONDY, J., 1982b: “El regadío, los lagos y los mitos de origen”, *Allpanchis*, 20, 3-32.
- SHERBONDY, J., 1987: “Organización hidráulica y poder en el Cuzco de los incas”, *Revista Española de Antropología Americana*, 17, 117 ss.
- SILVA G., J.C., 2007: “Saqsaywaman: “Casa del Sol” de los Incas”, en *Saqsaywaman: Estudios fundamentales*, 153-184. Instituto Nacional de Cultura. Cusco.
- SOLO DE ZALDÍVAR, V., 2001: “Capital social, etnicidad y desarrollo: algunas consideraciones críticas desde los andes ecuatorianos”, *Boletín de Antropología Americana*, 37, 111-117.
- SQUIER, G., 1877: *Peru incidents of travel and exploration in the land of the Inkas*, New York.
- STALLER, J.E., 2008: “Dimensions of Place: The Significance of Centers to the Development of Andean Civilization: An Exploration of the Ushnu Concept”, en (J. E. Staller ed.) *Pre-Columbian Landscapes of Creation and Origin*, Chicago, 269-313.
- TERADA, K. (ed.), 1979: *Excavations at La Pampa in the North Highlands of Perú, 1975: Repon 1 of the Japanese Scientific Expedition to Nuclear America*, University of Tokyo Press, Tokyo.

- THORPE, I., 2003: "Anthropology, archaeology, and the origin of warfare", en *World Archaeology* 35 (1):145-165.
- TOPIC, J. R., TOPIC, T. L., 1987: "The archaeological study of Andean militarism: some cautionary observations", en (Jonathan Haas, Shelia Pozorski, and Thomas Pozorski eds.) *The Origins and Development of the Andean State*, 47-55, Cambridge.
- ULHE, F.M., 1930: "El templo del Sol de los Incas en Cuzco", en *Proceedings of the Twenty-third International Congress of Americanists*, 291-295.
- URTON, G., 1981: "At the Crossroads of the Earth and the Sky: An Andean Cosmology", en *Latin American Monographs*, n. 55, Austin.
- URTON, G., 1993: "Moieties and Ceremonialism in the Andes: The Ritual Battles of the Carnival Season in Southern Peru", en (Luis Millones and Yoshio Onuki eds.) *El Mundo Ceremonial Andino, Senri Ethnological Studies* 37:117-142. National Museum of Ethnology, Osaka.
- VALCARCEL, L. E., 1934: "La ciudadela de Sajsawaman", *Revista Geográfica Americana*, II, 340-345, Buenos Aires.
- VALENCIA ZEGARRA, A., 1984: "Arqueología de Qolcampata", en *Revista del Museo e Instituto de Arqueología* 23: 47-62.
- VAN DE GUCHTE, M. J..D., 1990: *Carving the World. Inca Monumental Sculpture and Landscape*, Tesis Doctoral, Universidad de Illinois.
- VARGAS PALIZA, E., 2007: *Kusikancha. Morada de las momias reales de los Inkas*, INC-Cusco.
- VENCL, SL., 1984: "War and Warfare in Archaeology", en *Journal of Anthropological Archaeology* 3, 116-132.
- VILLANUEVA URTEAGA, H., SHERBONDY, J., 1980: *Cusco: aguas y poder*, Cusco.
- WILSON, D.J., 1988: *Prehispanic Settlement Patterns in the Lower Santa Valley, Peru*, Washington D.C.
- ZANABRIA, A.W., 1997: *Rehabilitación y Renovación de Redes de Distribución de Agua Potable de la Ciudad del Cusco*. Informe Arqueológico. Informe presentado al Instituto Nacional de Cultura. Cusco.
- Zanabria, A.W, 1998: *Informe del Proyecto de Investigación arqueológica del inmueble n. 392, esquina de las calles Triunfo y Herrerajes en Cusco*, INC.
- Zapata, J.M., 2003: *Informe final del proyecto de evaluación arqueológica realizado en el inmueble n. 348 de la Calle Suecia en Cusco*, INC.
- ZARAKIN, A., 2004: "Hacia una Arqueología Histórica Latinoamericana", en (Funari, P. Zarankin, A. eds.) 127-140.
- ZECENARRO B., G., 2001: *Arquitectura Arqueológica en la Quebrada de Thanpumach'ay*, Cusco.
- ZECENARRO B., G., 2003: "Apus tutelares y asentamientos del Cusco Preinka", *Boletín de Arqueología PUCP*, 7, 387-405.
- ZIOLKOWSKI, M.S. SADOWSKI, R.M. (EDS.), 1989: "El calendario metropolitano inca", en *Time and Calendars in the Inca Empire*, BAR International Series 479, Oxford, 129-166.
- ZUIDEMA, T., 1964: *The ceque system of Cuzco: the social organization of the Empire of the Inca*, Leiden.
- ZUIDEMA, T., 1989: *Reyes y guerreros: ensayos de cultura andina*, Lima.
- ZUIDEMA, T., 1991: "La Civilización Inca en Cuzco", *Cuadernos de La Gaceta*, 74: 122-168,
- ZUIDEMA, T., 2010: *El Calendario Inca: Tiempo y espacio en la organización ritual del Cuzco. La idea del Pasado*, Lima.