

Estado de la publicación: El preprint ha sido publicado como artículo en una revista
DOI del artículo publicado: <https://doi.org/10.37135/chk.002.16.14>

EL SENTIDO DEL FIN DEL MUNDO: FUNDAMENTO ÉTICO DE LA SOCIEDAD INCA

Segundo Fabián Potosí Cachimuel

<https://doi.org/10.1590/SciELOPreprints.2555>

Enviado en: 2021-06-28

Postado en: 2021-06-29 (versión 1)

(AAAA-MM-DD)

Artículo de Reflexión

EL SENTIDO DEL FIN DEL MUNDO: FUNDAMENTO ÉTICO DE LA SOCIEDAD INCA

THE SENSE OF THE END OF THE WORLD: ETHICAL FOUNDATION OF INCA SOCIETY

Segundo Fabián Potosí Cachimuel¹, ORCID, <https://orcid.org/0000-0003-4856-2689>

¹Universidad de Granada, España. Doctorando del Programa Doctoral de Filosofía Iberoamericana, email: sfpotosi@uce.edu.ec

RESUMEN

El presente trabajo reflexiona sobre la noción del fin del mundo o *pacha-kutiy*, idea que se concibe como infortunio general en el antiguo Perú y como un símbolo de cambios cosmológicos, telúricos y antrópicos, del pasado y del presente que vincula a Dios, al hombre y al mundo. El objetivo es interpretar las distintas formas de *pacha-kutiy* que como crisis numinosas modelan el comportamiento político, religioso y vital del hombre quichua. Esta entidad se desplegó en siete modalidades y su presencia se materializó en categorías lingüísticas. La hermenéutica direccionó la comprensión de los documentos coloniales y la reconstrucción de los significados del relato mitológico. Para el efecto, se interpretaron algunos mitos incas del siglo XVI respaldados con el análisis de los vocabularios de las lenguas nativas del mismo periodo. La reflexión contempla tres partes: la primera estudia el significado de algunas categorías quichuas; la segunda muestra las siete concepciones de *pacha-kutiy*; la final alude a las implicancias actuales. El estudio mostró el nexo entre el sentido de *pacha-kutiy*, la idea de castigo, las normas de convivencia y las posibilidades de existencia inca; huellas que aún perviven.

PALABRAS CLAVE: Cataclismo, ética, hermenéutica, incas, mito

ABSTRACT

This paper reflects on the notion of the end of the world or Pacha-kutiy, an idea conceived as a general misfortune in ancient Peru. It symbolizes cosmological, telluric, and anthropic changes, past and present; this sign links God, man, and the world. This study aims to interpret the different forms of Pacha-kutiy that, as a numinous crises model, the political, religious, and vital behavior of the Quechuan man. The texts mention that this entity unfolded in seven modalities and its presence materialized in linguistic categories. Hermeneutics directed the understanding of colonial documents and the reconstruction of the meanings of the mythological story. For this purpose, some Inca myths of the 16th century were interpreted, supported by the analysis of the native languages' vocabularies. The reflection contemplates three parts; the first one studies the meaning of some Quichuan categories; the second one shows the seven conceptions of Pacha-kutiy; the final one alludes to the current implications. The study showed the link between the meaning of Pacha-kutiy, the idea of punishment, the rules of coexistence, and the possibilities of Inca existence, traces that still survive.

KEYWORDS: *Cataclysm, ethics, hermeneutics, incas, myth*

Recibido: (15/02/2021)

Aceptado: (16/06/2021)

INTRODUCCIÓN

El sentido del fin del mundo alude a las tragedias cosmológicas, telúricas y antrópicas que transforman la sociedad inca. Esta idea aparece como *pacha-kutiy* o *pacha-tikray*; concepción que conlleva angustias humanas. Igualmente, estas percepciones devinieron mitos de origen y, durante el siglo XVI, crónicas y vocabularios registrarían: “*Pacha cuti, pacha ticra*. El fin del mundo, o grande destruicion, pestilencia, ruyna, o perdida, o daño común” (González 1993:270).

Estos documentos posibilitan inferir que el sentido del fin del mundo se fundamenta en la tríada Dios, hombre y mundo; tricotomía que denota sacrificio, abandono y castigo ejemplar, *miraray*. Como postula Valcárcel (2011), en los mitos hebreos o griegos Dios tiene la potestad de expulsar o marcar con sangre a sus víctimas.

El cataclismo inca se despliega en diversas formas para el aniquilamiento del mundo; sin embargo, su devenir estaría precedido por el principio de *inki*, incertidumbre; elemento que a su vez implicaría necesidad, perfección y determinación en procura de un nuevo sistema (Sarmiento de Gamboa 1988). En este orden, Rivara de Tuesta (2014) postula que Dios, hombre y mundo integran la síntesis del pensamiento inca precolombino.

Por otro lado, el retorno a las fuentes y el proceso hermenéutico posibilitan interpretar que del tejido mitológico emergen ciertas categorías relativas a un horizonte temporal trágico; de igual manera, alegorías y términos develan un espacio antropológico quichua conflictivo. Siguiendo a Bueno (1996b), en el espacio antrópico se manifiestan el hombre, el numen, los objetos útiles, la lengua, el arte, el mito y las emociones.

Por lo demás, los relatos de origen del mundo inca, según las crónicas virreinales, muestran que el imaginario quichua percibió el infortunio como parte de su memoria y de sus hechos. Estos eventos pudieran relacionarse con otras experiencias actuales: “conflictos ambientales vividos y sufridos” (Peña *et. al.* 2021:114); además, se aduce que estos temas se reflexionan comunitariamente en el diario vivir.

En el presente trabajo se interpretan siete manifestaciones de *pacha-kutiy* que como crisis numinosas moldean el comportamiento social. Para ello cabe entender que, en el siglo XVI, el término ética aludía a las costumbres de los pueblos y formaba parte de la filosofía moral (Covarrubias 1995). En este sentido, en un estado de aparente anomia (Abbagnano 2001), el fin del mundo es un determinante político, religioso y vital; además, expone a Dios y al hombre en su condición de *mitma*, peregrinos constantes.

Finalmente, en los siglos XX y XXI, *pacha-kutiy* significa cambio cultural, político y económico; implica retorno a un origen histórico indeterminado (Untoja 2012). Además, esta categoría, al vincularse con la de *pacha-mama* se concibe como atributo de una sociedad originaria, igualitaria y armónica; como signo de abundancia y fraternidad (Bautista 2014); también se asume que es cíclico y que ocurre cada quinientos años (Estermann, 1998).

METODOLOGÍA

La investigación presenta una lectura interpretativa del sentido del fin del mundo; signo referido a la desdicha colectiva y expresado en la lengua quichua como *pacha-kutiy* o *pacha-tikray*. Esta tragedia, por un lado, afecta la vida en general; por otro, condiciona las costumbres del antiguo peruano. A su vez, el evento deviene apertura al mundo mediado por el lenguaje, la experiencia y por la comunidad humana (Gehlen 1987).

El estudio se aborda desde la hermenéutica interpretativa; por un lado, interpretación y declaración son nociones y procesos comunes en los reinos del Perú del siglo XVI (Jesuita Anónimo 2008). Por otro, las dos categorías eran parte del *Ars Critica*, disciplina que con el tiempo devino hermenéutica filosófica; las dos modalidades implican retorno a las fuentes primarias y a las lenguas antiguas (Martín 2017).

En esta línea, el método interpretativo posibilita relacionarse con la antropología filosófica, mitología, historia, religión y filología; todas ellas constituyen nexos y vías de interpretación

(Bueno 1996a). En este sentido, el material de estudio corresponde a los mitos de origen del mundo inca; material escrito durante el primer siglo de presencia española en el Tahuantinsuyu.

Así, durante la segunda mitad del siglo XVI se destacan varios cronistas, entre ellos: Betanzos (1987), Cieza de León (2000b), Sarmiento de Gamboa (1988) y Molina (2010). Todos escribirán desde una concepción escolástica cristiana que contempla Dios, mundo y hombre; horizonte donde emergerá la idea del cataclismo quichua vinculada a Con-Titi Viracocha. Como señala Filgueiras (2020), esta realidad conlleva el ideal de fidelidad de las fuentes o el prurito de la filosofía.

Asimismo, el estudio se sustenta en los vocabularios de la lengua quichua, aquí tenemos a Santo Thomas (1994), Valera (2014), González (1993); para el aimara, está Bertonio (2006); y, para el puquina se revisan aportes actuales. Siguiendo a Cerrón-Palomino (2013, 2016), la vuelta a los orígenes y la relación entre lenguaje y hermenéutica posibilitan la comprensión del pasado y su desmitificación. De paso se indica que en el texto de Urbano (1981) se recopilan varios mitos sobre Wiracocha, los hermanos Ayar, el origen de los incas y de otros pueblos.

Relativo al término quichua, durante el siglo XVI se aprecian diversas formas de escritura tales como qquechhua o qquichua (González, 1993); incluso, un mismo autor presenta dos formas: “por decreto del Santo Concilio Provincial (...), he hecho este Vocabulario (...) en la lengua quichua” (Valera 2014:42); luego, el mismo jesuita mestizo escribirá: “quechhua. Tierra templada” (Valera 2014:153); dicho vocablo se refiere a distintas entidades, etimológica y semánticamente vinculadas. Aquí se utilizará la forma quichua, acorde con las crónicas.

La reflexión se dividirá en tres partes; la primera abordará ciertas categorías relativas al sentido de *pacha-kutiy*; la segunda presentará en orden secuencial, según las crónicas, las siete concepciones míticas de destrucción del mundo; la tercera aludirá sucintamente al momento actual. Finalmente, se debe indicar que el discurso mitológico devela los acontecimientos en formas complejas, simultáneas o sobrepuestos; se hallan vinculados o se desprenden unos de otros.

RESULTADOS Y DISCUSIÓN

Los mitos recopilados durante el siglo XVI aluden al caos del mundo inca o quichua. La categoría *pacha-kutiy* se vincula a un modelo mítico, que al desplegarse en una serie de fenómenos denota diversos sucesos cosmológicos, telúricos y antrópicos (Bueno 1993). Y esta concepción se vincula a la vida de Pacha-kutiy inca, cuyo nombre fluye como un signo profético y restaurador en el horizonte catastrófico. Por ejemplo, al relatar los últimos diálogos de Ynga Yupangue se escribe:

... les dijo que (...) después de los días de aquel su nieto Guaina Capac habría PACHACUTI, que dice vuelta de mundo. Y preguntáronle aquellos señores que si aquella vuelta de mundo [sería] por agua o por fuego o por pestilencia. Y él les dijo que no sería por ninguna de aquellas cosas sino porque había de venir una gente blanca y barbuda y muy alta, con la cual gente habían de tener guerra y que al fin los había de sujetar y que no habría más señores Yngas de su natural. (Betanzos 1987:137)

Según el mito, *pacha-kutiy* denota vuelta del mundo y se despliega en cuatro clases. Las tres primeras formas: por agua, por fuego y por pestilencia son familiares y se expresan en la lengua quichua como *unu pacha-cutiy*, *nina pacha-cutiy* y *muchuy pacha-cutiy*, respectivamente (González 1993). En estos escenarios discurrirían la vida y el mundo de los incas.

Pero, la cuarta forma, ausente en la pregunta del diálogo final, conforme con la cita, sería la manifestación máxima de *inki*, incertidumbre; que configuraría el *runa pacha-cutiy*, destrucción del mundo por causa de hombres extraños, la más grande tragedia humana. Ante esta profecía, el mismo Ynga Yupangue exhorta a su gente: “que lo que les decía era que se diesen a buena vida el tiempo que pudiesen porque pocos señores sucederían después de los días de aquel su nieto Guaina Capac” (Betanzos 1987:137). Pues González expresaba “Pachacuti, es infortunio general de muchos” (1993:16).

A mediados del siglo XVI, la manifestación de *runa pacha-kutiy* fue mencionada como “las nuevas plagas que sobrevinieron en aquellas partes después que el Visorrey Blasco Núñez Vela á ellas

fué” (Irala 1870:188) o “la grand vejación o destrucción de la tierra” (Segovia 1968:59); estas plagas aludían a la mortandad humana en el Perú. Estos eventos se concebirían como indicadores de las crisis demográficas antes, durante y después del ciclo incaico (Contreras 2020).

Por otro lado, durante el horizonte mítico cada uno de estos agentes devienen cambios temporales; en medio de estas catástrofes se crea y se restaura el mundo “en la segunda edad después del diluvio” (Sarmiento de Gamboa 1988:42). Además, los cronistas designan estos hechos como maravillosos, milagrosos y fabulosos; también los conciben como castigos de Dios, vinculados al pecado del hombre (Cieza de León 2000b; Betanzos 1987; Sarmiento de Gamboa 1988; Molina 2010).

En su dimensión general, cualquier forma de aparición implicaría abandono, ruptura y dolor: “Fin, o gran mudança de las cosas. Pachaticray o pachacutin o cabo del mundo, o de vn pueblo por terremoto, o gran pestilencia” (González 1993: 525). Se diría que esta desventura envuelve la vida del hombre quichua; sería una vivencia conmovedora; vaivén entre la abundancia, la carestía y la incertidumbre denominado *inki*.

La categoría *inki* en el aimara denota “Dicha o desdicha, ventura o desventura, fortuna buena o mala” (Bertonio 2006:572). La favorable se concibe como *kussi*, *sami* o *atau*; la desgracia se presenta como *ch'iki* o *tapyá* (Valera 2014). Esta díada *kussi-ch'iki* se desplaza entre la realidad y la ilusión; entre la abundancia y la carencia, *mirariy-chussariy*; compañera constante del quichuaruna.

Sin embargo, ¿cómo se expresaría el sentido de abundancia? Por un lado, la idea de riqueza se devela en las personas de Imaymana y Tocapo, hijos de Con-titi (Molina 2010). Por otro, la onomástica andina señala que ciertos nombres tales como *qhapaq* o *wakcha-khuyaq* denotan magnanimidad, riqueza y honra (Cerrón-Palomino 2008). No obstante, estas entidades al tiempo que simbolizan abundancia, vida y mundo expresan la condición de *mitmas*.

Lo *mitma* implica que los dones aparecen unas veces por aquí y otras por allá; antes, ahora o después. El mito señala: “Viracochan, mandó que desde allí se partiese el mayor de sus hijos llamado Ymaimana Viracochan en cuyo poder y mano están todas las cosas” (Molina 2010:39). El héroe partirá de Tiahuanaco hacia el Anti-suyu, luego de ordenar el mundo de los Antis se dirigirá al noroeste, hasta Manta; finalmente, los tres númenes se alejarán del mundo terrenal hacia otros dominios de Con-titi.

A su vez, en el aimara se tiene: “Uyaya. Tierra (...). Abundante de todo” (Bertonio 2006:410). Según los mitos, *uyaya* es la tierra ofrecida; sin embargo, su búsqueda y posesión encierran éxodos, pérdidas, conflictos y muertes (Sarmiento de Gamboa, 1988). Asimismo, esta búsqueda conlleva el acto de salir al mundo, *pacaspi-rikurichikuy*; idea simbolizada en el mito de Pacariy-tampu y los Ayar-incas

La noción del fin del mundo también se vincula a *miraray*, *apup munaykuynin* y *pacha-chantay*, castigo, voluntad divina y restauración del mundo, respectivamente; bien se la podría relacionar con la *tykhé* griega. Siendo así, el caos se deriva del poder numinoso de Con-titi; a fines del siglo XVI, se dice que Valera asignaba un término latino a esta entidad “lo declara por esta dicción *numen*, que es voluntad y poderío de Dios” (Garcilaso de la Vega 1963:178); en este contexto, *numen* aludía a la deidad de Viracocha.

De esta expresión derivamos los términos *numen*, *numinoso* o *numinosidad* y los referimos a lo sagrado de Con-titi. Esta entidad en la lengua puquina significa Sol resplandeciente, vivificador, radiante; Dios luminoso. En cambio, Viracocha, en aimara significa lago de sangre; *vila* denota sangre, pues la isla del Sol era un lugar de sacrificios animales y humanos; luego, *cocha* o *cota* es lago o laguna (Cerrón-Palomino 2013; 2016).

Además, esta entidad mediante sus diversos nombres denotaría multiplicidad: “Generalmente le nombran (...) Ticiviracocha, (...) *Tuapaca* (...) *Arnauan*” (Cieza de León 2000b:32) o pluralidad: “llamaban Viracocha, (...) Pachacamac o Pachayachachic, que es creador del cielo y tierra, y Usapu” (Acosta 2002:302). Estos nombres implican rangos políticos y procesos históricos; conllevan nociones de unidad, pluralidad y multiplicidad. Serían signos de convivencia entre pueblos y dioses distintos (Guerrero 2020).

Asimismo, estas vivencias se transmitieron a través de términos específicos tales como “Hahuarini, o hahuariccuni. Contar maravillas fabulosas de antepasados. Sauca sauca hahuaricuycuna. Fábulas de passatiempo. Hahuaricuy simi. Quentos de admiración fabulosos” (González 1993:145); se conservaron en cánticos, representaciones, pinturas y en lugares sagrados (Molina 2010); las hazañas, las costumbres y las leyes se conservaron en los quipus (Acosta 2002). Siguiendo a Bueno (1996a), el mito concentra narración, pinturas, figuras y lugares especiales; espacio antropológico donde se despliegan dios, hombre y mundo a través de vínculos de afectos y conflictos (Bueno 1996b). Además, la moral, la religión, las leyes y el arte son manifestaciones de la conciencia humana y productos de la comunidad (Gehlen 1987); o implican la concepción de la persona, sus virtudes, el valor o la sabiduría (Filgueiras 2020). No obstante, este espacio antrópico posibilita la apertura al mundo a través de símbolos, lenguajes, objetos útiles, aprendizajes e instituciones (Gehlen 1987). Finalmente, habrá de tomarse en cuenta que los relatos fueron interpretados por españoles cristianos. Por ello, conceptos escolásticos tales como Dios, mundo, pecado, culpa, diluvio, fuego, etc., subyacen en los materiales escritos (Molina 2010).

PURUMA PACHA-KUTIIY (FIN DEL MUNDO EN LA ANTIGÜEDAD)

En la primera edad del mundo, el infortunio numinoso emerge, primero, como una noche larga y caótica; luego, como un fuego transformador. Esta forma de anomia afecta las relaciones sociales, políticas y el orbe en general. Los cronistas, al referirse a Con-Titi en un momento y acto transformador señalan:

... esta primera vez que salió hizo el cielo, y la tierra y que todo lo dejó oscuro y que entonces hizo aquella gente que había en el tiempo de la oscuridad ya dicha y que esta gente le hizo cierto deservicio a este Viracocha y como della estuviese enojado (...) y aquella gente primera y a su señor en castigo del enojo que la hicieron hízole que se tornasen piedra. (Betanzos 1987:11)

Este horizonte originario de oscuridad y creación se presenta como un tiempo-espacio indeterminado y se materializa en la palabra. Así, la concepción de un pasado remoto y de cosas diferentes, en el aimara se expresa, “Puruma (...). Tiempo antiquísimo, quando no avía sol, según imaginaban los indios, ni muchas cosas de las que ay agora” (Bertonio 2006:655).

Igualmente, *tutayay* se muestra como un mundo antiguo y sombrío: “A este tiempo se llaman ccallac pacha tuta o tutayac pacha (...), purun pacharac captin” (Pachacuti 1993:187). Los datos permiten interpretar que la noción de lejanía, obscuridad temporal y abandono se encuentra en las dos lenguas mayores del Tahuantin-suyu.

Según Betanzos (1987), se diría que la fortuna ataca por igual a señores y a vasallos; todos son convertidos en piedra mediante el fuego. Pero esta transformación también se torna símbolo de diáspora social a través de los términos *karunchakuy* o *tumaykachay*, y esta vivencia genera un sentimiento de religiosidad profunda:

... afirman questuvieron mucho tiempo sin ver el sol (...), padeciendo gran trabajo con esta falta, hacían grandes votos e plegarias a los que ellos tenían por dioses (...) questando desta suerte salió (...) el sol muy resplandeciente, con que todos se alegraron. (Cieza de León 2000b:31)

De igual manera, las narraciones indican que después de estas crisis se construyeron templos; empezaron las ceremonias, los sacrificios y las ofrendas (Molina 2010). Siguiendo a Valcárcel (2011) se podría argüir que el lenguaje y el arrepentimiento conforman vínculos entre el hombre y Dios; sobre todo, como señal de la presencia divina.

UNU PACHA-KUTIIY (FIN DEL MUNDO POR EL DILUVIO)

Aquí, *pacha-kutiy* se manifiesta como diluvio general y como causa final de la segunda edad del cosmos quichua (Sarmiento de Gamboa 1988). La percepción del cataclismo se expresó en la lengua y en el arte; las fábulas sobre el diluvio señalan que “en una casa del Sol llamada Poquen

Cancha (...) entre las dichas pinturas tenían (...) pintada la fábula (...) del Deluvio” (Molina 2010:35-36). El relato permite inferir que, a pesar de tratarse del fin del mundo, no implica necesariamente la extinción de la especie; pero sí de la condición humana:

... dicen que en él peresçieron todas las jentes y todas las cosas criadas, de tal manera que las aguas suvieron sobre los más altos cerros que en el mundo avían, de suerte que no quedó cossa biva eçepto un hombre y una mujer que quedaron en una caja de un atambor. Y que al tiempo que se recojieron las aguas, el viento hechó a éstos en Tiahuanaco (...). Y que el Haçedor de todas las cossas les mandó que allí quedasen por mitimas. (Molina 2010:36)

El mito señala que las crisis vinculan experiencias religiosas, políticas y artísticas. Se trata de rasgos humanos elementales, toda vez que “El arte y la poesía pueden entrenar al hombre que somos para la recuperación de la vivencia numínica” (Blanco 2016:133). Así, los pueblos del Tahuantín-suyu expresan un mundo que vincula la religión y la lengua con el arte; en este caso, la pintura y el tambor.

Además, conforme con los diccionarios coloniales (Santo 1994; González 1993) el sentido de diluvio se puede expresar en quichua mediante tres frases equivalentes: *unu pacha-kutiy*, *yaku pacha-kutiy* y *lloqllay pacha-kutiy*. Asimismo, esta noción se halla en pareja, conformada de un término castellano y uno quichua: “Dicho es cómo por diluvio *uñu pachacuti* todo fue destruido” (Sarmiento 1988:42).

Por otro lado, se deduce que esta catástrofe convierte a los sobrevivientes en *mitmas*, forasteros por el mundo; *mitmas*, pero posicionados en cierto lugar, Tiahuanaco. También se podría argüir que en el suceso se halla presente el *numen*, cuya finalidad es o exterminar a unos o proteger a otros, *chiquisqa* o *ch'kllusqa* (Las Casas 1958).

NINA PACHA-KUTIY (FIN DEL MUNDO POR EL FUEGO)

Este *pacha-kutiy* se relaciona con el fuego; los diccionarios coloniales señalan la experiencia: “Nina pachacuti. El fin del mundo por fuego” (González 1993:270). Dicho estado de anomia ocurre en las dos primeras edades del mundo. Varios mitos narran que el acontecimiento sucedió en Cacha durante el recorrido de Con-titi; donde el demiurgo es murmurado por sus hábitos y tratos; al verse desconocido, la gente intenta matarle:

... bajó fuego de lo alto sobre los que estaban en el monte y abrasó todo aquel lugar; y ardía la tierra y piedras como paja. Y aquellos malos hombres (...), bajaron del monte y echáronse a los pies de Viracocha, pidiendo perdón de su pecado (...). Mas el cerro quedó abrasado de manera que las piedras quedaron tan leves por la quemazón. (Sarmiento de Gamboa 1988:44-45)

En este infortunio surgen varios elementos como la compasión de Pacha-yachachic, el reconocimiento de la culpa humana y la misma naturaleza afectada; sus huellas se visibilizaban frente a los hombres para la memoria presente y futura; a su vez, el hecho se relacionó con las esculturas de piedra, percibidas como obras de seres extraordinarios.

Igualmente, esta descripción mítico-real fue constatada y admirada por varios cronistas españoles quienes relatan: “Y oy en día están en los dichos lugares unos bultos de piedras grandes, y en algunas partes casi de bultos de gigantes que antiquísimamente devieron ser hechos por manos de hombres” (Molina 2010:38). Actualmente, la arqueología señala que estas esculturas líticas son obras de la civilización Pucara y Tiahuanaco.

Por lo demás, la presencia real e inminente del fin del mundo se tornó un momento propicio para el despliegue de la capacidad humana y política de los gobernantes incas. Así, al referirse a los terremotos y erupciones de Arequipa en tiempos de Pacha-kutiy inca, se menciona que “llovió fuego y ceniza en todo el Reino con universal admiración y miedo” (Murúa 2001:76); a la vez se exalta las cualidades de la coya:

Así mostró su incomparable ánimo y ser en un terrible terremoto que hubo en su tiempo (...). Si no fuera por el ánimo desta Coya Mama Ana Huarque, se hubiera asolado la mayor parte de la gente de todas las provincias cercanas de Arequipa. La cual mandó primero hacer grandísimos

sacrificios a sus ídolos en el templo que ellos llaman Tipci Huaci, quiere decir casa del Universo.
(Murúa 2001:76)

En este contexto se enfatiza la relación intrínseca entre entendimiento, sagacidad, valor y la decisión política de la mujer gobernante; se devela su incidencia en los espacios religiosos; en esta crisis, la coya despliega sus facultades para enfrentarse a los infortunios y organizar a su pueblo para el bien común. También se podría aludir que, en este “Teatro del mundo” (Lizárraga 1968:102), la incertidumbre, la muerte y la vida, *inki-wañuy-kawsay*, emergen juntas.

De los documentos coloniales se infiere que en estos eventos aparecieron seres extraordinarios, *sacacas*, cometas; tiempo donde nació Amaro Ttopa Ynga, hijo de Pacha-kutiy inca; aquí murió Viracocha inca padre del Ynga Yupangui (Pachacuti 1993); durante estos acontecimientos “Murió de allí a pocos días esta coya” (Murúa 2001:76). Según el relato, Ana Huarque fue víctima del cataclismo.

Además, este *pacha-kutiy* se tornó en símbolo de poder divino; se materializó en objeto, espacio, rito y palabra; devino entidad de custodia femenina: “en todo este tiempo las enseñauan (...) todas las cosas de su falsa religión, alinear el templo, y conseruar el fuego sagrado, que llamauan nina huillca” (Jesuita Anónimo 2008:44); por otro lado, en el aimara *huillca* significa sol y medicina purgativa.

AWQASIÑA PACHA-KUTIIY (FIN DEL MUNDO POR LOS CONFLICTOS)

Este evento, en el aimara se denomina “Pachacuti. Tiempo de guerra” (Bertonio 2006:627). Por otro lado, en las lenguas quichua y aimara los términos *pukllakuy*, *awqakuy* o *tinkuy* denotan guerra, éxodo y muerte. Además, en estas dos lenguas la noción de *pacha-kutiy* se refiere a los conflictos numinosos y humanos; símbolos de antagonismo o de reencuentro. Signos de destino o de valor (Filgueiras 2020).

Como postula Girard (1983), la violencia se manifiesta como un elemento constitutivo de la cultura humana. En el mundo quichua el conflicto también se ritualiza mediante sacrificios de seres vivos, humanos y no humanos. Según el relato de Cieza de León, horizonte anómico donde se presenta en la batalla en Xauxa:

... un tiempo remanescieron mucha multitud de demonios (...), los cuales hicieron mucho daño en los naturales, espantándoles con sus vistas; y que estando así, parecieron en el cielo cinco soles, los cuales con su resplandor y vista turbaron tanto a los demonios, que desaparecieron, dando grandes aullidos y gemidos; y que el demonio Guaribilca (...), nunca más fue visto. (Cieza 2000a:307-308)

Según el mito es una lucha colectiva y divina; pues el dios extranjero ya ha sido aceptado: “Conocen estos indios guancas que hay hacedor de las cosas, al cual llaman Ticeviracocha” (Cieza de León 2000a:307). Con-titi, como entidad poderosa se despliega en cinco entes numinosos, lucha y protege a sus criaturas; y, como vencedor, destierra al dios nativo y destruye su templo.

No obstante, en este escenario vencedor y vencido develan su condición de *mitma*; uno se ha alejado de Tiahuanaco y el otro abandona su tierra natal, Jauja; tiempo después, jerárquicamente concebidos, *kuraq* y *sullka*, los dos dioses conviven y participan de ofrendas y sacrificios en sus respectivos templos.

Esta alegoría de violencia se torna paradójica; al inicio, Huari-huillca crea a los hombres y les entrega la tierra; tiempo después, en compañía de los demonios emerge como opresor de su misma gente; luego, durante la batalla provoca el fin del mundo mediante el fuego; finalmente, abandona su tierra, retorna y convive con el dios vencedor, “no dejaron de hacer sus ofrendas y sacrificios a este [templo] de Guaribilca” (Cieza de León 2000a:308).

Esta actitud ambigua indicaría los contactos, reivindicaciones o adaptaciones culturales (Guerrero 2020). En estas crisis se muestra que: “La impotencia en adaptarse a las nuevas condiciones es característico de lo religioso en general” (Girard 1983:46). Por lo demás, los conflictos sociales

quedarán registrados en la memoria popular, en materiales y en los mitos. Por ejemplo, el suceso del *ullti* vincula la fractura craneal de Ynga Yupangue con la tragedia de Yahuar-pampa.

Varios cronistas narran el hecho como fabuloso y conflictivo; unos dicen que en la tierra de Cuyo-Capac fueron “900 acuchillados, no perdonando a mujeres y niños” (Cabello 1951:300); otros señalan que “perescieron nueve mil indios varones sin mujeres de todo género” (Murúa 2001:65); un tercero menciona que destruyeron “serca de veinte mil yndios tributarios, fuera de las mujeres, y muchachos y viejos” (Pachacuti 1993:227).

En estos relatos se aprecia cómo el acontecimiento del *ullti* vinculado con Pacha-kutiy inca da cuenta de la manipulación de la historia, de la fábula o del recuerdo por parte del narrador; luego, cuando aquellos discursos pasen a la escritura española serán concebidos como signos de barbarie por parte del escolástico cristiano.

APANAWI PACHA-KUTIIY (FIN DEL MUNDO POR LAS BLASFEMIAS)

En esta sección, *pacha-kutiy* denota varios sentidos tales como irrespeto, escarnio, relación de jerarquía, desobediencia a la autoridad, entre otros. En dicho estado de cosas, el relato mítico señala que la irresponsabilidad genera expulsión del grupo; la rebeldía provoca aflicción y el castigo ejemplar desata el deseo de venganza:

Y como el Viracocha mandase algunas cosas a sus criados, el Taguapaca fue inobediente a los mandamientos de Viracocha. El cual, por esto indignado contra Taguapaca, mandó a los otros dos que lo tomasen; y atado de pies y manos, lo echasen en una balsa en la laguna; y así fue hecho. Y yendo Taguapaca blasfemando del Viracocha por lo que en él hacía, y amenazando que él volvería a tomar venganza de él. (Sarmiento 1988:43)

Del relato se postularían que un subordinado se rebela contra la autoridad, el acto de ejecución es delegado a terceras personas y la aflicción denota individualidad. Se asumiría también que la rebeldía es signo de alteración del orden establecido: “en todo era contrario al padre” (Las Casas 1958:433). Pero, dichas revueltas implican represiones particulares o generales.

No obstante, el sentido de contrariedad posibilita la existencia de entidades relacionadas mediante el principio de una *symploké* platónica: “Cada parte, al componerse con otras, no aparece siempre ligada a todas las demás” (Bueno 1996b:88); habría rangos y clases. Esta heterogeneidad deviene unidad, continuidad, discontinuidad y diversidad del mundo (Cassirer 1998). Se trataría de una condición necesaria del mismo acto de la creación y del ordenamiento del mundo.

Otro significado de *pacha-kutiy* indica engaño, humillación o suplantación; este acto ocurre ante la ausencia o abandono de la autoridad o del padre. Siguiendo a Girard (1983) se diría que cuando el héroe regresa a su pueblo lleva en sí la huella de la blasfemia de la que está impregnado. Por ejemplo, en la segunda parte del mito antes referido, el cronista relata explícitamente:

Y al cabo de algunos años que el Viracocha se fue, dicen que vino el Taguapaca, que el Viracocha mandó echar en la laguna de Titicaca (...), y que empezó con otros a predicar que él era el Viracocha. Mas, aunque al principio tuvieron suspensas las gentes, fueron conocidos al fin por falsos, y burlaron de ellos. (Sarmiento de Gamboa 1988:45-46)

Aquí se interpretaría que ser expulsado del grupo no implica necesariamente la muerte; más bien, el éxodo posibilita la socialización; también se podría inferir que la vida comunitaria propicia la supervivencia; la noción de amistad facilita retornar al pueblo. Finalmente, se argüiría que el individuo en sí, Taguapaca, se enfrenta al escarnio colectivo: “los indios de aquel tiempo dicen que suelen burlar deziendo tan parlero hombre” (Pachacuti 1993:189).

Continuando con el tema, el aimara expresa un tercer significado: “Pachacuti haque. Fanfarrón que dize que hará y dira maravillas y después no haze nada” (Bertonio 2006:627). En este caso se trataría de sátiras y burlas, invectivas *ad hominem* que denotan sentimientos encontrados y tensiones sociales (Arellano y Lorente 2009); el mismo aimara expresa la idea de parodia: “Apanauí. Juguetón, o truhan” (Bertonio 2006:452); personaje común en la comedia inca.

Se puede proponer que estas reacciones sociales, políticas y religiosas se ven “como producto de las guerras y los desplazamientos humanos” (Guerrero 2020:39). Ante estas rebeldías y

enfrentamientos del antiguo Perú, por 1621 se expresaba: “No hay fiera tan formidable como un hombre, que a eso se enderezó aquel célebre proverbio entre los griegos: “Homo homini lupus” (Ramos 2015:30); el cronista enfatiza la ingratitud, la burla y la violencia como partes de la condición humana. Además, Ramos Gavilán, desde el Collao, a inicios del siglo XVII, mediante la frase *Homo homini lupus*, en el sentido de conflictos, anomía, emociones y su nexos con la idea de poder religioso y civil, se adelantó al Leviatán de Thomas Hobbes, de 1651.

PURUMAYAKUY PACHA-KUTIIY (FIN DEL MUNDO POR LAS DESVENTURAS)

Aquí, *pacha-kutiiy* denota varios significados: transición de abundancia a escasez, descenso de la civilización a la barbarie, ausencia de utopías, desdicha individual o colectiva. Este *pacha-tikray* señalaría las alteraciones cosmológicas, telúricas y antrópicas (Bueno 1993). Estas ideas se materializaron en el mito, en el rito y en la palabra, indicadores de un mundo inestable:

... dicen por vía de refrán, pacham cutin, que quiere decir el mundo se trueca; y por la mayor parte lo dicen cuando las cosas grandes se truecan de bien en mal, y raras veces lo dicen cuando se truecan de mal en bien; porque dicen que más cierto es trocarse de bien en mal que de mal en bien. (Garcilaso de la Vega 1963:188)

El fenómeno aludiría a que en estos sucesos temporales y espaciales las cosas cambian; el hombre cambia y actúa. Además, en este proceso dialéctico, el *quichua-runa* alteraría su conciencia y se posicionaría en un tejido de relaciones entre el *numen* y el mundo; pero la imagen de *inki* precedería en su vida, “hallaban ciertas señales por donde deçian lo que avía de suceder” (Molina 2010:44).

Además, estas vivencias trágicas conducirían al hombre a responsabilizarse de su existencia presente y futura; en este contexto, individuo, familia y comunidad devienen principios vitales, *kawsaypa-tiqsin*. A su vez, estas percepciones generan angustias y conducen a la gente a diversos grados de degeneración; infortunio concebido como el “Teatro del mundo” (Lizárraga 1968:102); desventura que condiciona ausencia de virtudes y de clases sociales a fines del siglo XVI.

Por ejemplo, la tríada *inki-kawsay-wañuy*, en un momento, se referirá a la vida de los nobles incas, quieta, sosegada y política; y, en otro, expresará que la crisis altera el mundo: “porque muchas murieron en la guerra que hubo y las otras vinieron las más a ser malas mujeres” (Segovia 1968:83). Así, una vida políticamente vivida deviene miseria humana; bien se podría decir que la vida de algunas *pallas e ñacac*, mujeres nobles del Cuzco del siglo XVI, no quedaban a la zaga de las Troyanas de Eurípides.

Contemporáneamente, en Salamanca se aludía: “que el hombre es el mayor daño del hombre” (Pérez de Oliva 2012:28), idea común en los reinos del Perú colonial. Dicho estado de degradación económica, religiosa y política conduciría a glorificar un pasado real o imaginado; se recordaría el amor y el temor hacia los incas y su buen gobierno:

... fueron dellos amados en extremo grado, tanto que yo me acuerdo por mis ojos haber visto a indios viejos, estando a vista del Cuzco, mirar contra la ciudad y alzar un alarido grande, el cual se les convertía en lágrimas salidas de tristeza contemplando el tiempo presente y acordándose del pasado, donde en aquella ciudad por tantos años tuvieron señores de sus naturales, que supieron atraerlos a su servicio y amistad de otra manera que los españoles. (Cieza de León 2000b: 59)

En este contexto, el dolor y la angustia surgen de la comparación entre el presente trágico vivencial y el pasado glorioso memorable; la ausencia de *uyaya*, utopía y tierra anhelada, es evidente. Se postularía que *uyayap-hahuanchakuy*, ausencia de la utopía, se devela como el abandono de Con-titi. Algunos estudios exponen que, en determinados casos, la conquista española y la crisis demográfica conducirían incluso al suicidio (Contreras 2020).

MUCHUY PACHA-KUTIIY (FIN DEL MUNDO POR LAS HAMBRUNAS)

Este fenómeno cosmológico denota inestabilidad temporal y espacial, carestía y sufrimiento. Los documentos coloniales señalan: “Mudable cosa que se muda. Cuttik, tikrak. Cay cutik pacha, tikrak pacham cutinca, tikranca, este tiempo o mundo mudable se mudará” (González 1993:595). El cambio se desprende del tiempo, se despliega y transcurre por él: “Pacha yallirin, yallirayan. Yrse pasando el tiempo” (González 1993:363); la frase también posibilita asumir que la mutación resulta principio del cosmos.

Además, el transcurrir del tiempo implica *pacha-chantay*, reordenamiento del mundo, determinación y perfección (Sarmiento de Gamboa 1988). Esta percepción dinámica y temporal significa continuar, sobrepasar, ir de frente tomando como referencia a otra entidad que avanza en el mismo sentido; *ñawpay* es aquello que se despliega ante el individuo; horizonte donde se muestra *inki*, designio numinoso, angustioso y profético:

Dizen los yndios muy antiguos, que lo oyeron dezir de sus antepassados y lo dexaron por memoria, que a cabo de muchos años y tiempos se auían de morir el sol y la luna y las estrellas, y que perdiendose estas lumbreras se auia de acabar luego todo el mundo, mas que primero y ante todas cosas precedería grandissima seca. (Gutiérrez de Santa Clara 1905:487-488)

El signo de hambruna y sequía altera la sociedad (Rodríguez 2009), alegoría expresada en el término *muchuy* que denota carestía, necesidad, castigo, trabajos y esterilidad del tiempo. La vivencia se plasmó en las frases “muchuy muchuylla cauçani. Con necesidad o pobremente o con falta de todo o miserablemente viuo” (González 1993:247); ideas semejantes se hallan en los términos *chakiy pacha*, *chakiy wata*, *chakiy mita* y *muchuy pacha*.

Por otro lado, el mito costeño de Pachacámac y Vichama alude a los mismos fenómenos; expresa conflictos numinosos y humanos. Igualmente, el cataclismo revela una serie de sucesos tales como nacimiento, sacrificio y muerte; exuberancia, peregrinaje, retorno, resurrección y venganza (Duviols 1983). Estudios actuales retoman el mito y sostienen que, en momentos de conquista y asentamiento “la natalidad se redujo (...) o muchos que alcanzaron a nacer murieron de niños” (Contreras 2020:16).

Por lo demás, la concepción de lo fértil solo se reduce a un área limitada, vivencia de escasez que conduce a sacralizar y ritualizar el espacio; solo la tierra cultivable se denominará *allpa-pacha*, *camac-allpa*, *camac-pacha*, *pacha-mama* o *mama-pacha*. Valera denomina a esta porción como “suyru mama. Invocación que se hacía a la tierra” (2014:165); en puquina, la tierra en general se denominará *pacas*. Como paradoja, vocablos derivados de *allpa*, como *allpay* o *allpariy* denotan padecer o pasar dificultades (Valera 2014).

En este tercer segmento se postularía que la percepción del fin del mundo se mantendrá vigente durante los últimos quinientos años; diversos sucesos telúricos y antrópicos renovarían la idea del cataclismo (Bueno 1993). Durante el siglo XX, dicha concepción surgirá en los movimientos sociales y en el arte indigenista; por ejemplo, en la literatura andina, ciertos signos se denominarán *Tempestad en los Andes* (Valcárcel 1972).

Igualmente, a partir del V Centenario, el término *pacha-kutiy* emergerá en el panorama político de los pueblos originarios de Hispanoamérica; en este contexto, la categoría se referirá al conflicto entre la reproducción, el aillu y la economía comunitaria; expresará que el presente y la historia forman parte del devenir: “Pensar el Ayllu, quiere decir volver a buscar un retorno-Pachakuti, reactualizar este inconsciente en dispersión y en transformación” (Untoja 2012:53).

La idea de renovación del mundo también aparece en los discursos relativos a la madre tierra y a la existencia en general: “había llegado la hora de «nuestro tiempo», «el tiempo de Pachakuti», el cual es el tiempo primordial, el tiempo originario, el tiempo de la producción del equilibrio, el tiempo en que se originan las condiciones de posibilidad de la vida” (Bautista 2014:229); sin embargo, la idea se ve como rasgo denotativo de ciertos grupos sociales.

CONCLUSIONES

En la sociedad inca del antiguo Perú, la concepción del fin del mundo, *pacha-kutiy*, se manifestó en los mitos y en las palabras; este *pacha-tikray*, en su dimensión general se reveló como símbolo de muerte, incertidumbre, carestía y exclusión; signo que también se vinculó a la noción de castigo, determinación numinosa y restauración del cosmos; a su vez, fue marca de apertura al mundo quichua.

A partir de los relatos se infiere que el fenómeno *pacha-kutiy* develó una serie de eventos cosmológicos, telúricos y antrópicos del Tahuantín-suyu; eventos generadores de desavenencias y diásporas numinosas y humanas. Relativo a este tema, otros estudios aluden: “en el éxodo también se desplazó el *hirka Llamoc* que terminó sustituyendo a *Guari*” (Guerrero 2020:45).

Se interpretaron las siete formas de *pacha-kutiy* como caos del mundo y como signos restauradores de la vida y de las costumbres. Esta concepción heterogénea también reflejó el poder y la fragilidad de los dioses; al mismo tiempo, fue signo de necesidad, rebeldía e ingratitud humanas; he ahí el hombre y la mujer. Se diría que la crisis representa las tensiones y contradicciones sociales; también indica la agudeza y el ingenio humanos (Arellano y Lorente 2009).

Sin embargo, esta misma crisis procuraba la convivencia humana, ética, religiosa y política a través de un triple horizonte temporal (Sarmiento 1988). El primer horizonte es un estado pretérito y anómico. Luego, el diluvio da paso al segundo horizonte; ontológicamente es el presente continuo de *Con-titi*; aquí confluyen los distintos *pacha-kutiys*; en este momento se manifiesta la tríada paradójica de Dios, hombre y mundo. El tercero se refiere al tiempo de las cuatro profecías de *Pacha-kutiy* inca.

Finalmente, en la actualidad, la idea de *pacha-kutiy* se ha desplazado a la esfera ideológica y política; en ciertas corrientes, incluso las categorías *pachamama* y *sumaq kawsay* se han vinculado a un *pacha-tikray* bondadoso, armónico, holístico (Bautista 2014); o se asume como evento cíclico “*pisqa pachak*” (Estermann 1998:186). En cambio, la presente reflexión, por su propio enfoque metodológico, con mucho pesar, soslayó estudios actuales, evitó comparaciones y pretendió mostrar otra lectura y concepción del quichua *inki*.

DECLARACIÓN DE CONFLICTOS DE INTERESES: El autor declara no tener conflictos de interés.

DECLARACIÓN DE CONTRIBUCIÓN DE LOS AUTORES: Segundo Fabián Potosí Cachimuel (100%)

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abbagnano, N. (2001). *Diccionario de filosofía*. México D. F., México: Fondo de Cultura Económica.
- Acosta, J. (2002). *Historia natural y moral de las Indias*. Madrid, España: Dastin.
- Arellano, I. y Lorente, A. (Eds.). (2009). *Poesía satírica y burlesca en Hispanoamérica colonial*. Madrid, España: Iberoamericana.
- Bautista, J. J. (2014). *¿Qué significa pensar desde América Latina?* Madrid, España: Akal.
- Bertonio, L. (2006). *Vocabulario de la lengua aymara*. Arequipa, Perú: El Lector.
- Betanzos, J. (1987). *Suma y narración de los Incas*. Madrid, España: Atlas.
- Blanco, A. (2016). Pensar en torno al numen. En A. Blanco, *Religación desde la América Profunda*, II. (págs. 115-158). Buenos Aires, Argentina: Del Signo.
- Bueno, G. (1993). Pavores ecológicos. *Ábaco*, (2), 12-31. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/20796143>
- Bueno, G. (1996a). *El animal divino. Ensayo de una filosofía materialista de la religión*. Oviedo, España: Pentalfa.
- Bueno, G. (1996b). Sobre el concepto de «Espacio Antropológico». En G. Bueno, *El Sentido de la vida. Seis lecturas de filosofía moral*. (págs. 88-114). Oviedo, España: Pentalfa.
- Cabello, M. (1951). *Miscelánea Antártica. Una historia del Perú Antiguo*. Lima, Perú: López.

- Cassirer, E. (1998). *Filosofía de las formas simbólicas. Tomo II. El pensamiento mítico*. México D. F., México: Fondo de Cultura Económica.
- Cerrón-Palomino, R. (2008). *Voces del Ande. Ensayos sobre onomástica andina*. Lima, Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Cerrón-Palomino, R. (2013). *Las lenguas de los incas: el puquina, el aimara y el quechua*. Frankfurt am Main, Alemania: Peter Lang GmbH.
- Cerrón-Palomino, R. (2016). El lenguaje como hermenéutica en la comprensión del pasado: a propósito del puquina en la génesis del imperio incaico. *Diálogo Andino*, (49), 11-27. Recuperado de <https://scielo.conicyt.cl/pdf/rda/n49/art04.pdf>
- Cieza de León, P. (2000a). *La crónica del Perú. Primera Parte*. Madrid, España: Dastin.
- Cieza de León, P. (2000b). *El señorío de los incas. Segunda Parte*. Madrid, España: Dastin.
- Contreras, C. (2020). La crisis demográfica del siglo XVI en los Andes: una discusión acerca de sus dimensiones y consecuencias. *Diálogo Andino*, (61), 7-25. Recuperado de <http://dialogoandino.cl/wp-content/uploads/2020/04/01-CONTRERAS-RDA-61.pdf>
- Covarrubias, S. (1995). *Tesoro de la lengua castellana o española*. Madrid, España: Castalia.
- Duviols, P. (1983). El Contra idolatriam de Luis Teruel y una versión primeriza del mito de Pachacámac-Vichama. *Andina*, (2), 385-392. Recuperado de <http://www.revistaandinacbc.com/wp-content/uploads/2016/ra02/ra-02-1983-04.pdf>
- Estermann, J. (1998). *Filosofía Andina: estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito, Ecuador: Abya-Yala.
- Filgueiras, J. M. (2020). La moralidad de los aztecas, entre la reconstrucción histórica y la reconstrucción racional. *En-claves del pensamiento*, (27), 19-38. Recuperado de <https://www.enclavesdelpensamiento.mx/index.php/enclaves/article/view/368/407>
- Garcilaso de la Vega, I. (1963). *Comentarios reales de los incas*. Madrid, España: Atlas.
- Gehlen, A. (1987). *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo*. Salamanca, España: Sígueme.
- Girard, R. (1983). *La violencia y lo sagrado*. Barcelona, España: Anagrama.
- González, D. (1993). *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua Qquichua, o del Inca*. Quito, Ecuador: Corporación Editora Nacional.
- Guerrero, V. (2020). San Pedro de Huancarpata (Huari, Áncash): un caso de heterogeneidad a partir de tres deidades prehispánicas. *Diálogo Andino*, (63), 37-50. Recuperado de <http://dialogoandino.cl/wp-content/uploads/2020/11/06-VIDAL-GUERRERO-RDA-63.pdf>
- Gutiérrez de Santa Clara, P. (1905). *Historia de las guerras civiles del Perú (1544-1548) y de otros sucesos de las Indias*. Tomo Tercero. Madrid, España: Victoriano Suárez.
- Irala, D. (1870). *Relación de todo lo sucedido en la Provincia del Perú*. Lima, Perú: Imprenta del Estado.
- Jesuita Anónimo. (2008). *De las costumbres antiguas de los naturales del Perú*. Madrid, España: Iberoamericana.
- Las Casas, B. (1958). *Apologética Historia*. Madrid, España: Atlas.
- Lizárraga, R. (1968). *Descripción breve de toda la tierra del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile*. Madrid, España: Atlas.
- Martín, M. (2017). *La Escuela de Salamanca, fray Luis de León y el problema de la interpretación*. Pamplona, España: EUNSA.
- Molina, C. (2010). *Relación de las fábulas y ritos de los incas*. Madrid, España: Iberoamericana.
- Murúa, M. (2001). *Historia General del Perú*. Madrid, España: Dastin.
- Pachacuti, J. (1993). *Relación de antigüedades deste reyno del Piru*. Cusco, Perú: Bartolomé de Las Casas.
- Peña, C., Terán, J., Gil, A. y Tafur, M. (2021). Educación popular: una alternativa en la resolución de conflictos socioambientales. *Íconos*, (69), 99-119. Recuperado de <https://revistas.flacsoandes.edu.ec/iconos/article/view/4470/3525>
- Pérez de Oliva, F. (2012). *Soplos Renacentistas*. México D. F., México: Universidad Nacional Autónoma de México.

- Ramos, A. (2015). *Historia del célebre santuario de nuestra señora de Copacabana y sus milagros, e invención de la cruz de Carabuco*. La Paz, Bolivia: ABNB.
- Rivara de Tuesta, M. L. (2014). Pensamiento precolombino. En R. Fornet-Betancourt, *Guía Comares de Filosofía Latinoamericana* (págs. 23-44). Granada, España: Comares, S. L.
- Rodríguez, F. (2009). "No hubo pobres mendigantes": Los comentarios reales y el pauperismo en el Siglo de Oro. En C. Arizabalaga, *Este gran laberinto. Estudios filológicos en el centenario de los Comentarios Reales* (págs. 17-34). Piura, Perú: Universidad de Piura.
- Santo, D. (1994). *Lexicón, o Vocabulario de la lengua general del Perv*. Madrid, España: Cultura Hispánica.
- Sarmiento de Gamboa, P. (1988). *Historia de los Incas*. Madrid, España: Miraguano-Polifemo.
- Segovia, B. (1968). *Relación de muchas cosas acaescidas en el Perú*. Madrid, España: Atlas.
- Untoja, F. (2012). *Retorno al Ayllu. Una Mirada Aymara a la Globalización. Crítica a la Economía Comunitaria*. La Paz, Bolivia: Ayra.
- Urbano, H. (1981). *Wiracocha y Ayar. Héroes y funciones en las sociedades andinas*. Cusco, Perú: Centro Bartolomé de Las Casas.
- Valcárcel, L. E. (1972). *Tempestad en los Andes*. Lima, Perú: Universo.
- Valcárcel, A. (2011). *La memoria y el perdón*. Barcelona, España: Herder.
- Valera, B. (2014). *Arte y Vocabulario en la lengua general del Perv*. Lima, Perú: Instituto Riva-Agüero.

Este preprint fue presentado bajo las siguientes condiciones:

- Los autores declaran que son conscientes de que son los únicos responsables del contenido del preprint y que el depósito en SciELO Preprints no significa ningún compromiso por parte de SciELO, excepto su preservación y difusión.
- Los autores declaran que se obtuvieron los términos necesarios del consentimiento libre e informado de los participantes o pacientes en la investigación y se describen en el manuscrito, cuando corresponde.
- Los autores declaran que la preparación del manuscrito siguió las normas éticas de comunicación científica.
- El manuscrito depositado está en formato PDF.
- Los autores aceptan que el manuscrito aprobado esté disponible bajo licencia [Creative Commons CC-BY](#).
- Los autores declaran que los datos, las aplicaciones y otros contenidos subyacentes al manuscrito están referenciados.
- El autor que presenta el manuscrito declara que las contribuciones de todos los autores y la declaración de conflicto de intereses se incluyen explícitamente y en secciones específicas del manuscrito.
- Los autores declaran que el manuscrito no fue depositado y/o previamente puesto a disposición en otro servidor de preprints o publicado en una revista.
- Si el manuscrito está siendo evaluado o siendo preparando para su publicación pero aún no ha sido publicado por una revista, los autores declaran que han recibido autorización de la revista para hacer este depósito.
- El autor que envía el manuscrito declara que todos los autores del mismo están de acuerdo con el envío a SciELO Preprints.
- Los autores declaran que la investigación que dio origen al manuscrito siguió buenas prácticas éticas y que las aprobaciones necesarias de los comités de ética de investigación, cuando corresponda, se describen en el manuscrito.
- Los autores aceptan que si el manuscrito es aceptado y publicado en el servidor SciELO Preprints, será retirado tras su retractación.