

El Qhapaq Ñan como tecnología del poder: reflexiones iniciales desde la región de Jauja

Manuel F. Perales Munguía*

Resumen

Las distintas investigaciones acerca de la red vial incaica han mostrado el trascendental rol que esta jugó en el proceso de expansión y consolidación del Tawantinsuyu, particularmente como un recurso mediante el cual la élite gobernante afirmó su hegemonía sobre las poblaciones conquistadas. Aunque algunas contribuciones recientes han puesto en evidencia la manipulación de aspectos sensoriales en torno a los caminos, como la visibilidad y la sonoridad, todavía no resulta del todo clara la manera en la que el Estado habría sacado provecho político de ello. En este sentido, el presente trabajo constituye un acercamiento inicial a dicho problema, para lo cual se recurre a la noción foucaultiana de tecnología del poder, entendida como un conjunto de dispositivos orientados a promover un discurso de verdad asociado, a su vez, a un sistema de poder-saber. Luego, sobre la base de una revisión de datos relativos al Qhapaq Ñan –el camino longitudinal que unía Cusco con Quito– a su paso por la región de Jauja y otras zonas vecinas de la sierra central peruana, se discute la posibilidad de que dicha vía haya funcionado como un tipo de tecnología del poder mediante la realización de actividades de *performance* teatral a lo largo de su recorrido.

Palabras clave

Qhapaq Ñan, sistema vial inca, tecnología del poder, sistema de poder-saber, *performance* teatral, Hatun Xauxa

The Qhapaq Ñan as technology of power: Initial thoughts from the Jauja region

Abstract

Different investigations on the Inca road system have shown the vital role that it played in the process of expansion and consolidation of Tawantinsuyu, particularly as a means by which the ruling elite claimed its hegemony over the conquered populations. Although some recent contributions have highlighted aspects like the manipulation of sensory experiences around the roads, such as visibility and sonority, it is still not entirely clear the way in which the state would have taken political advantage of it. In this regard, the present article is an initial intent to achieve an approach to this problem, for what I turn to Michel Foucault's notion of technology of power, which is understood as a set of devices designed to promote a discourse of truth associated to a power-knowledge system. Then, and based on a review of the available data on Qhapaq Ñan –the longitudinal pathway that linked Cusco and Quito– passing through the Jauja region and other neighboring areas of the Peruvian central highlands, I discuss the possibility that this road may have functioned as a technology of power by means of the organization of theatrical *performance* activities along its route.

Key Words

Qhapaq Ñan, Inca road system, technology of power, power-knowledge system, theatrical *performance*, Hatun Xauxa

*Ministerio de Cultura del Perú, Proyecto Qhapaq Ñan-Sede Nacional. Email: mperales@cultura.gob.pe

Introducción

Después del monumental estudio de John Hyslop acerca del sistema vial incaico, publicado originalmente en 1984 y reeditado en el Perú hace algunos años (Hyslop 2014), numerosos autores han realizado importantes contribuciones sobre el tema, desde ángulos y orientaciones metodológicas distintas (*v.g.* Hocquenghem *et al.* 2009; Martínez 2009; Alberto y Delcourt 2011; Berenguer *et al.* 2011; Casaverde y López 2013; Bar *et al.* 2016; Chacaltana *et al.* 2017; González 2017). No obstante, un denominador común ha sido el interés —relativamente reciente— en el significado y las connotaciones ideológicas y religiosas de los caminos, así como sobre su ritualidad asociada y el papel político que desempeñaron en el contexto del Tawantinsuyu (Nielsen *et al.* 2006; Vitry 2007, 2017; Pimentel 2009; Martín 2017).

Algunos estudios han recurrido a la aplicación de recursos informáticos, como los Sistemas de Información Geográfica (SIG), para evaluar determinadas características de las vías precoloniales, tal ha sido el caso del camino inca que atraviesa el asentamiento de El Shincal de Quimivil, en el noroeste argentino (Moralejo y Gobbo 2015). Estos trabajos, consistentes en el análisis acumulativo de cuencas visuales, permitieron establecer, entre otras cosas, la importancia del factor de la visibilidad a lo largo del recorrido, destacando “[...] una doble estrategia de visibilización basada, por un lado, en la *exhibición/monumentalización* de la *aukaipata* [plaza principal del sitio] y sus componentes asociados y, por otro, en la ocultación de un conjunto determinado de espacios residenciales” (Moralejo y Gobbo 2015: 145).

De otro lado, las investigaciones efectuadas por Frank Meddens y Millena Frouin (2011) sobre un importante conjunto de plataformas —semejantes a los *ushnu*— distribuidas en el territorio del actual departamento de Ayacucho, han puesto en evidencia la intención que habrían tenido sus constructores para manipular determinados aspectos acústicos en su entorno. De esta forma, el estudio del paisaje sonoro alrededor de las mencionadas estructuras indica que estas, al igual que su contexto físico y elementos asociados, constituyeron escenarios cuidadosamente diseñados para la realización de importantes ceremonias públicas en las que habrían jugado un rol destacado la voz humana y los instrumentos musicales (Meddens y Frouin 2011: 37, 39).

Los estudios mencionados sugieren que los incas diseñaron distintos escenarios óptimos para la manipulación de impresiones sensoriales acústicas —como las plataformas estudiadas en Ayacucho— y los efectos visuales que se obtenían durante el recorrido a través de los caminos, para lo cual planificaron con sumo cuidado su trazo, tal como ocurrió en El Shincal de Quimivil. En general, todo esto refuerza la idea del papel protagónico desempeñado por la red vial incaica en la expansión y consolidación del Tawantinsuyu, aunque todavía es poco lo que sabemos acerca de las formas concretas mediante las cuales tal sistema caminero contribuyó, en la práctica, a la afirmación del poder de los señores del Cusco sobre las poblaciones incorporadas a sus dominios.

Partiendo de la cuestión que acabo de delinear, el presente trabajo ensaya algunas ideas acerca de los mecanismos mediante los cuales la red vial del Tawantinsuyu se empleó como un dispositivo diseñado intencionalmente para comunicar la supremacía incaica.¹ Si bien ya ha habido varios y loables esfuerzos en este sentido, la aproximación que aquí entrego se apoya en un marco conceptual derivado de planteamientos del filósofo francés Michel Foucault (1976, 1979, 2006, 2013) y de otros autores que han abordado las temáticas del espacio y territorio, prestando atención a la noción de tecnología del poder. Adicionalmente, recurro a contribuciones previas sobre la territorialidad en los Andes precoloniales tardíos y, en especial, a las formulaciones elaboradas por Lawrence Coben (2012, 2016) acerca de la *performance* teatral entre los incas.

Es pertinente aclarar que, siguiendo a Craig Morris y Adriana von Hagen (2011), con el término Qhapaq Ñan me refiero, aquí al camino longitudinal del Chinchaysuyu, que vinculaba el Cusco con Quito y que constituyó la vía incaica más importante (Hyslop 2014: 401, 403; Pino 2016: 169). En su trayecto, esta atraviesa la región de Jauja, en la sierra central peruana, donde presenta características y elementos asociados sobre los cuales se basan las reflexiones que aquí comparto. Debo indicar, asimismo, que la información presentada proviene principalmente de los estudios realizados durante las décadas de 1970 y 1980 por los equipos de dos conocidos proyectos de investigación arqueológica: el *Junín Archaeological Survey Project* (JASP, de ahora en adelante) y el *Upper Mantaro Archaeological Research Project* (UMARP,

¹ Este trabajo constituye la versión corregida de una ponencia presentada en el ciclo de conferencias “El sistema vial inca: contribuciones al estudio de su configuración”, realizado en la ciudad de Lima en junio de 2016 y organizado por el Proyecto Qhapaq Ñan-Sede Nacional. Una versión parcial previa fue publicada en un volumen editado por Martín Arauzo el año 2018 (Perales 2018).

de ahora en adelante).² Otro grupo importante de datos corresponde a los que el Proyecto Qhapaq Ñan-Sede Nacional ha venido generando en distintas temporadas de trabajo desde el año 2004 hasta el presente.

Espacio, tecnología del poder y territorio

Como lo ha indicado Felipe Criado, una de las contribuciones más importantes de Michel Foucault con respecto al espacio ha sido su esfuerzo por revelar que en Occidente dicha noción se ha planteado por mucho tiempo como una cuestión natural, geográfica, o como un simple lugar de residencia, en lugar de abordarla en términos de un “problema histórico-político” (Criado 1995: 78-79), es decir, como parte de un saber orientado a favorecer determinadas relaciones de poder en un contexto determinado.

Para comprender esto, debemos tomar en cuenta que, en la perspectiva de Foucault, el poder es un fenómeno que se encuentra en estrecha relación con el tipo de conocimiento que se produce en una sociedad, al punto que le da forma en todos sus aspectos:

Hay que admitir más bien que el poder produce saber (y no simplemente favoreciéndolo porque lo sirva o aplicándolo porque sea útil); que poder y saber se implican directamente el uno al otro; que no existe relación de poder sin constitución correlativa de un campo de saber, ni de saber que no suponga y no constituya al mismo tiempo unas relaciones de poder. Estas relaciones de “poder-saber” no se pueden analizar a partir de un sujeto de conocimiento que sería libre o no en relación con el sistema del poder; sino que hay que considerar, por lo contrario, que el sujeto que conoce, los objetos que conocer y las modalidades de conocimiento son otros tantos efectos de esas implicaciones fundamentales del poder-saber y de sus transformaciones históricas. En suma, no es la actividad del sujeto de conocimiento lo que produciría un saber, útil o reactivo al poder, sino que el poder-saber, los procesos y las luchas que lo atraviesan y que lo constituyen, son los que determinan las formas, así como también los dominios posibles del conocimiento (Foucault 1976: 34-35).

Tales formas y dominios posibles del conocimiento incluyen el espacio, el cual puede ser concebido como

una instancia en la que se articulan el ver y el hablar, dos prácticas inmanentes que componen todo discurso, entendido este como una verdad producida por el poder (Foucault 2013: 73-74). En otras palabras, el espacio se convierte en un integrante fundamental de dicha verdad, puesto que proporciona un plano en el que se mezclan todo lo que se considera visible y enunciable, aspectos que integran el saber que emana del ejercicio del poder y que al mismo tiempo le dan soporte (Tirado y Mora 2002: 16-17, 20, 28).

Siguiendo con este razonamiento, es posible afirmar que, si bien el espacio podría considerarse como parte de una realidad que es producida por el poder, se constituye a su vez en un elemento básico para su ejercicio, en particular cuando, mediante la arquitectura, se logra: a) asegurar una forma de distribución de las personas; b) canalizar la circulación de las mismas; y c) codificar las relaciones que ellas mantienen entre sí (Foucault 2013: 154-155). De este modo, las modificaciones que se introducen en el espacio —como ocurre a través de la praxis arquitectónica— constituirían parte de un conjunto de dispositivos y mecanismos que Foucault denominó “tecnología del poder” tras detectarlos en su estudio sobre la prisión y los cambios que esta experimentó a partir de mediados del siglo XIX (Foucault 1976).

La tecnología del poder busca, entonces, producir individuos dóciles y útiles (Foucault 1976: 233, 301), tal como sucedió con el proyecto conocido como panoptismo, en el que se aplicó un principio de visibilidad que recurre precisamente al espacio para hacer posible la exhibición como despliegue del poder (Tirado y Mora 2002: 27). Tomando en cuenta lo expresado, se puede entender mejor por qué Foucault afirma que “el espacio es fundamental en todo ejercicio del poder” (Foucault 2013: 154). Así, la arquitectura —y por ende el espacio— se torna eminentemente política, tal como Francisco Tirado y Martín Mora explican a continuación:

La arquitectura tendría la capacidad de articular el saber y el poder. El espacio como arquitectura es el saber como diagramas del poder. En el espacio, como arquitectura, esas técnicas de disciplinización, esas tácticas nacidas a partir de condiciones locales y necesidades particulares, que en el tejido social son anónimas, cobran sentido, se vuelven proyecto, exhiben los cuerpos, las almas, las cosas. Se organizan manteniendo su especificidad, sin

² El primer proyecto estuvo encabezado por Jeffrey Parsons, Charles Hastings y Ramiro Matos, en tanto que el segundo fue codirigido por Timothy Earle, Terence D’Altroy y Christine Hastorf.

devenir superestructura, esencia o propiedad de una clase. Tan sólo proyecto: el de la transparencia, el de la exhibición. Se constituyen en ejercicio de poder (Tirado y Mora 2002: 28).

Aquí es pertinente señalar que el carácter político del espacio obliga a una reconsideración del significado de categorías como territorio, que Foucault asume como una metáfora geográfica de gran connotación jurídico-política, puesto que alude a todo aquello que es controlado por un tipo de poder (Foucault 1979: 116). Ahora bien, tomando en cuenta que el poder no es una entidad ontológica independiente en sí, sino el lugar estratégico en el que se intersectan las relaciones de fuerzas correspondientes a un sistema de poder-saber (Foucault 2013: 74-75, 119-120), el estudio del territorio se torna fundamental, puesto que el análisis del saber a la luz de dicha noción permitirá comprender procesos mediante los cuales este “[...] funciona como poder y reconduce a él sus efectos” (Foucault 1979: 116).

Partiendo de lo expuesto se puede argumentar que, así como la arquitectura constituye el saber como diagramas del poder, algo similar se podría proponer para el caso de las vías de comunicación en un territorio dado. De este modo, es posible plantear que un sistema de caminos podría haber funcionado como tecnología del poder, tal como se habría intentado con los diseños arquitectónicos puestos en marcha en el panóptico y la colonia Mettray (ver Foucault 1976). Esto explicaría por qué, dentro de la óptica foucaultiana, se presta atención al impacto desempeñado por los ferrocarriles en Europa a partir del siglo XVIII, cuando provocaron cambios en las relaciones entre el poder y el saber, de la mano con un nuevo discurso sobre el gobierno (Foucault 2013: 144).³ Si bien estas formulaciones teóricas abren posibilidades para desarrollar una nueva perspectiva sobre el Qhapaq Ñan y su configuración, es pertinente hacer primero algunas precisiones con respecto al término territorio.

En la tradición occidental el territorio se entiende comúnmente como una porción de la superficie terrestre que pertenece a una población (Real Academia Espa-

ñola 2014), es decir, sobre la que esta tiene jurisdicción. Esta connotación moderna –la más popular y de más larga data– tendría sus orígenes en los planteamientos del jurista Bártolo de Sassoferrato y será refrendada siglos después por los tratados de Westfalia de 1648 con la aplicación del principio de *jus territorialis* –derecho territorial– a favor de las entidades políticas (Elden 2011: 266). De este modo, la voz territorio terminó refiriéndose a un espacio controlado por un Estado, cuyas fronteras externas son continuas y están claramente delimitadas (Lévy 2011: 273).

Como un derivado de lo que acabo de manifestar, en el campo de las ciencias políticas surgió la noción de territorialidad, entendida como la estrategia mediante la cual un individuo o una colectividad buscan ejercer influencia y/o dominio sobre objetos y personas –así como sobre las relaciones existentes entre ellos– mediante el control de un área geográfica, que en este caso viene a ser el territorio (Sack 1983: 56). No obstante, si bien este planteamiento resulta útil, al mismo tiempo conlleva el riesgo que entender el territorio como una entidad estática y no como “... parte de una racionalidad, dependiente tanto del cálculo como del control y del conflicto, que Michel Foucault denominó una ‘tecnología política’...” (Elden 2011: 266, traducción mía).⁴

Partiendo de las críticas a esta acepción tradicional del término territorio –y, por ende, de territorialidad– algunos autores han optado por definir dicha categoría como un espacio con una métrica topográfica y topológica, interna y limítrofe, con una fuerte connotación social en la medida en que otorga importancia, entre otras cosas, a aspectos como el espacio relacional de un individuo (Lévy 2011: 277). Esta redefinición del territorio abre posibilidades metodológicas para explorar su carácter como parte de un sistema de poder-saber, más aún si recordamos que para Foucault el poder no existe como tal, sino que lo que hay son, más bien, relaciones de poder de diverso tipo y escala que sobrepasan largamente a aquellas inducidas de forma única desde una organización centralizada y jerárquica como el Estado (Foucault 2013: 76, 118, 120).⁵

³ Este último punto es tratado con bastante amplitud en Foucault (2006).

⁴ Tomando en cuenta las consideraciones previamente presentadas, es posible que en esta cita Stuart Elden también se esté refiriendo a la noción foucaultiana de tecnología del poder.

⁵ En un esfuerzo por explicar con mayor detalle estos planteamientos de Foucault, Gilles Deleuze nos señala que “... el poder es constitutivo de una microfísica, el saber es constitutivo de una macrofísica. Es incluso por eso que el poder no tiene forma, que el poder va por definición de un punto a otro. Es un conjunto de relaciones infinitesimales, un conjunto de relaciones fluidas, evanescentes. Es el saber lo que les da una estabilidad” (Deleuze 2014 [1986]: 172).

En general, todo lo expresado representa un gran paso para comprender, no solo el territorio y la misma noción de espacio como partes de un sistema de poder-saber, sino también para establecer puentes para acercarnos críticamente a la territorialidad andina precolonial, tal como veremos a continuación.

***Qhapaq Ñan Wamanin*: la configuración del camino como tecnología de poder**

Uno de los aportes más notables al estudio de la territorialidad andina precolonial fue realizado por John Murra, a partir del cual se ha propuesto un modelo denominado “archipiélago vertical”, el mismo que señala que una colectividad humana —un grupo étnico por ejemplo— buscaba establecer, de manera ideal, mecanismos de control sobre un máximo de pisos ecológicos salpicados irregularmente en el territorio (Murra 2002; cf. Pino 2017). Este planteamiento resultó fundamental para identificar el carácter “discontinuo” de la territorialidad andina precolonial, en contraste con su contraparte “continua” de raíz occidental. Más aun, los trabajos de Murra también hicieron posible descubrir un trascendental trasfondo religioso y profundamente significativo en las concepciones andinas sobre el territorio, tal como lo ha señalado Liliana Regalado:

Otra cuestión importante a considerar es el criterio de «territorialidad discontinua» en relación con una organización basada en los curacazgos, con poblaciones y centros que buscaban ejercer control valle a valle de manera horizontal o de arriba hacia abajo en forma vertical e incluso formando lo que en su momento Murra llamó «archipiélagos multiétnicos». En este caso, tampoco la cuestión se reduce a un problema social o económico sino que es también un asunto de carácter religioso puesto que, acceder a los diferentes microclimas o ambientes ecológicos así como controlar distintos valles, suponía una previa sacralización del espacio a través de rituales como por la presencia de establecimientos (centros de poder), templos o simplemente huacas (Regalado 1996: 90; énfasis nuestro).

Los procesos de sacralización del espacio a los que alude Regalado podrían entenderse también como esfuerzos orientados hacia la construcción de un determinado sistema de poder-saber que, al menos durante los periodos precoloniales tardíos, se fundamentó sobre un discurso que proponía la idea de que los miembros de los distintos colectivos étnicos compartían orígenes comunes, asociados a determinados puntos del territorio. Tales pun-

tos, marcados por accidentes o rasgos destacables en el paisaje, eran considerados *pacarinas* (Regalado 1993: 29, 1996: 91) —o mejor dicho huacas *pacariscas*, concebidas como “progenitores de los grupos humanos”— además de “matrices de redes de huacas” (Julien 2011: 106). De este modo, en los Andes antiguos el territorio se entendió, probablemente, desde una perspectiva cercana al enfoque topográfico-topológico formulado por Jacques Lévy (2011), donde adquirió suma importancia, no solo el espacio relacional de las personas, sino también el de las mismas huacas. Más aun, volviendo a Foucault, podría pensarse que dichos espacios relacionales estuvieron configurados por complejas y fluidas tramas de poder que, a su vez, habrían servido de base para la estructuración de distintas redes de caminos.

Lo expresado puede guardar algún vínculo con la realidad observada hacia los tiempos del Tawantinsuyu, cuando se implementó una territorialidad que incorporó la noción de *huamani*, que se refería tanto al espacio como a la autoridad que poseía el espíritu del antepasado fundador o huaca *pacarisca* de un colectivo étnico, concebido en la forma de halcón o *huaman*, tal como ha señalado José Luis Pino:

[...] la idea de *Wamani* está íntimamente vinculada a la autoridad y el ejercicio de poder de un líder que representa en vida a un ancestro y a la territorialidad que este [sic] ejerce con su grupo social sobre un espacio o conjunto de espacios, considerados como territorios de estos grupos sociales que se encuentran vinculados, identificados y emparentados con un aspecto geográfico significativo (montañas, cuevas, lagunas y manantiales) que representa el lugar de origen y residencia de sus ancestros en común, es decir, cada uno de estos espacios geográficos y su entorno vendrían a ser paisajes sacralizados que poseen *Waman* o donde reside el *Waman* (Pino 2016: 171).

Por lo expuesto, el término *huamani* no se podría traducir como “provincia”, en vista que dicha palabra castellana —de raíz latina— posee una connotación esencialmente administrativa (Real Academia Española 2014; Pino 2016: 171; 2017: 474), asociada a una concepción del territorio como una entidad con límites continuos y bien definidos. Muy por el contrario, partiendo de su carácter como espacio relacional de una huaca *pacarisca*, un *huamani* debió estar conformado por un territorio discontinuo, cambiante y con límites difusos o difícilmente evidentes a los ojos de un occidental. En otras palabras, siguiendo a Doreen Massey (2001: 261), se trataría de un espacio establecido sobre la base de un enor-

me conjunto de relaciones yuxtapuestas entre los seres humanos y sus huacas. En vista de que tales relaciones siempre debieron poseer una connotación política, un *huamani* constituiría, en última instancia, un escenario para la creación y afirmación del sistema de poder-saber fomentado por los incas.

En el marco delineado, se debería considerar la posibilidad de que la configuración del Qhapaq Ñan por parte del Estado Inca podría haber obedecido al interés de la élite gobernante en implementar un sistema de poder-saber sostenido en un discurso de verdad que, a su vez, se nutría de todo aquello que se hacía visible y enunciable durante el acto mismo del recorrido por el camino. De este modo, se habría propiciado que el viandante se involucre, mediante su propia experiencia sensorial directa, en el conjunto diverso y complejo de relaciones que se estructuraban en el espacio correspondiente a un *huamani*. Dicho de otro modo, el contacto con formas de materialidad inscritas en el paisaje hacía posible la recreación de la memoria y la historia oficiales incaicas, tal como lo ha señalado Félix Acuto (2009: 270-271).

Estos planteamientos resultan coherentes con algunas formulaciones recientes acerca del Qhapaq Ñan, según las cuales dicho camino, lejos de servir para el mero desplazamiento físico de personas o la movilización de bienes y recursos, constituía especialmente una vía procesional y de peregrinaje que enlazaba puntos significativos en el paisaje, que poseían *huaman* y que, por ende, eran sagrados. En tales puntos se habrían fijado estaciones donde el Inca, en tanto deidad itinerante y líder difusor del culto solar, libaba con las huacas *pacariscas*, vinculándose de ese modo con el pasado mítico de cada grupo étnico y pasando a formar parte de su memoria (Pino 2016: 176-178; 2017: 509-510). Es posible que esta sacralización del camino hubiera sido tan gravitante, que motivó que Guaman Poma (1993 [1615]: 355 [357]) se refiriera a la vía como el *capac ñan guamanin*, en vista de que articulaba lugares considerados *huamani* o asociados a dicha noción (Pino 2016: 170; 2017: 510).

En suma, se podría entender al Qhapaq Ñan como el eje de un diagrama de poder establecido sobre la construcción de una noción del territorio como espacio relacional de personas y huacas. Dicho diagrama se habría expresado, entonces, en un sistema vial cuya configuración debió planificarse cuidadosamente con la intención de producir individuos dóciles y útiles a un sistema de poder-saber asociado a una idea de territorialidad marcada por espacios socialmente significativos, para lo cual se recurrió a la manipulación de las experiencias sensoriales obtenidas por los transeúntes y peregrinos en

su recorrido por el camino. De este modo, el Qhapaq Ñan puede considerarse como un tipo de tecnología del poder, implementada por el Estado Inca con miras a legitimar su dominio sobre el resto de los pueblos que terminó conquistando. Paso ahora a ilustrar este planteamiento sobre la base de la información acerca de este camino en la región de Jauja.

El Qhapaq Ñan en la región de Jauja

Recorrido y características

La región de Jauja está atravesada por un sinnúmero de caminos bastante antiguos, cuya data probablemente se remonte a los tiempos precoloniales. Sin embargo, entre todos estos, destaca una vía que atraviesa longitudinalmente el valle del Mantaro por su margen oriental y que, según investigaciones diversas, correspondería al Qhapaq Ñan que unía Cusco con el Chinchaysuyu (figura 1) en su recorrido hacia Quito (D'Altroy 1981, 1992; LeVine 1985; Ccente y Román 2005).

De acuerdo a los reconocimientos previos realizados por miembros del Proyecto Qhapaq Ñan-Sede Nacional (Ccente y Román 2005: 68-70), este camino ingresaría al valle del Mantaro desde el sur, por la localidad de Marcavalle, procedente del asentamiento estatal de Acostambo, para luego descender hacia el noroeste, hasta el actual pueblo de Pucará. Desde allí inicia su recorrido por el fondo aluvial del valle, pasando cerca de poblaciones como Sapallanga y Azapampa, hasta llegar a la ciudad de Huancayo, cuya vía emblemática —la Calle Real— se ha superpuesto al trazo del Qhapaq Ñan.

Desde Huancayo el camino continúa su recorrido en sentido sureste-noroeste, pasando a un lado del asentamiento precolonial de Patancoto, en los límites entre los actuales distritos de San Agustín de Cajas y Hualhuas. A partir de ese punto la vía se encuentra severamente afectada por los procesos de erosión sufridos por la terraza aluvial que constituye el fondo del valle, a raíz de la actividad erosiva del río Mantaro. Los restos del trazo del camino y su respectiva proyección señalan que este continuaba cerca de las inmediaciones de la localidad conocida hoy en día con el nombre de Tambo Anya en el distrito de San Jerónimo de Tunan, para dirigirse después hacia la base occidental del cerro denominado Tambo Alapa. A partir de este último sector, la vía correspondiente al Ferrocarril Central parece haberse superpuesto a la calzada del Qhapaq Ñan hasta los alrededores del pueblo moderno de Matahuasi, poco más de 5 kilómetros al noroeste de la ciudad de Concepción.

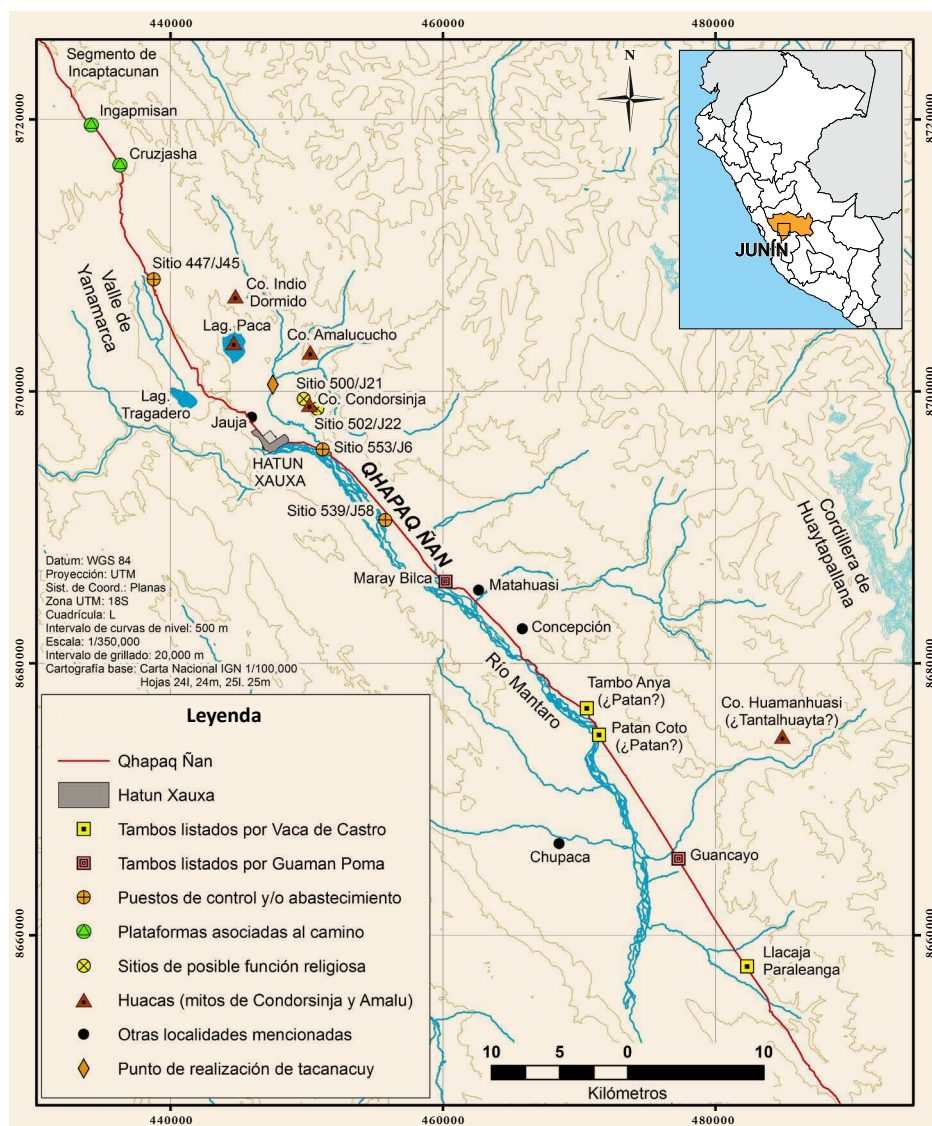


Figura 1. Mapa del Qhapaq Ñan en la región de Jauja, mostrando la ubicación de todos los sitios mencionados en el texto



Foto 1. Vista del Qhapaq Ñan en su paso por las inmediaciones del pueblo de Ataura, al sureste de Hatun Xauxa. El ancho del camino en este punto es de casi cinco metros (foto: Manuel Perales)



Foto 2. El Qhapaq Ñan en el extremo norte de la quebrada de Hualipchacan, antes de arribar a la localidad de Tingo. El ancho promedio del camino en este segmento es de 2.5 metros (foto: Manuel Perales)

Cerca de Matahuasi el camino alcanza la localidad de Maravilca, para seguir después su recorrido hacia Yanamuclo y Casacancha, siempre conservando su orientación sureste-noroeste, hasta llegar a la altura del pueblo de Atura (foto 1). Desde allí cambia ligeramente de rumbo, orientándose más hacia el oeste, y cruza el río Yacus, cerca de su desembocadura en el Mantaro, para dirigirse finalmente hacia el moderno pueblo de Sausa, entre cuyas viviendas modernas aún se levantan vestigios arquitectónicos que pertenecieron al antiguo asentamiento inca de Hatun Xauxa (D'Altroy 1981: 65; 1992: 102; 2015: 228; Parsons *et al.* 2013: 233; Perales 2013: 10; Perales y Rodríguez 2016).

Como lo han señalado Ccente y Román (2005: 69-70), es razonable pensar que el Qhapaq Ñan se habría internado en el asentamiento inca de Hatun Xauxa desde el sureste, continuando luego hacia el noroeste. Es posible, igualmente, que dicho camino hubiera ingresado a la plaza del sitio por esas mismas direcciones, tal como lo adelantaron LeVine (1985: 436) y D'Altroy (1992: 116), y como sucedió en el caso de Huánuco Pampa (Morris y Thompson 1985: 54-55; Hyslop 1990: 217).

De acuerdo a Ccente y Román (2005: 70), luego de dejar Hatun Xauxa, el Qhapaq Ñan se habría dirigido hacia el barrio La Samaritana de la actual ciudad de Jauja, para

ascender desde allí al cerro Tucupata y alcanzar así las inmediaciones del pueblo moderno de Pachascucho en el valle de Yanamarca. Sin embargo, tomando en cuenta algunas consideraciones formuladas por Perales y sus colegas (2015: 29-31), existe también la posibilidad de que el camino hubiera seguido una ruta ligeramente distinta en esta sección, atravesando la urbe de Jauja por donde hoy se encuentran la avenida Ricardo Palma y el jirón Junín, para luego ascender hacia Pachascucho por la quebrada de Puchucocha.

En todo caso, cualesquiera hubiera sido la ruta, lo cierto es que el Qhapaq Ñan también atraviesa de forma longitudinal el valle de Yanamarca, siguiendo un sentido sureste-noroeste, pegado a las estribaciones que se proyectan desde la cadena de colinas que encierran dicho territorio por el oriente, hasta llegar a las cercanías del pueblo moderno de Yanamarca. Desde allí recorre la margen izquierda u oriental de la quebrada Hualipchacan (foto 2)⁶, para luego cruzar uno de sus afluentes, alcanzar las inmediaciones de la localidad de Tingo y comenzar su ascenso hacia la puna de Lomo Largo por las laderas sudorientales del cerro Huiscash, siguiendo un rumbo hacia el norte.

En la sección correspondiente a la puna de Lomo Largo el Qhapaq Ñan pasa por el paraje conocido como Cruzjasha, donde vuelve a tomar su característico sentido

⁶ Terence D'Altroy (1992: 118; 2015: 258) se refiere a esta quebrada con el nombre de Huaripchacún, ello posiblemente se deba a un error de registro o redacción puesto que la glosa *chacún* no es conocida en la zona, sino la de *chaca*, "puente", y su derivado *chacan*. En todo caso, considerando los aspectos gramaticales y fonológicos del quechua de la región, tratados por Rodolfo Cerrón-Palomino (1976a), el topónimo que D'Altroy debió registrar originalmente es el de Huaripchacan, tal como lo hizo Milton Luján (2011: 60) durante un proyecto de evaluación arqueológica realizado en la zona, y al igual que los miembros del JASP (Parsons *et al.* 2013: 312-313). Más aún, dicho término en el quechua local debería haber sido originalmente Hualipchacan, tal como aquí se emplea, debido al fenómeno de lateralización que caracteriza a dicha entidad idiomática (Cerrón-Palomino 1976a: 48-49; 1989: 35-37).



Foto 3. Detalle de un segmento del *Qhapaq Ñan* con presencia de escalinatas, localizado en el paraje de Incaptacunan. El ancho del camino en este punto es de trece metros (foto: Manuel Perales)

sureste-noroeste, para luego dirigirse hacia las localidades conocidas como Ingapmisan e Incapuquio. Desde allí enrumba hacia el paraje denominado Incaptacunan⁷, donde es intersectado por la moderna carretera que une las ciudades de Jauja y Tarma, punto a partir del cual inicia su descenso hacia el asentamiento inca de Tarmatambo.

En líneas generales, una de las características distintivas del *Qhapaq Ñan* en su paso por Jauja y el valle del Mantaro es, como puede notarse, el sentido de su recorrido de sureste a noroeste, salvo en algunas secciones donde el camino cambia ligeramente de rumbo hacia el oeste, noroeste o hacia el norte. Un segundo rasgo, observado acertadamente por Ccente y Román (2005: 70), corresponde al peculiar aspecto rectilíneo de su trazado, el mismo que se orienta de forma directa hacia el asentamiento de Hatun Xauxa, recorriendo usualmente, en el caso del valle del Mantaro, la terraza

aluvial intermedia que constituye el fondo del mismo. De este modo, el diseño del camino habría evitado atravesar terrenos más bajos y cercanos al río Mantaro, susceptibles de ser destruidos durante las crecidas del mismo. No obstante, a pesar del esfuerzo desplegado por los incas en esta tarea, con el paso del tiempo el *Qhapaq Ñan* terminó siendo afectado por la erosión fluvial, tal como se aprecia en las secciones localizadas entre Patancoto y el cerro Tambo Alapa, o entre los pueblos de Ataura y Sausa.

Otros atributos importantes del *Qhapaq Ñan* en la región de Jauja tienen relación con las características formales de sus componentes arquitectónicos, tal como manifiestan Ccente y Román (2005: 70). Por un lado, destacan restos de empedrados en la calzada del camino en ciertos segmentos, en tanto que los bordes están recurrentemente marcados por plantas de una especie

⁷ Milton Luján (2011: 61, 78) registra este punto como Inca Patakuna, tal como también aparece mencionado por Abelardo Solís en la década de 1920, aunque este autor lo presenta como Incapatacuna (Solís 1928: 35). Nuevamente, si se toma en cuenta la gramática del quechua local, podría indicarse que el topónimo original habría sido Incaptacunan o Incapatacunan, como consecuencia de una flexión casual de tipo genitivo y en tercera persona (Cerrón-Palomino 1976a: 128-129). De este modo, considerando que la palabra *taakuna* significa “asiento” (Cerrón-Palomino 1976b: 169) y que el término implica un doble sentido de posesión, se puede plantear que la voz Incaptacunan podría traducirse como “su asiento del Inca”. Esto mismo es válido para el nombre Ingapmisan, que se entendería en castellano como “su mesa del Inca” (Sergio Cangahuala Castro. Comunicación personal, 2021).

que la población local identifica como maguey o *ala*.⁸ A esto se puede agregar la presencia de muros laterales y/o muros de contención –siempre de piedra– en determinadas secciones de la vía precolonial, así como su ancho notable, que fluctúa por lo general entre los 6 y 14 metros, aunque en sectores donde el relieve es más abrupto puede llegar a tener alrededor de 1,5 metros. Adicionalmente debe mencionarse la presencia de segmentos con escalinatas, en especial en la zona de Lomo Largo (foto 3), donde se han reportado secuencias de hasta 151 escalones (Luján 2011: 61).

Cabe destacar que el itinerario descrito en este acápite también ha sido referido –aunque de forma parcial o sumaria– por viajeros como Lewis Herndon y Lardner Gibbon (1854: 2-9) y por estudiosos pioneros del sistema vial incaico como Alberto Regal (1936: 54-58). Más aun, importantes fuentes escritas concernientes al estudio del Qhapaq Ñan, como las ordenanzas de Vaca de Castro (2018 [1543]) y la crónica de Guaman Poma (1993 [1615]), ofrecen información importante acerca de las instalaciones que habrían estado asociadas al camino y cuya localización es coherente con el trayecto presentado, tal como veremos más adelante.

Infraestructura asociada

Como bien lo ha descrito John Hyslop (2014), la infraestructura asociada al Qhapaq Ñan es de escala y carácter diverso, en vista que incluye desde grandes asentamientos estatales y sitios genéricamente denominados *tambos*, hasta instalaciones más modestas como *chasquiwasis*, puestos de control, santuarios, apachetas, depósitos y puentes. A esta lista se sumarían otras construcciones a las que se ha prestado atención en tiempos más recientes como plataformas, estructuras ortogonales y paravientos (Casaverde y López 2013; Bar *et al.* 2016).

En el caso de la región de Jauja, se cuenta con una importante cantidad de información sobre la infraestructura desplegada por el Estado Inca en asociación con el Qhapaq Ñan, en su mayoría como producto de los reconocimientos de superficie desarrollados por los equipos del JASP (Parsons *et al.* 2013) y UMARP (D’Altroy 1981, 1992, 2015; LeBlanc 1981; LeVine 1985; Earle

1987; D’Altroy y Hastorf 2001). Gracias a estas contribuciones, arqueológicamente se pueden clasificar los distintos establecimientos vinculados de forma directa al camino en dos conjuntos, según sus características: a) Hatun Xauxa, el principal asentamiento establecido por los incas en la región; y b) sitios que habrían fungido como puestos de control y/o abastecimiento.

No obstante, además de estas instalaciones señaladas, deberíamos considerar dos tipos adicionales de sitios. En primer lugar, hablo de aquellos *tambos* o asentamientos de posible rango intermedio que son mencionados en algunas fuentes escritas (*v.g.* Vaca de Castro 2018 [1543]; Guaman Poma (1993 [1615]) pero cuyos restos materiales no han podido ser localizados con certeza hasta la fecha. En segundo lugar, me refiero a algunas estructuras de probable carácter religioso –plataformas– que han sido identificadas a la vera del camino en la puna de Lomo Largo, al noroeste de Hatun Xauxa.⁹

A continuación presento, de forma sucinta, la infraestructura arriba mencionada, resaltando determinados aspectos que considero importantes en función de los objetivos y alcances del presente trabajo.

a) Hatun Xauxa

El sitio de Hatun Xauxa, localizado 2,5 kilómetros al sur de la actual ciudad de Jauja y a una altitud promedio de 3370 msnm, constituyó el asentamiento inca más importante en toda la región del Mantaro. Su núcleo se localiza en la jurisdicción del actual distrito de Sausa, perteneciente a la provincia de Jauja, aunque los extremos sureste y noroeste del yacimiento parecen alcanzar algunos sectores que corresponden a las jurisdicciones de los actuales distritos vecinos de Ataura y Yauyos, respectivamente.

Distintas fuentes escritas refieren el elevado estatus que habrían tenido Hatun Xauxa en tiempos incaicos (Sarmiento 1960 [1572]: 257; Guaman Poma 1993 [1615], I: 92 [116]; Cobo 1890-1893 [1653], III: 266); hecho que fue contrastado con el carácter relativamente modesto de los vestigios arqueológicos del sitio, según los registros de Parsons y sus colegas (2013: 233, 235), D’Altroy (1981: 74; 1992: 106) y LeVine (1985: 312, 316). No obstante, las investigaciones realizadas entre los años 2013 y 2015 por

⁸ En el idioma quechua de la región, Cerrón-Palomino (1976b: 225) registra la voz *qaala* que, al igual que la palabra *chawal*, significa precisamente “maguey”.

⁹ Adicionalmente, Milton Luján reportó la existencia de un “mirador” o “atalaya” en la quebrada de Hualipchacan y de un “recinto” en el sector de Incaptacunan (Luján 2011: 61, 78); sin embargo, debido el carácter escueto de los datos ofrecidos por este autor y a que, en honor a la verdad, no he podido identificar con certeza tales elementos en el terreno, no ahondare sobre ellos en esta ocasión.



Foto 4. Vista del *Qhapaq Ñan* en su ingreso al asentamiento inca de Hatun Xauxa por su lado sureste. El ancho del camino en este punto es de seis metros (foto: Manuel Perales)

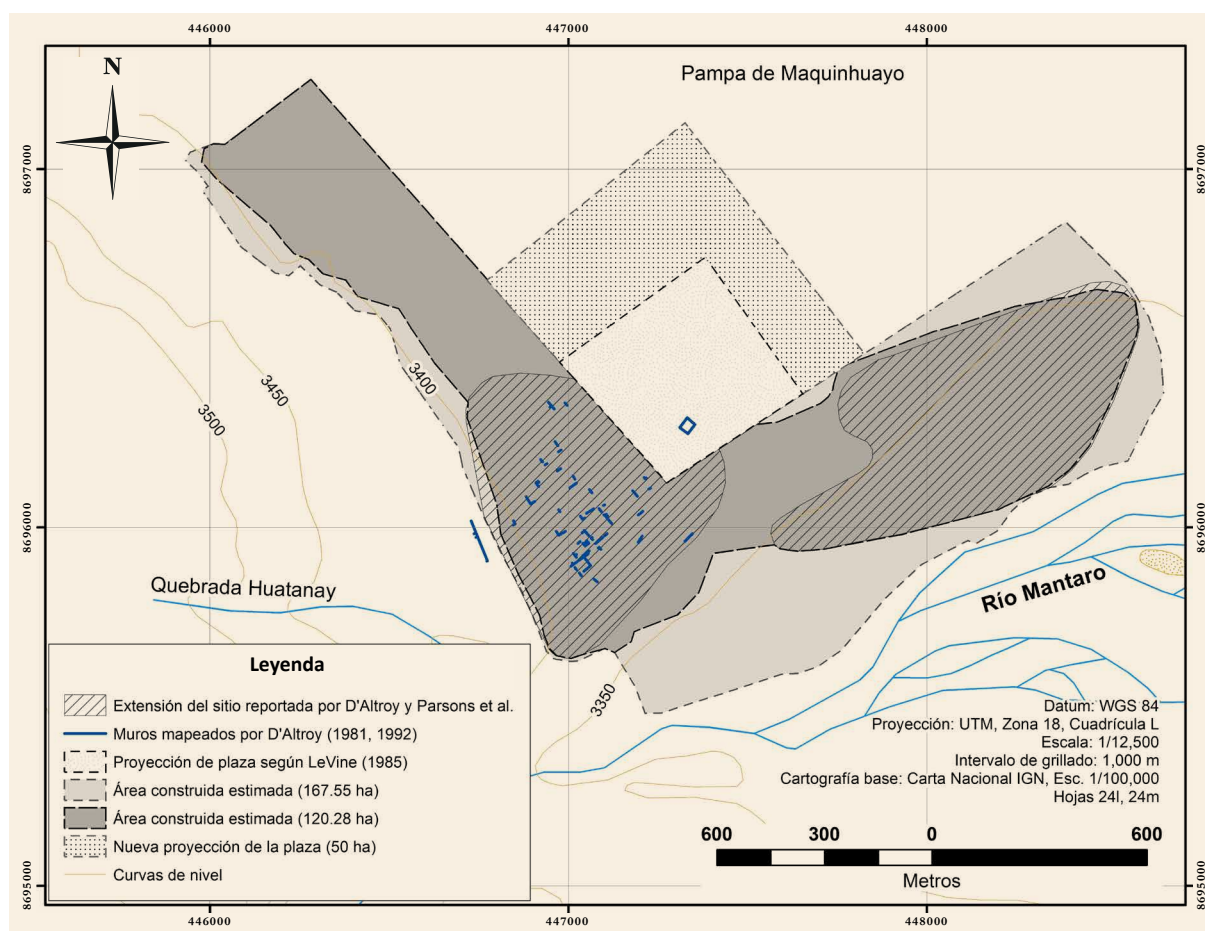


Figura 2. Extensión del sitio inca de Hatun Xauxa según varios autores. Nótese la singular distribución de las áreas construidas del asentamiento, concentradas hacia los flancos sureste y suroeste de su plaza principal

el Proyecto Qhapaq Ñan-Sede Nacional han permitido establecer que el área construida del asentamiento habría tenido por lo menos 120 hectáreas, distribuidas hacia los lados suroeste y sureste del espacio ocupado por su plaza principal, la misma que pudo cubrir por su parte unas 50 hectáreas de terreno (LeVine 1985: 316; Perales 2013: 19-20). Como ya lo han adelantado LeVine (1985: 436), D'Altroy (1992: 116) y Ccente y Román (2005: 69-70), el Qhapaq Ñan parece haber ingresado a dicho espacio por sus flancos suroriental y noroccidental (foto 4).

Un aspecto de Hatun Xauxa que llama la atención es, como ya ha sido señalado, la particular distribución de sus áreas construidas, concentradas principalmente hacia los lados suroeste y sureste de su plaza principal (figura 2), mientras que sus flancos noreste y noroeste parecen haber quedado abiertos hacia el paisaje (Perales y Rodríguez 2016). Esto podría llevarnos a pensar que Hatun Xauxa tuvo una configuración singular, a modo de “arco”, parecido a los ordenamientos observados en sitios como Pumpu en Junín y Maucallacta en Paruro, los cuales han sido interpretados como indicios del empleo de un modelo radial en la planificación de dichas instalaciones, asociado al sistema de *veques* y desarrollado, al parecer, algún tiempo después del esquema ortogonal (Hyslop 1990: 206-209, 220-222).

Precisamente, a propósito de la configuración mencionada, vale la pena resaltar que el paisaje hacia donde se habría abierto la plaza principal de Hatun Xauxa se caracteriza por la presencia de un conjunto de accidentes geográficos —la laguna de Paca y los cerros Indio Dormido y Condorsinja— que en la oralidad tradicional de la zona están asociados a seres míticos cuyas peripecias dieron forma a la geografía local, como veremos más adelante. Adicionalmente, se debe destacar la presencia de numerosas confluencias fluviales o *tinku* que forman el río Yacus, en una de las cuales se desarrolla, hasta la fecha, un enfrentamiento ritual y competitivo en música y baile entre dos comunidades de la zona, conocido como *tacanacuy* (foto 5). Por estos motivos, en otro trabajo (Perales 2016), he propuesto que Hatun Xauxa podría haber constituido un escenario para encuentros o *tinku* de carácter inter e intracomunitario organizados por el Estado Inca, tal como Morris y sus colegas (2011: 34-42) lo han sugerido para el caso de Huánuco Pampa. Ahora bien, la posible disposición radial de buena parte del área construida de Hatun Xauxa también pudo estar relacionada con los rasgos significativos del paisaje circundante y este vínculo, a su vez, con la implementación de una organización espacial basada en el sistema de *veques*, al igual que en Huánuco Pampa, Vilcas y otros sitios (*vid.* Hyslop 1990; Santillana 2012).



Foto 5. *Tacanacuy*, encuentro competitivo en música y danza en el río Yacus, realizado entre las comunidades de Santa Ana y Huasquicha (foto: Manuel Perales)

En suma, la información disponible para Hatun Xauxa indica que este asentamiento, por sus dimensiones y características, debió cumplir un papel descolante a nivel de toda la región durante los tiempos del Tawantinsuyu, probablemente de modo similar al que algunas fuentes históricas sugieren. Por tales motivos cobra sentido que el Qhapaq Ñan y todos los caminos que integraban la red vial inca en Jauja hayan convergido en este otrora magnífico sitio inca.

b) Tambos o instalaciones de rango intermedio

En sus *Ordenanzas de Tambos*, Vaca de Castro (2018 [1543]) señala la existencia de tres instalaciones de ese tipo que probablemente habrían estado en funcionamiento en el valle del Mantaro al momento del arribo de los españoles. Dichos sitios eran, de sur a norte, Llacaja Paraleanga, Patan y Jauja, y su identificación resulta, hasta la fecha, un tanto problemática (figura 1).

En el caso de Llacaja Paraleanga, los datos disponibles sugieren que podría tratarse del pueblo actualmente conocido como Sapallanga, localizado 9 kilómetros al sureste de la ciudad de Huancayo y dentro del antiguo repartimiento de Hananhuanca (Regal 1936: 54-55; LeVine 1985: 445; D'Altroy 1992: 117; Ccente y Román 2005: 68). En cuanto a Patan, todavía no se ha efectuado aproximación alguna con respecto a su ubicación, aunque es posible que tenga correspondencia con el sitio arqueológico de Patancoto, localizado a un lado del Qhapaq Ñan, 10 kilómetros al noroeste de Huancayo, casi en el límite entre los distritos de San Agustín de Cajas y Hualhuas (*vid.* Perales 2004: 167). No obstante, otra posibilidad es que se relacione más bien con la localidad de Tambo Anya, un poco más al norte, por cuyas cercanías pasa el citado camino y en donde algunos lugareños han reportado hallazgos arqueológicos (señora Suzana Castro Tupac Yupanqui. Comunicación personal [Huancayo], julio de 2016).

De otro lado, entre los sitios mencionados por Vaca de Castro, el tambo de Jauja es la instalación sobre la que existen mayores datos, al parecer, debido a que se trataría del antiguo asentamiento inca de Hatun Xauxa, en el cual Francisco Pizarro fundó la capital de la gobernación de Nueva Castilla en abril de 1534 (Rivera

1967: 85-87; Espinoza 1973: 122). No obstante, luego del abandono de dicha ciudad hispana y de su traslado al valle del Rímac en 1535, parece que el lugar continuó ocupado por su población indígena posiblemente hasta la década de 1560, cuando Juan de la Reinaga Salazar habría iniciado el proceso conducente al establecimiento de la reducción de Santa Fe de Hatun Xauxa –la actual ciudad de Jauja– a escasos 2,5 kilómetros al noroeste del sitio precolonial (Espinoza 1973: 184-185).¹⁰

Décadas después de la redacción de las *Ordenanzas* de Vaca de Castro, Guaman Poma (1993 [1615]) presentó una nueva lista de los tambos de la región asociados al Qhapaq Ñan a principios del siglo XVII. Esta otra nómina es distinta, puesto que incluye en el valle del Mantaro dos nuevos tambos, Maray Bilca y Guancayo, conservándose de la relación de Vaca de Castro únicamente el de Jauja. En el caso de Guancayo, Guaman Poma (1993 [1615], II: 884 [1089]) lo denomina “pueblo tambo real”, seguramente haciendo alusión a la reducción de indios de La Santísima Trinidad de Guancayo –origen de la moderna ciudad de Huancayo– establecida a principios de la década de 1570 por Jerónimo de Silva (Espinoza 1973: 193 y ss.). En el caso de Maray Bilca, podría tratarse del actual pueblo de Maravilca, anexo del distrito de Matahuasi¹¹, donde la tradición oral señala que existía un tambo (Yupanqui 2014: 46 y ss.).

Considerando la distancia cronológica existente entre la relación de Vaca de Castro y la lista de Guaman Poma, es posible que las instalaciones mencionadas por el primero hayan sido más antiguas, con antecedentes incaicos, en tanto que los otros datarían más bien de tiempos de la Colonia temprana (LeVine 1985: 445). En tal sentido, como se dejó entrever en el párrafo anterior, el tambo de Guancayo pudo entrar en funcionamiento con la formación de la reducción de La Santísima Trinidad de Guancayo, en tanto que habría sucedido lo mismo con el tambo de Maray Bilca y el establecimiento del pueblo de indios de La Asunción de Mataguaci. Otras fuentes escritas parecen respaldar esta hipótesis, como es el caso de la *Descripción* de la provincia de Xauxa, redactada por orden de su corregidor Andrés de Vega en 1582 (Jiménez de la Espada 1965: 173), así como el de un escrito de 1594 que inte-

¹⁰ En la actualidad se cuenta con indicios que parecen cuestionar este planteamiento de Waldemar Espinoza, como por ejemplo una disposición del virrey Francisco de Toledo para el establecimiento de la reducción de Santa Fe de Hatun Xauxa emitida recién a fines de 1570 (Hurtado y Solier 2017: 38).

¹¹ Debe precisarse que el mencionado distrito tiene por capital al pueblo que se originó a partir de la reducción de indios de La Asunción de Mataguaci (*vid.* Jiménez de la Espada 1965: 173), la misma que, como veremos en el párrafo siguiente, debió establecerse durante la segunda mitad del siglo XVI.

gra el conjunto de documentos sobre los *Títulos de deslinde y amojonamiento* entre los repartimientos de Hatun Xauxa y Lurinhuanca, fechados en su conjunto entre 1570 y 1660 (Hurtado y Solier 2017).

c) *Puestos de control y/o abastecimiento*

Las investigaciones desarrolladas por el JASP (Parsons *et al.* 2013) y el UMARP (D'Altroy 1992, 2015) han llevado a la identificación de tres posibles puestos de control asociados directamente al Qhapaq Ñan en Jauja (figura 1). El primero de ellos se localiza en las proximidades de la confluencia de los ríos Mantaro y Yacus, sobre los 3347 msnm, en un punto en donde el camino —en su rumbo hacia el Cusco— debió cruzar el último torrente mencionado. En los registros del JASP el sitio fue codificado con el número 553 y su extensión fue estimada en alrededor de 1,2 hectáreas (Parsons *et al.* 2013: 235), en tanto que el equipo del UMARP le asignó el código J6, redimensionando su área entre 0,6 y 0,7 hectáreas (1992: 125, 191; 2015: 271, 411).

La segunda instalación de este tipo se encuentra hacia la porción inferior de una ladera montañosa ubicada en la margen oriental del valle de Yanamarca, cerca de la zona donde este se encajona, en las proximidades del pueblo moderno del mismo nombre y a una altitud promedio de 3530 msnm. El equipo del JASP le asignó el código 447, estimando su extensión en 3,1 hectáreas (Parsons *et al.* 2013: 160-161). Por su parte, el UMARP lo registró como J45 y calculó inicialmente su superficie en 2,5

hectáreas (LeBlanc 1981: 429), aunque posteriormente D'Altroy precisó que el componente inca del sitio comprendía únicamente entre 1,0 y 1,2 hectáreas (D'Altroy 1992: 126, 191; 2015: 271, 411).

Por su ubicación, emplazamiento, características y materiales asociados, según D'Altroy (1992: 126; 2015: 271-272) las dos instalaciones que se acaban de mencionar —sitios 553/J6 y 447/J45— habrían constituido pequeños asentamientos estatales en los que residieron funcionarios encargados de la vigilancia y control del flujo del tránsito desde y hacia Hatun Xauxa, aunque tampoco se descarta la posibilidad de que en ambos sitios se hubieran erigido edificios para el descanso de chasquis o *chasquiwasis*. Con todo, los cálculos del JASP y UMARP, en su conjunto, coinciden en señalar que en ambos puntos el Estado Inca habría concentrado solo pequeños grupos familiares cuyo número de miembros no superó la cifra de cien habitantes (Parsons *et al.* 2013: 161, 235).

Una tercera instalación asociada directamente al Qhapaq Ñan se localizó 2,5 kilómetros al oeste del moderno pueblo de San Lorenzo y sobre los 3313 msnm. Se trata de un sitio registrado con los códigos 539 por el JASP y J58 por el UMARP, cuya extensión fue estimada en 0,9 hectáreas por el primer proyecto y en 2 hectáreas por el segundo. Las evidencias observadas en superficie corresponden, al igual que en los dos puntos antes mencionados, a una dispersión de cerámica que se extiende por varios terrenos de cultivo modernos (foto 6); sin embargo, en este caso también se reportaron rumas de piedra y los cimientos de cuatro estruc-



Foto 6. Vista general de la superficie del sitio JASP 539/UMARP J58 en 1976 (Fuente: U-M Library Digital Collections. Jeffrey R. Parsons Archaeological Sites Images. Fecha de acceso: 21 de octubre de 2016). El montículo central tiene cerca de dos metros de altura

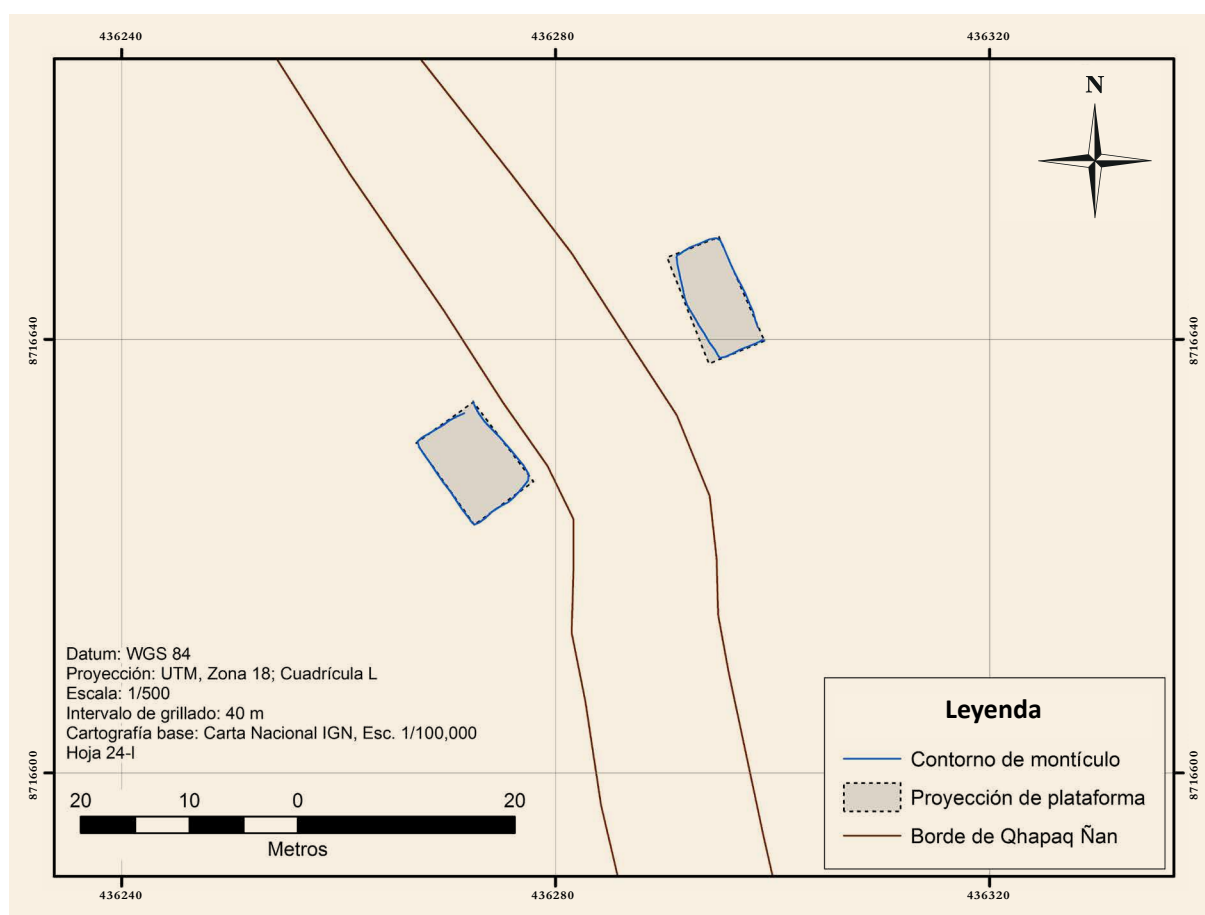


Figura 3. Plano del Qhapaq Ñan y las plataformas asociadas en el sitio de Cruzjasha

turas de planta rectangular (D'Altroy 1992: 126; 2015: 272; Parsons *et al.* 2013: 225-226). Considerando el emplazamiento, dimensiones y material arqueológico presente en el sitio, D'Altroy ha postulado que este no habría cumplido un papel administrativo sino el de tan solo una pequeña posta caminera “[...] quizá destinada a aliviar a los viajeros por asuntos de Estado” (D'Altroy 2015: 272).

d) Estructuras de carácter religioso

Dentro de esta categoría se incluyen los restos de pequeñas plataformas asociadas directamente al Qhapaq Ñan, identificadas en dos puntos de la puna de Lomo Largo.¹² El primero de estos sitios se encuentra en el paraje de Cruzjasha, 23 kilómetros al noroeste de Hatun Xauxa y sobre los 4131 msnm; allí se aprecian los restos de dos estructuras de planta rectangular dispuestas a ambos lados de la vía, cuyas dimensiones oscilan entre los 9 y 10

metros de largo, 5 y 6 metros de ancho, y entre los 40 y 50 centímetros de altura sobre el nivel actual del suelo (figura 3). Sus bordes están definidos por muros de contención levantados con bloques semicanteados de piedra calcárea, en tanto que sus rellenos están constituidos por tierra marrón de aspecto limoso que, por lo observado en los pozos de huaqueo allí existentes, no contiene material cultural (foto 7).

El segundo sitio corresponde al lugar conocido como Ingapmisan, reportado previamente por José Luis Pino y Wendy Moreano (2014: 67). Se localiza 3,6 kilómetros al noroeste de Cruzjasha y sobre los 4190 msnm, en un sector desde el cual la vía enrumba hacia el norte del altiplano de Lomo Largo, con dirección al paraje de Incaptacunan. De forma similar al anterior caso, en Ingapmisan también se observan los restos de dos posibles plataformas ubicadas a ambos lados del camino, cuyas dimensiones

¹² Las estructuras que aquí se describen fueron registradas de forma preliminar por el arqueólogo Marco López Cervantes y el suscrito en el año 2013. Poco antes, Milton Luján (2011: 61) había reportado una de estas plataformas, probablemente correspondiente a una de las localizadas en el sitio de Ingapmisan, aunque debido a lo genérico de su descripción no es posible confirmar su ubicación.



Foto 7. Detalle de la plataforma oriental en el sitio de Cruzjasha. El lado de la estructura que es visible en la foto mide poco más de 4,5 metros (foto: Manuel Perales)

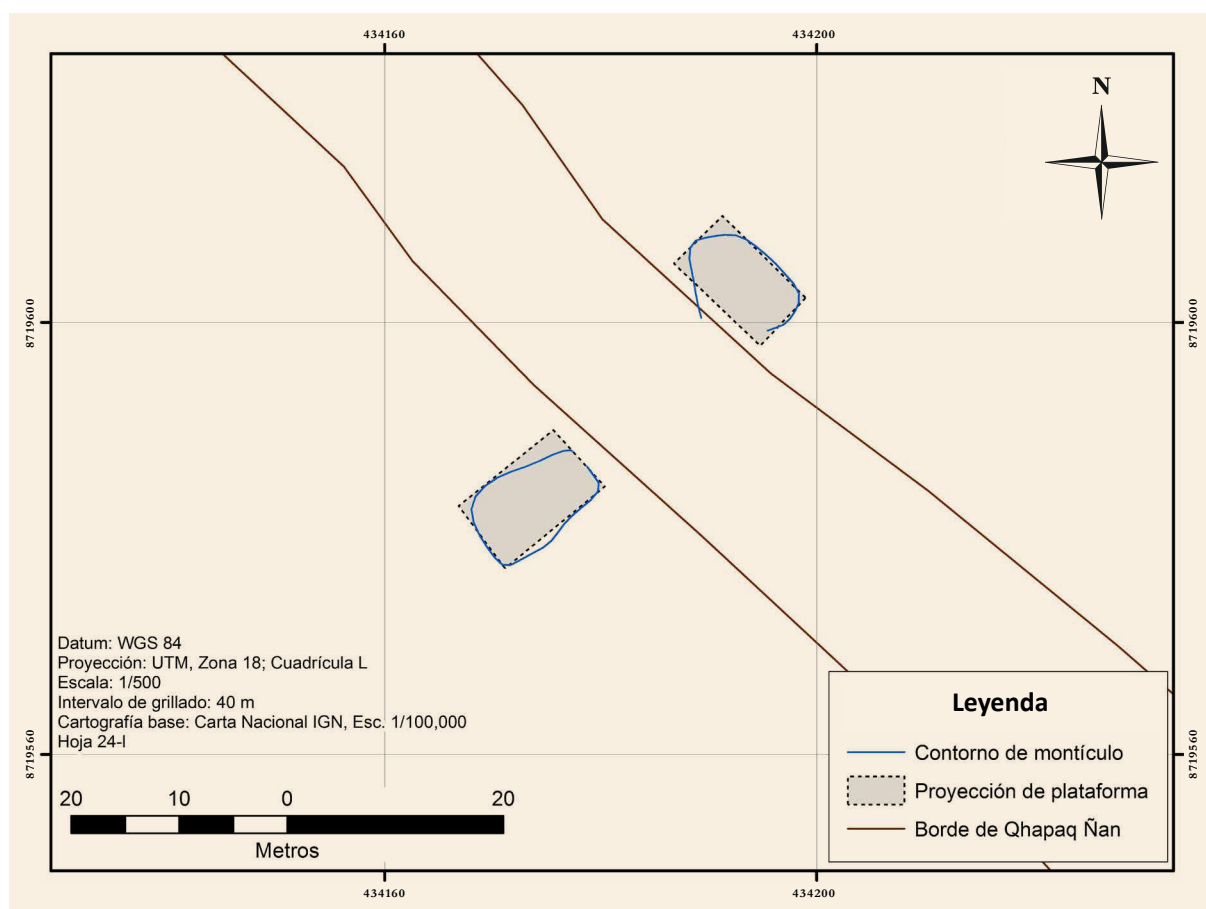


Figura 4. Plano del Qhapaq Ñan y las plataformas asociadas en el sitio de Ingapmisan

oscilan entre los 10 y 12 metros de largo, 6 y 8 metros de ancho, y entre los 30 y 55 centímetros de altura sobre el nivel del suelo circundante (figura 4). En esta ocasión no es del todo evidente la presencia de muros de contención de piedra, aunque el relleno de las estructuras parece ser similar al de las plataformas de Cruzjasha, a juzgar por los indicios observados en pozos de huaqueo que también fueron encontrados en este punto.

Un aspecto que es importante mencionar en cuanto a las plataformas de Cruzjasha e Ingapmisan, es que ambas se localizan en puntos en donde el recorrido del Qhapaq Ñan adquiere un notable dominio visual sobre el paisaje y en los que destacan determinados accidentes geográficos, como cordilleras nevadas y cumbres montañosas de formas singulares. De modo interesante, rasgos similares asociados a este camino han sido reportados en otras partes de su trayecto por diferentes regiones, como es el caso del altiplano de Chinchaycocha, en el extremo septentrional del actual departamento de Junín (Pino y Moreano 2014: 67, 76, 80; Bar *et al.* 2016: 55).

Discusión: el Qhapaq Ñan como tecnología del poder en la región de Jauja

En la actualidad resulta innegable la vital importancia que tuvo el paisaje en la construcción y difusión de la ideología oficial incaica. En ese sentido, estudios como los desarrollados John Hyslop (1990) han demostrado la especial atención que se prestó a elementos como el agua y las rocas en la planificación, diseño y edificación de numerosos asentamientos, además del marcado interés por “modelar” el relieve mediante la construcción de impresionantes conjuntos de terrazas o andenes (*vid.* Santillana 1999; Nair y Protzen 2015). En este sentido, aunque en opinión de Hyslop no se podría asegurar fehacientemente la existencia de una “geografía sagrada”, los aspectos que acabamos de referir constituyen evidencias significativas del rol desempeñado por los atributos del entorno físico en la arquitectura imperial del Tawantinsuyu (Hyslop 1990: 288).

Sobre la base de las contribuciones antes mencionadas, Susan Niles (1999) insertó en la discusión la posibilidad de que la arquitectura inca de élite hubiera sido utilizada como un recurso de propaganda orientado a legitimar la posición de los soberanos del Cusco dentro de la historia oficial propalada desde el Estado. De este modo, Niles incidió en las potencialidades del espacio construido como escenario para la *performance* de la mencionada narrativa, dando lugar a lo que ella denominó “paisajes

historizados”, los mismos que habrían tenido una fuerte connotación sagrada (Niles 1999: xvii, 44, 252).

Ahora bien, la cuestión de la *performance* ha sido considerada más recientemente por Lawrence Coben, quien ha planteado que, para entender las potencialidades comunicativas e implicaciones políticas de dicha práctica, debe tomarse en cuenta lo que él denomina la “*performance* teatral”, noción que incluye rituales públicos, festividades y ceremonias (Coben 2012: 29 y ss.). Desde esta perspectiva, se propone que dicho fenómeno desempeñó un rol crucial en la expansión, consolidación y transformación del Tawantinsuyu, particularmente mediante la construcción de infraestructura diseñada para tal fin —los “otros Cuscos”— como Huánuco Pampa, Incallajta o Tomebamba (Coben 2012: 65, 232, 282-283).

El asunto de la *performance* teatral nos ofrece así una alternativa para aproximarnos al funcionamiento del Qhapaq Ñan como tecnología del poder, siguiendo las formulaciones teóricas presentadas al principio de este trabajo. Ello es posible porque la *performance* teatral pone en relieve el ver y el hablar, dos prácticas fundamentales en la construcción del discurso de verdad asociado a un sistema de poder, saber que, como hemos visto, incluye (la manipulación de) nociones de espacio y territorio. Esto implica la necesidad de analizar los roles y respuestas emocionales de los participantes, así como también los recursos comunicacionales materiales y sus mecanismos sensoriales, en especial aquellos de carácter visual y sonoro (Coben 2012: 37; *vid. et.* Drobnick 2004; Banes y Lepecki 2007; Hamilakis 2013), mediante los cuales se transmiten mensajes, generan significados o estos se negocian entre los concurrentes (Coben 2012: 38).

En los Andes antiguos y más específicamente en el contexto del Tawantinsuyu, tal parece que las dimensiones sensoriales fueron de suma importancia en el ámbito religioso, al punto que la glosa huaca se habría referido, en el fondo, a cualquier “entidad sobrenatural que poseía la facultad de manifestarse a los hombres en forma acústica” u “oral” (Curatola 2016: 272, 273). En tal sentido, el mismo Inca debió representar el arquetipo del concepto de huaca, en tanto que se trataba de una deidad parlante y móvil, a la vez que ancestro apical (Ramírez 2008: 9, 11; Acuto 2009: 269, 282 y ss.; Pino 2016: 176), cuya corporeidad sacralizada seguramente desempeñó un papel protagónico en las *performances* teatrales dirigidas desde el Estado.

Tales *performances* teatrales centradas en la corporeidad del Inca debieron desplegarse por donde este se desplazaba, es decir, a lo largo del Qhapaq Ñan y otras vías

articuladas a él. Sin embargo, el tema caminero ha sido considerado por autores como Coben (2012: 12) solo de manera tangencial en gran parte de su análisis, al parecer porque fue entendido tan solo como un elemento complementario en relación a otros tipos de marcos diseñados para la actuación, como los “otros Cuscos”. Frente a ello, partiendo de la perspectiva foucaultiana de que el Qhapaq Ñan pudo constituir una forma de tecnología del poder, resulta plausible señalar que dicho camino precolonial fue en realidad un escenario en sí mismo, diseñado expresamente para la representación de modos itinerantes de *performance* teatral.

La propuesta mencionada encontraría respaldo en los atributos del Qhapaq Ñan en cuanto a su recorrido, trazo, estructuras asociadas y relaciones visuales con el paisaje, tal como se ha venido reportando, por ejemplo, para el caso del altiplano de Chinchaycocha. Allí, los estudios de Pino y Moreano (2014) han puesto en evidencia que el camino señalado se superpuso sobre los itinerarios de antiguos seres míticos que, en ciertos casos, las poblaciones locales parecen haber considerado como huacas *pacariscas*. De esta manera, el Qhapaq Ñan se habría constituido en el eje de un circuito ritual que suponía una reconfiguración del espacio y la memoria, establecido en torno a un *huamani* relacionado con la huaca Tumayricapa y que tuvo como expresión material

al *ushnu* de Pumpu. Adicionalmente, los autores citados proponen que el camino aludido fue monumentalizado mediante la erección de plataformas en determinados puntos del recorrido en los que había una relación visual con rasgos significativos del paisaje sacralizado. Tales puntos debieron ser, a su vez, estaciones para la realización de libaciones, como parte de “representaciones rituales” —léase *performances* teatrales— orientadas a afirmar la narrativa oficial incaica (Pino 2016: 172, 177-178).

En el caso de la región de Jauja, la información previamente mostrada parece respaldar las formulaciones indicadas. En primer lugar, es interesante que el camino haya sido trazado a lo largo de un sector de la puna de Lomo Largo desde donde mantiene contacto visual con picos localizados hacia el norte —en dirección a Tarma— y con la cordillera nevada de Huaytapallana (foto 8), la misma que, según Cristóbal de Albornoz, habría constituido el referente material de Guallallo, huaca “principal” de los huancas (Duviols 1967: 29). Estos emplazamientos corresponden a los sitios de Ingapmisan y Cruzjasha donde se observan, como ya vimos, plataformas rectangulares erigidas a la vera del camino cuyo aspecto es similar al de las estructuras reportadas por Bar y sus colegas (2016: 55) en Mojonloma e Ingaya, en la sección del Qhapaq Ñan ubicada entre los asentamientos de Pumpu y Chacamarca. Estos elementos, asi-



Foto 8. Vista del paisaje observado hacia el lado sur del sitio de Cruzjasha. Destaca, en el centro de la foto y al fondo, la cordillera nevada de Huaytapallana (foto: Manuel Perales)

mismo, son comparables con la plataforma identificada por Pino y Moreano en Ucucancha, Ondores, a orillas del lago Chinchaycocha, la misma que estaría relacionada con el cerro Quiromachan, el cual, a su vez, se asocia a un personaje mítico homónimo que pereció a manos de Tumayricapa (Pino y Moreano 2014: 80).

En segundo lugar, debe indicarse que la margen oriental del valle del Mantaro constituyó el escenario de acontecimientos protagonizados por seres míticos que, según la oralidad local, dieron forma al paisaje. Estos hechos se hallan contenidos en un relato recopilado algunas décadas atrás en el pueblo de Condorsinja, Jauja, por la maestra Rebeca Manhualaya, el mismo que narra las luchas entre dos personajes por el amor de Tantalhuayta, una hermosa mujer que finalmente quedó petrificada en las cercanías de Huancayo, luego de ser arrastrada desde la porción septentrional del valle por uno de sus pretendientes, quien adquirió la forma de cóndor. Luego de este hecho, ambos contrincantes se trabaron en un enfrentamiento encarnizado en el que perecieron, convirtiéndose en los cerros hoy conocidos como Condor-

sinja e Indio Dormido, localizados al norte y noreste del asentamiento inca de Hatun Xauxa, respectivamente. Como corolario de esta historia, la sangre derramada por uno de sus protagonistas dio lugar a la formación de la laguna de Paca, al norte de Jauja (Manhualaya 1994).

Considerando las observaciones de Pino y Moreano (2014) en relación a la superposición del Qhapaq Ñan sobre los itinerarios de ancestros míticos locales de la región de Chinchaycocha, resulta llamativo que, entre las modernas ciudades de Jauja y Huancayo, este camino haya sido trazado a lo largo de toda la margen oriental del valle del Mantaro, precisamente por donde el mito de Condorsinja señala que transitaban Tantalhuayta y su verdugo (figura 5). Por lo tanto, no sería descabellado afirmar que también en nuestra zona de estudio el Qhapaq Ñan haya constituido el eje de un circuito ritual que configuraba un nuevo paisaje sacralizado según la narrativa oficial incaica, superpuesto a una cartografía mitológica local y monumentalizado por hitos o estaciones para actos de *performance* teatral que incluyeron libaciones y artilugios visuales y sonoros.

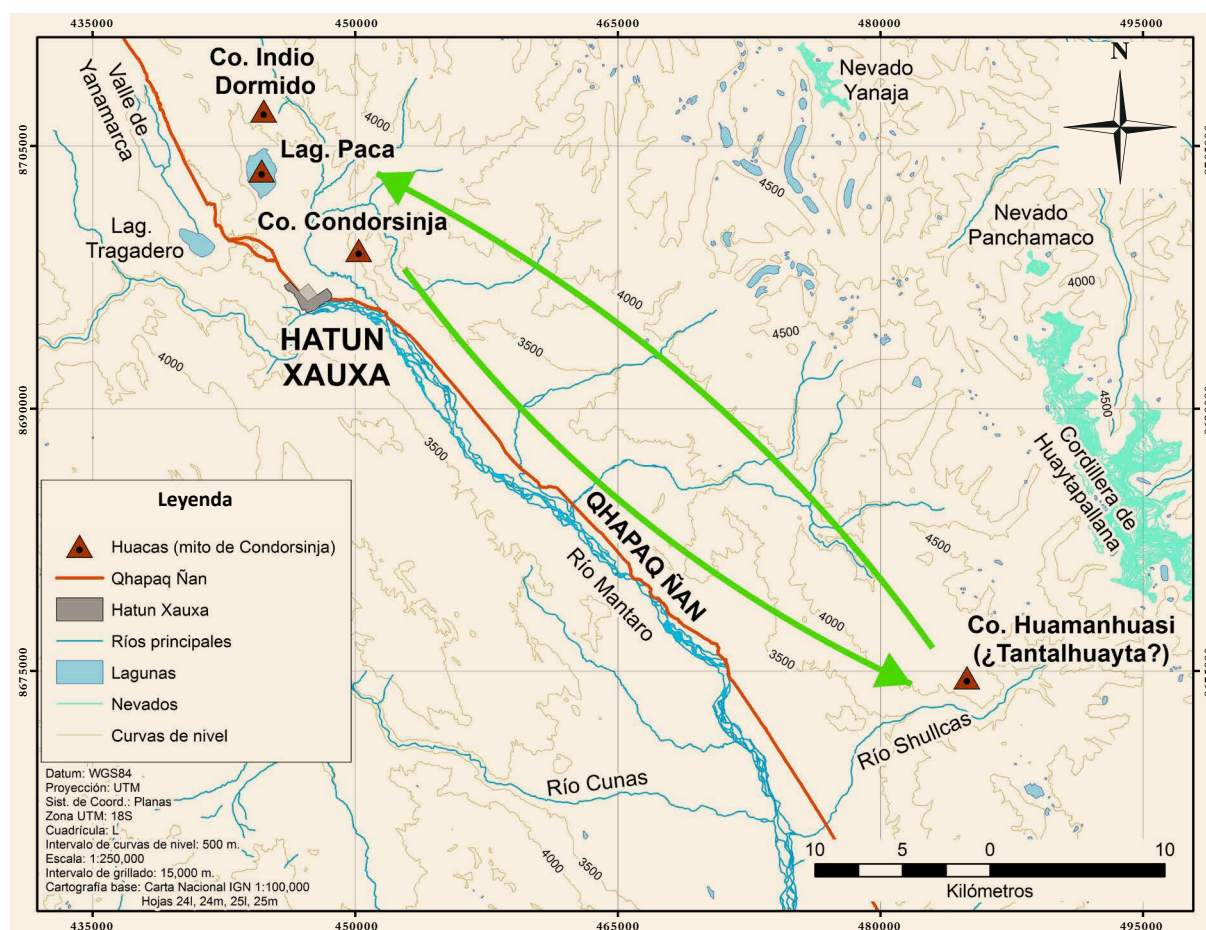


Figura 5. Mapa que muestra el itinerario de los protagonistas del mito de Condorsinja en relación al trazo del Qhapaq Ñan entre Jauja y Huancayo (trazo referencial del Qhapaq Ñan tomado de <http://qhapaq-nan.org/>)



Foto 9. Vista de la hilera de los depósitos rectangulares en el sitio JASP 500/UMARP J21 en 1975 (fuente: U-M Library Digital Collections. Jeffrey R. Parsons Archaeological Sites Images. Fecha de acceso: 21 de octubre de 2016). La estructura mejor conservada tiene casi dos metros de altura

No obstante, a diferencia de lo observado en la puna de Lomo Largo, debo reconocer que hasta la fecha no ha sido posible identificar correlato material alguno de los hitos o estaciones destinados a la *performance* teatral asociada al Qhapaq Ñan a lo largo de su recorrido por el fondo mismo del valle del Mantaro, entre las actuales ciudades de Jauja y Huancayo. Al respecto, es necesario recalcar que la agricultura intensiva practicada actualmente en el mencionado espacio pudo haber obliterado evidencias importantes de ese tipo, tal como ha sucedido con numerosos sitios arqueológicos de distintos periodos en la zona (*vid.* Parsons *et al.* 2013). A esto puede sumarse el hecho de que las plataformas aquí abordadas suelen presentar dimensiones relativamente modestas, como ocurre en Ingapmisan y Cruzjasha¹³, lo que las hace más vulnerables frente a alteraciones antrópicas y de origen natural, en un territorio como el que estamos estudiando.

Con todo, resulta necesario mencionar los pequeños sitios asociados directamente al Qhapaq Ñan —447/J45, 553/J6 y 539/J58— que han sido someramente descritos en un acápite anterior. Si bien, como lo ha indicado D’Altroy (1992: 126; 2015: 271-272), estas instalaciones pudieron haber servido como puestos de control, *chasquimasis* o postas camineras menores, llama la atención la recurrencia de fragmentos de cerámica de manufactura estatal, pertenecientes principalmente a cántaros aribalo-

des de gran tamaño (LeBlanc 1981: 429; D’Altroy 1992: 126; 2015: 271-272; Parsons *et al.* 2013: 161, 226). Esto sugeriría que la producción de chicha debió constituir una actividad importante en dichos establecimientos, considerando las distintas evidencias que indican la estrecha asociación existente entre este tipo de vasijas y la referida bebida de maíz (*vid.* Bray 2002, 2009). En consecuencia, resulta válido preguntarse si acaso estos indicios no guardarían alguna relación con la necesidad de disponer de un abastecimiento seguro de chicha a lo largo del Qhapaq Ñan para la realización de las libaciones antes aludidas.¹⁴

Volviendo al punto correspondiente a la ausencia de plataformas asociadas directamente al Qhapaq Ñan al sur de Hatun Xauxa, resulta interesante, no obstante, que los reconocimientos desarrollados previamente por el JASP y el UMARP hayan permitido la identificación de indicios que podrían demostrar el carácter sagrado que habría tenido el cerro Condorsinja y, por lo tanto, la pertinencia y/o validez del mito recopilado por Manhualaya (1994). Tales indicios consisten en dos sitios de almacenaje inca erigidos en las cumbres que corresponderían a las dos alas del mítico cóndor transformado en montaña (figura 1). El primero de ellos fue registrado con los códigos 500 y J21 por el JASP y el UMARP respectivamente, y consiste en un conjunto de 39 depósitos de planta rectangular dispuestos en una sola hilera (foto

¹³ Bar y sus colegas (2016: 55) manifiestan que la mayoría de las plataformas identificadas a lo largo del Qhapaq Ñan en su recorrido entre los asentamientos inca de Pumpu y Chacamarca miden entre 8 y 10 metros por lado, con una altura de alrededor de 1 metro.

¹⁴ Es importante mencionar aquí que en sitios que cuentan con plataformas *ushnu* como Uscunta en Ayacucho, también se ha reportado una notable presencia de restos de cántaros aribaloideos (Meddens y Frouin 2011: 36). Ello podría respaldar la hipótesis que he esbozado en esta parte del trabajo.

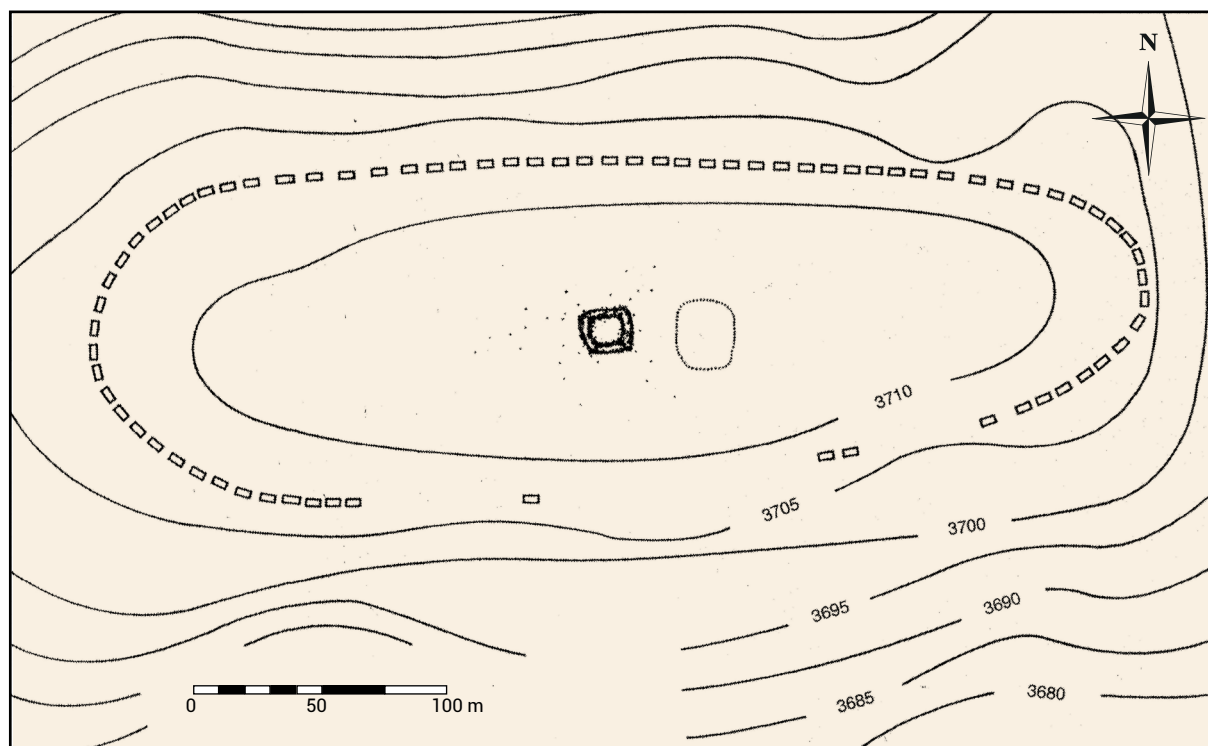


Figura 6. Plano general de las estructuras en el sitio JASP 502/UMARP J22 (tomado de Parsons *et al.* 2013: 208)

9). El segundo fue reportado con los números 502 y J22 por los proyectos mencionados, y está constituido por 75 *colcas* también rectangulares, pero esta vez dispuestas en forma elíptica alrededor de dos elementos (figura 6). Uno de ellos está representado por los cimientos de una construcción con muros de piedra, de 27 metros de largo y 23 metros de ancho, y el otro se halla conformado por los restos de una plataforma de 20,7 metros de largo, 18 metros de ancho y 2 metros de altura (D'Altroy 1992: 126; 2015: 272; Parsons *et al.* 2013: 207-208).

De modo similar a lo que se acaba de describir, en la región de Chinchaycocha también se ha reportado una plataforma sobre el cerro Raco, ubicado al lado oeste del Qhapaq Ñan y considerado como referente material de una huaca importante de dicho territorio (Pino y Moreno 2014: 80, 82). Esto respaldaría la idea, entonces, de que el cerro Condorsinja debió estar relacionado antiguamente con una huaca y que lo mismo debió ocurrir con el cerro Indio Dormido y la montaña vinculada a Tantalhuayta.¹⁵ En esta misma línea de razonamiento, también deberíamos tomar en cuenta otras cumbres y localidades de la zona de Jauja en las que los equipos del JASP y el

UMARP han identificado estructuras de aparente función religiosa, como es el caso de los sitios 429/J55 y 590/J4, ubicados en las inmediaciones de las lagunas Paca y Tragadero, respectivamente (D'Altroy 1992: 126-127; 2015: 272-273; Parsons *et al.* 2013: 150-151, 263-265).

Por último, es importante mencionar que, así como sucedió con Pumpu y otros grandes asentamientos estatales asociados al Qhapaq Ñan, el sitio inca de Hatun Xauxa también debió devenir en un *huamani*, cuyo punto focal habría sido materializado por el *ushnu* erigido en la plaza principal del asentamiento. Ello parece ser ratificado por Guaman Poma quien, al referirse a este territorio emplea la glosa “Guaman Jauja”, alternándola con la voz “provincia de Xauxa” (Guaman Poma 1993 [1615], I: 107 [107], 156 [158]). De este modo, es posible plantear que Hatun Xauxa también pudo constituirse en un escenario para la *performance* teatral dirigida por el Estado Inca, más aún si consideramos la singular configuración en “arco” que antes se ha descrito (fig. 7). Dicha configuración permitió una conexión visual, desde el *ushnu* y la plaza principal del complejo, con los cerros Condorsinja e Indio Dormido, así como con otras ca-

¹⁵ De acuerdo a la información proporcionada por la artista Irma Poma (Comunicación personal, 2016), es posible que se trate del cerro actualmente conocido como Huamanhuasi, localizado al noreste de la ciudad de Huancayo, cerca de la localidad de Vilcacoto que menciona el mito de Condorsinja.

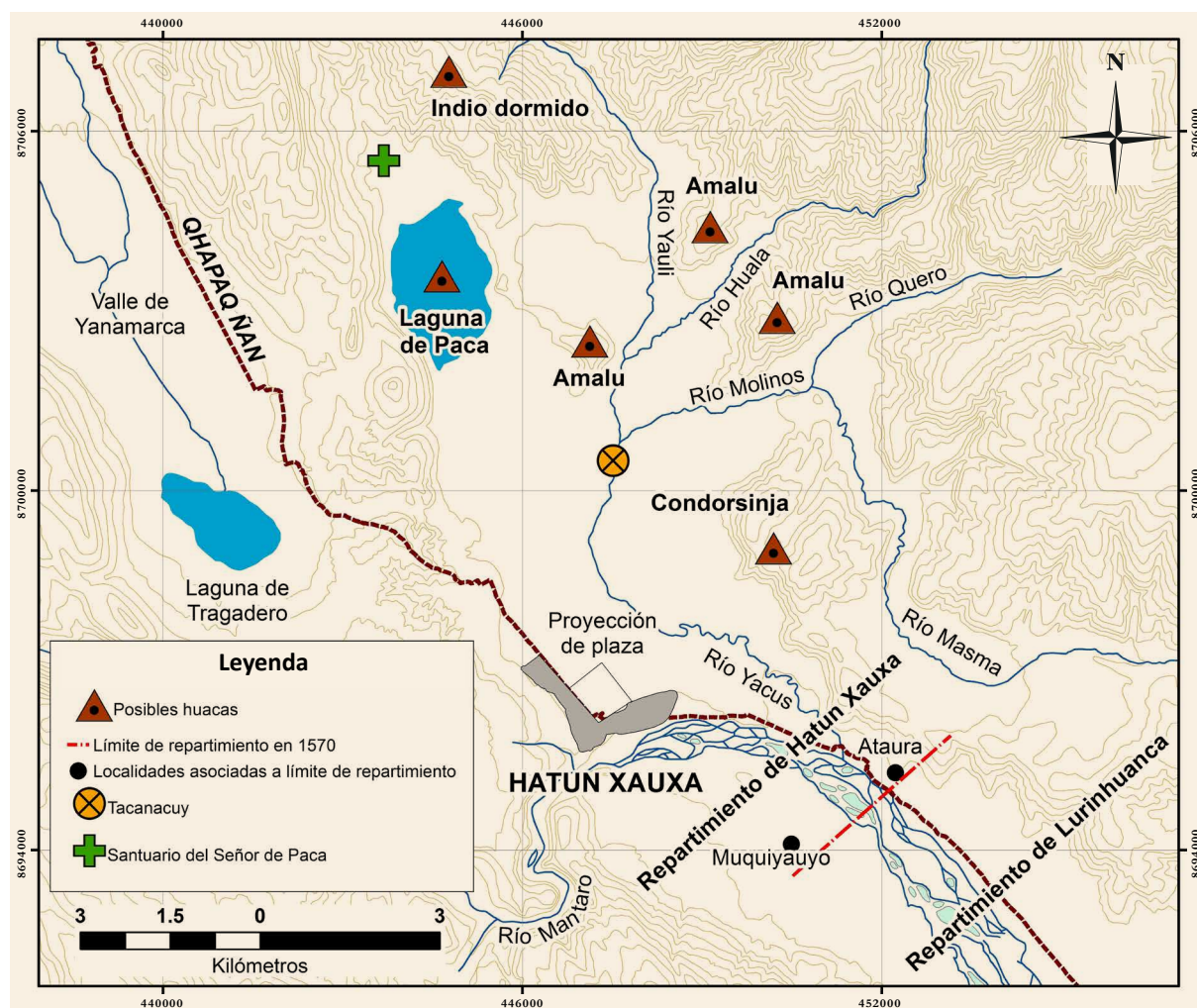


Figura 7. Mapa de ubicación de las posibles huacas en el paisaje circundante a Hatun Xauxa. Incluye la ubicación de otros lugares mencionados en el texto (trazo referencial del Qhapaq Ñan tomado de <http://qhapaq-nan.org/>)

denas montañosas que ocuparon un lugar importante en otros mitos de la zona –como el cerro Amalucucho– pero de los cuales solo quedan referencias escuetas y fragmentarias como las que ofrece el intelectual jaujino Pedro Monge (1980: 60-61).¹⁶

Como vemos, en la región de Jauja contamos con un importante conjunto de evidencias que sugieren que el Qhapaq Ñan habría sido concebido en sí mismo como un escenario para *performances* teatrales de carácter itinerante, centradas muy posiblemente en la dimensión corpórea del Inca, quien, en su calidad arquetípica de huaca –y, por ende, de deidad y ancestro parlante– se manifestaba hablando y libando con otras huacas y deidades, a las que

también pudo servir como interlocutor (Curatola 2008: 22, 27; Pino 2017: 522-524). Si aquí agregamos que actividades de este tipo se llevaron a cabo en estaciones con notables nexos visuales con rasgos del paisaje y que estuvieron vinculadas a las distintas narrativas y memorias locales, se haría evidente, desde una perspectiva foucaultiana, que el camino constituyó, entonces, una potente tecnología del poder.

Consideraciones finales

Antes de concluir, considero importante presentar algunas reflexiones adicionales acerca de las ideas vertidas en

¹⁶ El cerro Amarucho o Amalucucho se encuentra entre las localidades de Molinos y Paucar, al este de la ciudad de Jauja. Es identificado con un ser mítico que adquirió la forma de un *amalu* o serpiente cuyo cuerpo “[...] despedazado por la fuerza del rayo yace en las profundidades de la tierra, y la cabeza [...] aparece decapitada justamente en las laderas del Uchpas [la estribación montañosa que forma el ala norte del cerro Condorsinja]” (Monge 1980: 61).

el presente trabajo. Por un lado, es necesario precisar que la gran mayoría de aproximaciones realizadas al Qhapaq Ñan y los caminos precoloniales andinos, se han hecho desde una mirada predominantemente funcionalista o, si se quiere, pragmática. Por ejemplo, el problema de la distancia y ubicación de los denominados tambos ha sido materia de análisis que en su mayoría han tomado en cuenta aspectos logísticos, medioambientales y técnicos, insertando la cuestión religiosa –y su indesligable dimensión política en el caso andino– solo de manera complementaria (*vid.* Hyslop 2014: 449-462).

Sin desmerecer las contribuciones previas, pienso que valdría la pena acercarnos al Qhapaq Ñan desde ángulos que intenten superar determinados sesgos pragmatistas, entendiéndolo como la expresión de una tecnología del poder que operaba mediante la *performance* teatral, con la finalidad de afirmar el discurso de verdad que daba soporte a un sistema de poder-saber establecido por los incas. Para ello, deberíamos tomar en cuenta los interesantes resultados obtenidos por Meddens y Frouin (2011), Coben (2012) y Moralejo y Gobbo (2015), que han puesto en evidencia ciertos artilugios diseñados por la élite inca para comunicar de forma convincente su posición hegemónica a las poblaciones conquistadas, induciéndolas, como diría Ramírez (2008: 7), a convertirse en creyentes del culto estatal. En este contexto, las lógicas del desplazamiento por el camino debieron ser distintas a las que tenían los europeos, en la medida en que el territorio fue entendido como un espacio relacional construido por –y en torno a– personas y huacas.

El Qhapaq Ñan, entonces, debió constituir un diagrama de poder que se diseñó en relación a una territorialidad discontinua, heterogénea y socialmente muy significativa, en la cual el acto mismo de caminar acercaba a las personas a su memoria y origen, al mismo tiempo que generaba espacios para la negociación de su etnicidad y sus relaciones de poder.¹⁷ Quizás, por tal motivo, las singulares connotaciones andinas del tránsito por el camino hayan resultado ininteligibles para los europeos, quienes en el marco de la conquista hispana de los Andes, se encontraban más preocupados por cuestiones profanas, como la seguridad durante el viaje, el avituallamiento o incluso el flujo veloz y óptimo de información militar y política.

Es posible que una perspectiva como la que se ha delineado en este trabajo, pueda ayudarnos a entender determinados aspectos del Qhapaq Ñan que permanecen

un tanto oscuros hasta la fecha, como la notable variabilidad en las características de las instalaciones asociadas y las distancias entre ellas, o la sorprendente tendencia que muestra el camino para evitar las poblaciones locales (*vid.* Hyslop 2014: 458, 460). A modo de ejemplo y tomando en cuenta que en las prácticas de *performance* teatral, tanto el cuerpo como la percepción sensorial fueron el centro de las acciones (Coben 2012: 53), sería válido preguntarnos, como ha hecho Coben (2016) para los *ushnus*, si acaso la diversidad de este tipo de actividades tuvo alguna relación con la notable variabilidad que exhiben determinados elementos asociados al Qhapaq Ñan como las plataformas en su vera.

Con todo, a pesar de que el Qhapaq Ñan pasó de ser una vía fundamentalmente procesional, a otra cuyas funciones principales fueron en apariencia más profanas, resulta llamativo que, siglos después, las poblaciones de la región de Jauja hayan erigido cementerios, capillas y espacios festivos en asociación con puntos notables del camino, como por ejemplo donde este se bifurca o se intersecta con otros, o donde el paisaje cambia notablemente. Tal vez, a pesar del tiempo, en muchos lugares el Qhapaq Ñan aún conserve rezagos del halo de *performance* teatral que tuvo en tiempos del Tawantinsuyu.

Agradecimientos

La presente investigación es producto de los trabajos desarrollados en Jauja por el Proyecto Qhapaq Ñan-Sede Nacional, en el marco del “Programa de Investigación Arqueológica con Fines de Conservación y Puesta en Valor del Tramo Xauxa-Pachacamac. Temporada 2015-2018”, autorizado mediante R.D. N° 405-2015-DGPA-VMPCIC/MC. Estas labores cuentan con el respaldo de la Municipalidad Distrital de Sausa, institución a la que se hace llegar el agradecimiento respectivo. Del mismo modo, expreso mi gratitud al Centro de Estudios “Julio Espejo Núñez” de Jauja, a José Luis Pino, Martha Bell, Henoch Loayza, Irma Poma, Sergio Barraza, Carlos Hurtado, Oliver Huaman, Thibault Saintenoy, Marco López, Suzana Castro, Sergio Cangahuala, Martín Arauzo, Iván Vadillo y Gabriela La Rosa por la valiosa ayuda proporcionada. Finalmente, expreso mi agradecimiento al equipo del Proyecto de Tramo Xauxa-Pachacamac por la colaboración y asistencia recibidas en distintos aspectos durante estas investigaciones.

¹⁷ Esta idea se acerca a los planteamientos desarrollados por Thibault Saintenoy acerca de una “hodología” del sistema vial incaico, presentados en el IX Congreso Internacional de Etnohistoria (Arica, noviembre de 2014).

Referencias bibliográficas

Acuto, Félix

- 2009 “Colonizando los Andes en tiempos del Tawantinsuyu: Paisajes, experiencias rituales y los inkas como ancestros”, en Marcelo Campagno (editor), *Parentesco, patronazgo y Estado en las sociedades antiguas*, pp. 267-296. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Alberto, Ángel y Philippe Delcourt

- 2011 “La red vial prehispánica en el sur de Bolivia”, *Inka Llaqta* [Lima], 2(2), pp. 99-151.

Banes, Sally y André Lepecki (editores)

- 2007 *The Senses in Performance*. New York: Routledge.

Bar Esquivel, Alfredo; Joseph Bernabé Romero, Miguel Cabrera Arana y Guido Casaverde Ríos

- 2016 *Guía de identificación y registro del Qhapaq Ñan*. Lima: Proyecto Qhapaq Ñan-Ministerio de Cultura del Perú.

Berenguer Rodríguez, José; Cecilia Sanhueza Tohá, Christian Vitry, Patricio Olavarria y Andrea Torres

- 2011 *Qhapaq Ñan Chile. Las rutas del Inca en el norte de Chile*. Santiago de Chile: Consejo de Monumentos Nacionales.

Bray, Tamara

- 2002 “To Dine Splendidly: Imperial Pottery, Commensal Politics, and the Inca State”, en Tamara Bray (editora), *The Archaeology and Politics of Food and Feasting in Early States and Empires*, pp. 93-142. New York: Kluwer Academic Publishers.

- 2009 “The Role of *Chicha* in Inca State Expansion: A Distributional Study of Inca *Aribalos*”, en Justin Jennings y Brenda Bowser (editores), *Drink, Power, and Society in the Andes*, pp. 108-132. Gainesville: The University Press of Florida.

Casaverde Ríos, Guido y Segisfredo López Vargas

- 2013 “Estructuras ortogonales en el Tawantinsuyu”, *Cuadernos del Qhapaq Ñan* [Lima], 1, pp. 58-91.

Ccente Pineda, Elmer y Óscar Román Godines

- 2005 *Reconocimiento y registro del entorno territorial del Qhapaq Ñan (Volumen I). El Qhapaq Ñan en la ruta del Chinchaysuyu entre Acostambo y Huanucopampa. Campaña 2004*. Lima: Proyecto Qhapaq Ñan (Dirección de Estudios sobre Paisaje Cultural), Instituto Nacional de Cultura.

Cerrón-Palomino, Rodolfo

- 1976a *Gramática quechua: Junín-Huanca*. Lima: Ministerio de Educación.

- 1976b *Diccionario quechua: Junín-Huanca*. Lima: Ministerio de Educación.

- 1989 *Lengua y sociedad en el valle del Mantaro*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Chacaltana Cortez, Sofía; Elizabeth Arkush y Giancarlo Marcone Flores (editores)

- 2017 *Nuevas tendencias en el estudio de los caminos. Conferencia Internacional en el Ministerio de Cultura. 26 y 27 de junio de 2014*. Lima: Proyecto Qhapaq Ñan-Ministerio de Cultura del Perú.

Coben, Lawrence

- 2012 *Theaters of Power: Inca Imperial Performance*. Tesis de Doctorado. University of Pennsylvania, Philadelphia (inédito).

- 2016 “La Performance entre los Inkas: ¿Qué es un Ushnu?”, *Inka Llaqta* [Lima], 4(4), pp. 43-52.

Cobo, Bernabé

- 1890-1893 [1653] *Historia del Nuevo Mundo*. 4 tomos. Edición de Marcos Jiménez de la Espada. Sevilla: Imprenta de E. Rasco - Sociedad de Bibliófilos Andaluces.

Criado Boado, Felipe

- 1995 “Construcción social del espacio y reconstrucción arqueológica del paisaje”, en Claudia Barros y Javier Natri (compiladores), *La perspectiva espacial en arqueología*, pp. 75-116. Tucumán: Centro Editor de América Latina.

Curatola Petrocchi, Marco

- 2008 “La función de los oráculos en el Imperio inca”, en Marco Curatola Petrocchi y Mariusz Ziolkowski (editores), *Adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo*, pp. 15-69. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú – Instituto Francés de Estudios Andinos (Colección Estudios Andinos, 2).
- 2016 “La voz de la *huaca*. Acerca de la naturaleza oracular y el trasfondo *aural* de la religión andina antigua”, en Marco Curatola Petrocchi y Jan Szemiński (editores), *El Inca y la huaca. La religión del poder y el poder de la religión en el mundo andino antiguo*, pp. 259-316. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú – The Hebrew University of Jerusalem (Colección Estudios Andinos, 18).

D’Altroy, Terence

- 1981 *Empire Growth and Consolidation: The Xauxa Region of Peru under the Incas*. Tesis de Doctorado. University of California at Los Angeles, Los Angeles (inédito).
- 1992 *Provincial Power in the Inka Empire*. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press.
- 2015 *El poder provincial en el imperio inka*. Lima: Banco Central de Reserva del Perú - Instituto de Estudios Peruanos.

Deleuze, Gilles

- 2014 [1986] *El poder: curso sobre Foucault*. Tomo II. Buenos Aires: Cactus.

Drobnick, Jim (editor)

- 2004 *Aural Cultures*. Alberta: YYZ Books - Walter Phillips Gallery Editions.

Duviols, Pierre

- 1967 “Un inédit de Cristobal de Albornoz: *La instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haciendas*”, *Journal de la Société des Américanistes* [París], 56(1), pp. 7-39.

Elden, Stuart

- 2011 “Territory. Part I”, en John Agnew y James Duncan (editores), *The Wiley-Blackwell Companion to Human Geography*, pp. 260-270. Malden: Wiley-Blackwell.

Espinoza Soriano, Waldemar

- 1973 “Historia del departamento de Junín”, en Enrique Chipoco Tovar (editor), *Enciclopedia departamental de Junín*. Tomo I, pp. 9-389. Huancayo: Imprenta Editorial San Fernando.

Foucault, Michel

- 1976 *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. México, D.F.: Siglo Veintiuno Editores.
- 1979 *Microfísica del poder*. Madrid: Las Ediciones de la Piqueta.
- 2006 *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- 2013 *El poder: una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida*. México, D.F.: Siglo Veintiuno Editores.

González Godoy, Carlos

- 2017 “Arqueología vial del Qhapaq Ñan en Sudamérica: análisis teórico, conceptos y definiciones”, *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* [Santiago de Chile], 22(1), pp. 15-34.

Guaman Poma de Ayala, Felipe

- 1993 [1615] *Nueva Corónica y Buen Gobierno*. 3 volúmenes. Edición de Franklin Pease García-Yrigoyen. Lima: Fondo de Cultura Económica (Colección Historia).

Hamilakis, Yannis

- 2013 *Archaeology and the Senses. Human Experience, Memory, and Affect*. New York: Cambridge University Press.

Herndon, Lewis y Lardner Gibbon

- 1854 *Exploration of the Valley of the Amazon, Part II*. Washington, D.C.: A.O.P. Nicholson, Public Printer.

Hocquenghem, Anne Marie, José Poma Loja y Lorena Salcedo Carrión

- 2009 *La red vial incaica en la región sur del Ecuador*. Loja: Centro de Investigación y Apoyo al Desarrollo Local-Regional, Universidad Nacional de Loja.

Hurtado Ames, Carlos y Víctor Solier Ochoa (editores)

2017 *Guamán Poma de Ayala en Janja. Títulos del deslinde y amojonamiento que divide las jurisdicciones de los dos repartimientos de Janja y Luringuanga aprobado por el excelentísimo señor don Francisco de Toledo virrey que fue de estos Reynos y provincias del Perú, año de 1570*. Trujillo: Editorial Universitaria de la Universidad Nacional de Trujillo.

Hyslop, John

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

2014 *Qhapaq Ñan. El sistema vial incaico*. Lima: Ediciones Copé - Petróleos del Perú.

Jiménez de la Espada, Marcos (editor)

1965 *Relaciones Geográficas de Indias*. Volumen 1. Madrid: Ediciones Atlas (Biblioteca de Autores Españoles, 183).

Julien, Catherine

2011 “Las huacas pacariscas de Arequipa y el volcán Misti”, *Historia* [Arequipa], 10, pp. 105-132.

LeBlanc, Catherine

1981 *Late Prehispanic Huanca Settlement Patterns in the Yanamarca Valley, Peru*. Tesis de Doctorado. University of California at Los Angeles, Los Angeles (inédito).

LeVine, Terry

1985 *Inka Administration in the Central Highlands: A Comparative Study*. Tesis de Doctorado. University of California, Los Angeles (inédito).

Lévy, Jacques

2011 “Territory. Part II”, en John Agnew y James Duncan (editores), *The Wiley-Blackwell Companion to Human Geography*, pp. 271-282. Malden: Wiley-Blackwell.

Luján Dávila, Milton

2011 “Asentamientos del valle de Yanamarca y puna de Lomo Largo bajo el poder del Estado Inka en la Sierra Central del Perú”, *Inka Llaqta* [Lima], 2(2), pp. 57-83.

Massey, Doreen

2001 *Space, Place, and Gender*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Manhualaya, Rebeca

1994 *Leyenda de Condorsinja*. Jauja: Casa del Poeta Peruano.

Martin, Sergio

2017 “El Qhapaq Ñan en Famatina (La Rioja-Argentina): ritualidad y manifestaciones sagradas inkas en una wak'a interregional al sur del Kollasuyu”, *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* [Santiago de Chile], 22(2), pp. 181-198.

Martínez Martínez, Guadalupe

2009 “Qhapaq Ñan: El Camino Inca y las transformaciones territoriales en los Andes peruanos”, *Eria* [Oviedo], 78-79, pp. 21-38.

Meddens, Frank y Millena Frouin

2011 “Inca sacred space, platforms and their potential Soundscapes, preliminary observations at usnu from Ayacucho”, *Revista Hancaypata. Investigaciones arqueológicas del Tabuantinsuyo* [Lima], 1, pp. 24-40.

Monge, Pedro

1980 *Estampas de Janja*. Lima: Editora Lasontay.

Moralejo, Reinaldo y Diego Gobbo

2015 “El Qhapaq ñan como espacio de poder de la política incaica”, *Estudios Atacameños* [San Pedro de Atacama], 50, pp. 131-150.

Morris, Craig; Alan Covey y Pat H. Stein

2011 *The Huánuco Pampa Archaeological Project. Volume I: The Plaza and Palace Complex*. New York: American Museum of Natural History (Anthropological Papers of the American Museum of Natural History, 96).

- Morris, Craig y Donald Thompson
1985 *Huánuco Pampa. An Inca City and its Hinterland*. London: Thames and Hudson.
- Morris, Craig y Adriana Von Hagen
2011 *The Incas: Lords of the Four Quarters*. London: Thames and Hudson.
- Murra, John V.
2002 *El mundo andino. Población, medio ambiente y economía*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos – Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Nair, Stella y Jean-Pierre Protzen
2015 “The Inka Built Environment”, en Izumi Shimada (editor), *The Inka Empire. A Multidisciplinary Approach*, pp. 215-231. Austin: The University of Texas Press.
- Nielsen, Axel; José Berenguer Rodríguez y Cecilia Sanhueza Tohá
2006 “El Qhapaqñan entre Atacama y Lípez”, *Intersecciones en Antropología* [Buenos Aires], 7, pp. 217-234.
- Niles, Susan
1999 *The Shape of Inca History. Narrative and Architecture in an Andean Empire*. Iowa City: University of Iowa Press.
- Parsons, Jeffrey; Charles Hastings y Ramiro Matos Mendieta (editores)
2013 *Prehispanic Settlement Patterns in the Upper Mantaro, Junín, Peru. Volume 2. The Wanka Region*. Ann Arbor: Museum of Anthropology, University of Michigan (Memoirs of the Museum of Anthropology, University of Michigan, 53).
- Perales Munguía, Manuel
2004 “La ocupación Inca en el valle del Cunas (Junín, Perú): una aproximación desde el sitio arqueológico de Arhuaturo”, *Arqueología y Sociedad* [Lima], 15, pp. 155-172.
2013 “Una reconsideración sobre la extensión del centro provincial inca de Hatun Xauxa”, *Cuadernos del Qhapaq Ñan* [Lima], 2, pp. 8-35.
2016 “Periplos europeos tempranos y fiestas andinas: un encuentro en Hatun Xauxa y sus implicancias respecto de la tesis de la alianza hispano-huanca”, *Diálogo Andino* [Arica], 49, pp. 177-191.
2018 “Camino, memoria y poder: una aproximación a la red vial articulada al asentamiento inca de Hatun Xauxa”, en Martín Arauzo Arancibia (editor), *Sociedad, historia y cultura en el centro del Perú. Contribuciones desde las Ciencias Sociales y Humanidades*, pp. 95-117. Huancayo: Dirección Desconcentrada de Cultura de Junín, Ministerio de Cultura.
- Perales Munguía, Manuel y Jhans Rodríguez Aley
2016 “Investigaciones arqueológicas en el sitio inca de Hatun Xauxa: nuevos datos sobre su cronología, extensión y organización”, *Cuadernos del Qhapaq Ñan* [Lima], 4, pp. 120-164.
- Perales Munguía, Manuel; Lucio Villanes Esteban, Henoch Loayza Espejo, Luis Cáceres Osorio y Luis Rafael Sánchez
2015 *Los xauxas: sus orígenes. Hallazgos arqueológicos en San Juan Pata – Jauja*. Jauja: Halckon Editores - Centro de Estudios Histórico-Sociales “Julio Espejo Núñez - Kuyayky Foundation.
- Pimentel Guzmán, Gonzalo
2009 “Las huacas del tráfico. Arquitectura ceremonial en rutas prehispánicas del desierto de Atacama”, *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* [Santiago de Chile], 14(2), pp. 9-38.
- Pino Matos, José Luis
2016 “*Qhapaq Ñan Wamanir*: Los lugares de libación como hitos de la memoria en cada paisaje sagrado de la ruta principal hacia el *Chinchaysuyu*”, *Diálogo Andino* [Arica], 49, pp. 167-180.
2017 “*Wamani*: territorialidad, autoridades ancestrales y redes de parentesco sagrado en el *Tawantinsuyu*”, en Rafael Vega-Centeno (editor), *Repensar el antiguo Perú. Aportes desde la arqueología*, pp. 441-551. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú - Instituto de Estudios Peruanos.

Pino Matos, José Luis y Wendy Moreano Montalván

2014 “El ushnu, el qhapaq ñan y las huacas en el Altiplano del Chinchaycocha. Una aproximación a las estrategias de apropiación y control territorial Inca, desde la lectura de los paisajes rituales y la astronomía”, *Revista Huancaypata. Investigaciones arqueológicas del Tabuantsuyu* [Lima], 8, pp. 64-90.

Ramírez, Susan

2008 “Negociando el imperio: el Estado Inca como culto”, *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* [Lima], 37(1), pp. 5-18.

Real Academia Española

2014 *Diccionario de la lengua española* [en línea]. Madrid: Real Academia Española. Disponible en: <http://dle.rae.es/?w=diccionario> [09 de setiembre de 2016].

Regal Matienzo, Alberto

1936 *Los caminos del Inca en el antiguo Perú*. Lima: Imprenta y Librería Sanmartí.

Regalado de Hurtado, Liliana

1996 “Espacio andino, espacio sagrado: visión ceremonial del territorio en el periodo incaico”, *Revista Complutense de Historia de América* [Madrid], 22, pp. 85-96.

Rivera Martínez, Edgardo

1967 *Imagen de Janja (1534-1880)*. Huancayo: Universidad Nacional del Centro del Perú.

Sack, Robert

1983 “Human Territoriality: A Theory”, *Annals of the Association of American Geographers* [Washington, D.C.], 73(1), pp. 55-74.

Santillana Valencia, Julián Idilio

1999 “Andenes, canales y paisaje”, en Franklin Pease G.Y. (Coordinador), *Los incas: arte y símbolos*, pp. 61-107. Lima: Fondo Editorial del Banco de Crédito del Perú (Colección Arte y Tesoros del Perú, 26).

2012 *Paisaje sagrado e ideología inca. Vilcas Huaman*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú (Colección Estudios Andinos, 11).

Sarmiento de Gamboa, Pedro

1960 [1572] *Historia de los Incas*, en Carmelo Sáenz de Santa María (editor), *Obras completas del Inca Garcilaso de la Vega*. Tomo 4, pp. 193-297. Madrid: Ediciones Atlas (Biblioteca de Autores Españoles, 135).

Solís Vásquez, Abelardo

1928 *Historia de Janja*. Lima: Imprenta Minerva.

Tirado Serrano, Francisco y Martín Mora Martínez

2002 “El espacio y el poder: Michel Foucault y la crítica de la historia”, *Espiral, Estudios sobre Estado y Sociedad* [Gualajajara], 9(25), pp. 11-36.

Vaca de Castro, Cristóbal

2018 [1543] *Ordenanzas de tambos (Cusco, 1543)*. Edición de Sergio Barraza Lescano. Lima: Proyecto Qhapaq Ñan-Ministerio de Cultura del Perú.

Vitry, Christian

2007 “Caminos rituales y montañas sagradas. Estudio de la vialidad inka en el nevado de Chañi, Argentina”, *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* [Santiago de Chile], 12(2), pp. 69-84.

2017 “El rol del Qhapaq Ñan y los apus en la expansión del Tawantinsuyu”, *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* [Santiago de Chile], 22(1), pp. 35-49.

Yupanqui Callegari, Lope

2014 *Matabuasi. Historia y la danza de los Auquines*. Lima: Quatro Editores Gráficos.