



Mujeres y guacas cusqueñas en la Relación de las fábulas y ritos de los Incas (c. 1575), de Cristóbal de Molina

Cusquenian women and Huaca's, in the Account of the fables and the rites of the Incas (c. 1575), by Cristóbal de Molina

Liliana Naranjo^{1*} 

¹ Louisiana State University

* Autor de correspondencia: lmcguf2@lsu.edu
* <https://orcid.org/0000-0001-8937-8154>

Recibido: 21/01/2023; Aceptado: 10/05/2023; Publicado: 26/06/2023

Resumen

Este artículo explora la representación de las mujeres guacas en las ceremonias sagradas de iniciación en el incario. Es una investigación histórica que utiliza como marco referencial *La relación de las fábulas y ritos de los Incas*, de Cristóbal de Molina el Cusqueño (c. 1575). El análisis destaca la importancia de las fuentes de Molina, en particular en los rezos y los nombres dados a los númenes femeninos Pachamama y Pacsamama. Además, reflexiona sobre el modo como Molina muestra a las guacas mujeres como agentes sagrados con un papel activo y mediador entre los ámbitos doméstico y estatal.

Palabras clave: Pachamama, Passamama, Cristóbal de Molina, Diosas Incas, Palpa Yllo -Ocllo.

Abstract

This article explores the representation of female deities (*Huaca*) in sacred initiation ceremonies of the Incan empire. The historical research references *The Account of the Fables and Rites of the Incas* by Cristóbal de Molina, the cusqueño (c. 1575). This analysis emphasizes the importance of Molina's sources, particularly during the prayers and the addressing of the female numen Pachamama and Pacsamama. This also highlights Molina's depictions of the female Huaca's role in the initiation rituals as mediator between the domestic and state spheres.

Keywords: Pachamama, Passamama, Cristóbal de Molina, Inca Goddess, Palpa Yllo-Ocllo.

Forma de citar el artículo: Naranjo, L. (2023). Mujeres y guacas cusqueñas en la Relación de las fábulas y ritos de los Incas (c. 1575), de Cristóbal de Molina. *Tierra Nueva*, 17(1), 43-54. <https://doi.org/10.21704/rtn.v17i1.1896>

DOI: <https://doi.org/10.21704/rtn.v17i1.1896>

© El autor. Este artículo es publicado por la revista *Tierra Nueva* del Departamento Académico de Ciencias Humanas de la Facultad de Economía y Planificación, Universidad Nacional Agraria La Molina. Este es un artículo de acceso abierto, distribuido bajo los términos de la Licencia Creative Commons Atribución 4.0 Internacional (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>) que permite Compartir (copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato), Adaptar (remezclar, transformar y construir a partir del material) para cualquier propósito, incluso comercialmente.

1. Introducción

Cristóbal de Molina, el Cusqueño¹, mencionó, en su *Relación de las fábulas y ritos de los Incas* (c. 1575), rituales a los guacas² del Hacedor, el Sol³ y el Trueno. En este aspecto, su obra se asemeja a la del resto de cronistas peruanos de los siglos XVI y XVII, en las que los guacas masculinos desempeñan un papel preponderante en los mitos y ritos de los incas. No obstante, Molina se aparta de sus contemporáneos es cuanto al rol que otorga a lo femenino en el panteón de la religiosidad andina.

El propósito de este artículo es establecer la importancia de las diosas cusqueñas en las fiestas del Cápac Raymi, la Situa y el Inti Raymi, descritas por Cristóbal de Molina en su *Relación de las fábulas y ritos de los Incas*. Esto equivale a demostrar su participación en las ceremonias de las fiestas, primero, como diosas consortes de dioses masculinos (el Trueno o el Sol), y segundo, y más importante, como guacas o diosas tutelares. El término “tutelar” alude aquí a un guaca que funge como patrón de un evento en particular o al que se dedican ceremonias específicas. Se analizan, para ello, algunas descripciones de rituales, cotejándolas, cuando el caso lo amerite, con versiones de otros cronistas con el fin de complementar el análisis. También, se aborda otro de los aspectos que diferencian a Molina de la mayoría de los cronistas: los rezos u oraciones consignados en *la Relación*, en concreto, los

dedicados a Pachamama. De una de estas oraciones se realiza un análisis semántico, tanto de la versión quechua como de sus traducciones, para lo cual se toman como base los trabajos de Urbano y Calvo Pérez (de Molina, c. 1575/2008) y Szemiński (1993).

La *Relación* de Molina no es, por supuesto, la única crónica que se ocupa de las deidades o guacas femeninas del mundo inca cusqueño. *La Suma y narración de los Incas* (1551), de Juan de Betanzos; *la Historia de los Incas* (1572), de Pedro Sarmiento de Gamboa, y *la Relación de los adoratorios* (1559-1571), de Polo de Ondegardo, son algunos textos coloniales que mencionan cultos cusqueños a la Tierra o la Luna. Estos casos, sin embargo, contienen simples menciones o proporcionan nombres y vínculos con lugares específicos, pero se ocupan relativamente poco de los ritos de las guacas femeninas o de su papel activo como agentes religiosos.

El *Manuscrito Huarochiri* (c. 1598) quizás sea la única crónica equiparable a la *Relación* de Molina en cuanto al tratamiento de las guacas femeninas. En aquella, encontramos diosas como Chawpi Ñanca, Cavillaca o Chusquisuso en el centro de rituales y cultos específicos descritos con abundancia de detalles. Las guacas de *El manuscrito*, sin embargo, pertenecen a Huarochiri y Yauyos, localidades situadas en el actual departamento de Lima, que si bien formaron parte del Tawantisuyu, difieren de Cusco en cuanto a sus mitos y ceremonias. No puede decirse, por tanto, que se trate de guacas cusqueñas, aunque sí pertenezcan al panteón incaico.

Entre los trabajos críticos que se ocupan de la representación de lo femenino en la *Relación* de Molina se debe destacar Moon, *sun and witches*, de Irene Silverblatt (1987), quien realiza un trabajo minucioso de estas deidades, sus cultos y la importancia del culto lunar cusqueño. Así mismo, se destaca el trabajo de Jan Szemiński (1993), que analiza los rasgos femeninos y masculinos que se le atribuyen al Hacedor en la oración quechua que Manco Cápac dirige a todas las guacas (p. 135). McGuffin-Naranjo (2020) y Monteverde Sotil (2011) son otros investigadores que han abordado la representación de estas deidades.

El presente trabajo se sirve de dos ediciones de la *Relación*. La primera es de Jiménez del Campo, Cuenca Muñoz y López Parada (de Molina, c. 1575/2010), que reproduce la versión paleográfica sin las enmendaduras de ediciones anteriores. La segunda corresponde a la edición de Henrique Urbano y Calvo Pérez (de Molina, c. 1575/2008), que presta especial atención a las formas lingüísticas quechuas empleadas por Molina, y ofrece una traducción rigurosa y modernizada de las oraciones de la *Relación*.

¹No fue sino hasta 1990 (Urbano, 2008) que se supo que Cristóbal de Molina era español y no de Cusco (como tradicionalmente se creía), pese a que aún hoy se le sigue llamando “el Cusqueño” para diferenciarlo de otro cronista homónimo, Cristóbal de Molina el Almagraista.

²No existe consenso en cuanto al sentido del vocablo *guaca*. En algunas descripciones, se utiliza la denominación *guaca* o *huaca* para referir un lugar sagrado o una deidad andina. Esta acepción sigue la línea de Domingo de Santo Tomás, quien definió la palabra como “templo de ídolos o el mismo ídolo” (de Santo Tomás, 1560/2013, p. 788). Diferente significado le otorgó Diego González Holguín (1608), el cual explicó las guacas como “ydolos figurillas de hombres o animales que trayan consigo” (p. 189). En este caso, se trata de un objeto que representa a una entidad natural, un hombre o un animal. Esta es una interpretación similar a la que aparece en *Arte y vocabulario de la lengua general del Perú, llamada quechua* (1586), de autor desconocido, donde se dice que es un “ídolo adoratorio, o cualquier cosa señalada por la naturaleza” (p. 147). En referencia al uso del término *guacas femeninas*, la versión de *Ritos y tradiciones de Huarochiri* de Gerald Taylor las identifica con sus nombres y las denomina como “*warmi wakataq Cahuillaca sutiq karqan*” (Taylor, 2008, p. 24). Taylor se refirió a las guacas de manera general y las nombra en singular y en masculino, “el guaca”, cuando se refiere a una guaca masculina específica. En este artículo, se seguirá el mismo patrón (los guacas) para hablar de guacas mixtas o masculinas, y se dirá “las guacas” cuando sean femeninas.

³En Molina, el Sol tiene la connotación de *Intip*, aunque en el mundo andino *Intip* y *Punchao* son variaciones de las representaciones del guaca solar.

2. Mujeres guacas y consortes

Molina menciona al menos seis guacas mujeres. Las primeras aparecen en la fiesta del Inti Raymi como figuras llevadas en procesión por los señores principales y con los nombres propios de Palpasillo e Ynca Oicllo.

Sacaban en esta fiesta las dos figuras de muger llamadas *Palpasillo* e *Ynca Oicllo*, con ropas muy ricas cuviertas en chapería de oro, llamadas *llancapata*, *colcapata* y *paucarconco*, llevaban el *suntur paucar* y unas ovejas grandes del grandor de los carneros, dos de oro y dos de plata. (de Molina, c. 1575/2010, p. 50)⁴

Los nombres de estas dos guacas mujeres del Inti Raymi (Palpasillo e Ynca Oicllo) son muy similares en su grafía a los que aporta Molina más adelante (Palpa Ocllo e Ynca Ocllo), cuando pasa a describir otra fiesta, la de la Situa o Coya Raymi:

Trayán asimismo a la plaza a esta ora la imagen del Sol llamada *Sapin Punchao*, que hera la principal que ellos tenían en su templo, acompañada con todos los Sacerdotes del Sol juntamente con las dos ymajines de oro, sus mujeres, llamadas *Ynca Ocllo* y *Palpa Ocllo*. Salía también con ellos la muger llamada *Coya Pacsa*, la qual estaba sacrificada por muger del Sol y esta hera hermana, hija del que gobernava. (de Molina, c. 1575/2010, p. 56).

No se puede asegurar que las deidades de ambas fiestas sean las mismas, pero es significativo que los cuatro nombres presenten el vocablo *oclo* o alguna de sus variantes (*oicllo* o el sufijo *yllo*). El término *oclo* es frecuente en crónicas posteriores a Molina, como las de Guamán Poma de Ayala (1615) y fray Martín de Murúa (c.1590-1613). Estos dos cronistas utilizan con frecuencia la voz *oclo* para referirse a las reinas (la historiografía suele darles el nombre de *coyas*⁵). En la Tabla 1, se observa el apelativo *oclo* en cuatro coyas de Guamán Poma y tres de Murúa, mientras que los nombres *Huarque* y *Huaco* se repiten tres veces y el de *Yache* una sola vez. Así pues, *oclo* es el epíteto predominante, si bien ninguno de estos dos cronistas utiliza los nombres *Palpa Ocllo* e *Ynca Ocllo*.

En *Los comentarios reales* (1609), del Inca Garcilaso, también aparece la voz *oclo*. Este caso es

significativo, puesto que allí el nombre se utiliza en el contexto de lo que parece ser un culto a la Luna asociado con guacas de reinas.

Tabla 1

Relación de las coyas

Fray Martín de Murúa (c.1590-1613)	Guamán Poma de Ayala (1615)
<ul style="list-style-type: none"> • Mama Huarco (23v) • Chympo Coya (25v) • Mama Cura/Mama Huarque (27v) • Chympo Urma/Mama Yache (29v) • Chympo Ocllo/Mama Cahua (31v) • Cusi Chimpo Mamamicay (33v) • Ypa Huaco Coya (35v) • Mama Yunto Coya (37v) • Mama Ana Huarque/Hipa Huaco (46v) • Mama Ocllo Coya (54v) • Rahua Ocllo Coya (79r) 	<ul style="list-style-type: none"> • Mama Uaco (121) • Chimbo Urma Coya (122) • Mama Cora Ocllo (124) • Chinbo Mama Yachi (126) • Chinbo Ucllo Mama Caua (128) • Cuci Chimbo Mama Micay (130) • Ipa Huaco Mama Machi (131) • Mama Yunto Cayan Coya (134) • Mama Ana Huarque (136) • Mama Ocllo Coya (138) • Rahua Ocllo Coya (141) • Chuquillanto (143)

^a La numeración obedece a la foliación del manuscrito original, publicado en facsímil por el Instituto Getty. r = recto; v = verso.

^b La numeración se basa en la guía del manuscrito original, elaborada por Rolena Adorno y conservada en formato digital en la Biblioteca Real de Dinamarca, Copenhague. Fuente: Elaboración propia a partir de Murúa (c. 1590-1613/2008) y Guamán Poma de Ayala (1615/2001)

[...] estaba dedicada para aposento de la Luna, mujer del Sol [...]; toda ella y sus puertas estaban aforradas con tablones de plata, porque por el color blanco vieses que era aposento de la Luna. Teníanle puesta su imagen y retrato como al Sol, hecho y pintado un rostro de mujer en un tablón de plata. Entraban en aquel aposento a visitar la Luna y a encomendarse a ella porque la tenían por hermana y mujer del Sol y madre de los Incas y de toda su generación, y así la llamaban Mama Quilla, que es Madre Luna [...]. A una mano y a otra de la figura de la Luna estaban los cuerpos de las Reinas difuntas, puestas por su orden y antigüedad: *Mama Ocllo* [énfasis añadida], madre de Huayna Cápac, estaba delante de la Luna, rostro a rostro con ella y aventajada de las demás, por haber sido madre de tal hijo. (Garcilaso de la Vega, 1609/1976, p.164)

Una imagen de la Luna figura aquí como guardiana y hermana del Sol, acompañada por guacas de “reinas difuntas”, entre las cuales sobresale Mama Ocllo,

⁴ Las mamaconas son las únicas mujeres que forman parte del ritual del Inti Raymi como especialistas religiosas. Su participación y la mención de los ídolos femeninos Palpasillo e Ynca Oicllo sugieren un fuerte componente femenino en esta fiesta.

⁵ *Coya*, de acuerdo con el *Lexicón* de Domingo de Santo Tomás, significa “reina”, sentido que coincide con las demás crónicas coloniales (1560).

madre de Huayna Cápac. Además, es precisamente Mama Ocllo la que sirve de clave para entender más a fondo la figura de estas guacas femeninas, pese a que en los vocabularios quechuas de los siglos XVI y XVII, de Domingo de Santo Tomás y Diego González Holguín, no se encuentra ninguna definición de *oclo*.

La mención de Mama Ocllo por Garcilaso permite interpretar las guacas femeninas desde la dualidad de la visión inca del mundo. Tom Zuidema, en un estudio sobre el sistema de *ceques*, postuló que las relaciones de poder entre las dualidades incas adoptan la forma de una diarquía (Zuidema, 1964), es decir, se basan en una división por mitades del territorio, desde la cual se desprenden componentes jerárquicos visibles en lo performativo y en el sistema de gobierno. La diarquía del imperio inca está representada por la dualidad Hurín-Hanan. Las coyas reproducirían esta dualidad con Mama Huaco y Mama Ocllo, y con otras dos mujeres que salieron de la cueva de Pacariqtambo, Mama Cura y Mama Raua.

Rostworowski de Diez Canseco dice que, en Garcilaso, este sistema dual está representado en Hurín y Hanan por medio de los atributos masculino/masculino (MM), masculino/femenino (MF), femenino/masculino (FM) y femenino/femenino (FF). Según Rostworowski, Mama Huaco y Mama Ocllo representan las dos primeras mujeres de Manco Cápac. La primera de ellas es el arquetipo del atributo FM; y la segunda, el del atributo FF (Rostworowski de Diez Canseco, 2007). Las mujeres descendientes de Ocllo formarían un linaje; y otro, las que provienen de Huaco. La intención de esta sección no es discutir las diferencias entre las coyas Mama Huaco y Mama Ocllo, sino mostrar el modo en que Molina estaría insertando a las guacas de la línea Ocllo dentro de la organización dual de los incas. El nominativo *oclo* indica que estas mujeres pertenecen a una casa que rinde culto a la relación FM, representada en la figura de Mama Ocllo.

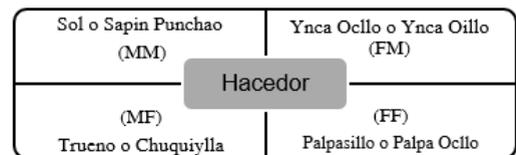
En la *Relación* de Molina, la dualidad de la organización del Estado inca se expresa cuando Palpasillo (o Palpa Ocllo) e Ynca Ocllo (o Ynca Ocllo) participan en los rituales. Hacen su entrada cuando ya han sido sacados los ídolos masculinos (Hacedor, Sol y Trueno). Aparecen por primera vez con los nombres Palpasillo e Ynca Ocllo cuando vienen con los *tarpuntaes*⁶ y las mamaconas, en las ceremonias del Inti Raymi, y una segunda vez, en el marco de la Situa, correspondiente al siguiente pasaje:

Trayán asimismo a la plaza [...] la ymagen del Sol llamada Sapin Punchao, que hera la principal que ellos tenyan en su templo, acompañada con los sacerdotes del Sol juntamente con las dos ymajines de oro, sus mugeres, llamadas *Ynca Ocllo* y *Palpa Ocllo*. Salía también la muger llamada *Coya Pacsa*, la qual estava sacrificada por muger del Sol y esta hera hermana, hija del que governava. Trayan al dicho Sol sus sacerdotes y le ponían en su asiento, que estava en plaza dedicado para él. Y asimismo, los sacerdotes del Hacedor sacavan su figura a la plaza, do la ponían en su lugar. También sacavan los sacerdoes del Trueno, llamado *Chuquiuylla*, su figura, la qual ponían en su lugar en la plaza [...] Dicen que al huaca del Hacedor jamás dieron muger propia porque dicen no quería el Hacedor mugeres, diciendo que todo hera suyo, pues él lo avia criado. (de Molina, c. 1575/2010, pp. 56-57)

Ynca Ocllo y Palpa Ocllo se representan en el fragmento como figuras femeninas de oro que forman parte del séquito de una mujer llamada Coya Pacsa, quien es “sacrificada por muger del Sol” (de Molina, c. 1575/2010, pp. 56-57). El pasaje sugiere que estas dos guacas femeninas desempeñan el papel de consortes del Sol y el Trueno. Esto se infiere de la parte en la que habla del Hacedor, del que se dice que “jamás dieron mujer” (de Molina, c.1575/2010, pp. 56-57). Es como si este fuera un caso excepcional, como si las otras guacas sí se ubicaran por parejas (masculina-femenina) y como si la ceremonia reprodujera la organización dual del incario. El nominativo *oclo* de estas dos guacas mujeres indicaría su linaje y sus atributos FM dentro de un sistema dual de relaciones entre guacas y consortes que, a la luz de la *Relación*, se visualiza en la Figura 1.

Figura 1

Esquema dual de guacas tutelares y consortes en Cristóbal de Molina, basado en *Relación de las fábulas*



Fuente: Elaboración propia a partir de Molina (c. 1575/2010, pp. 50, 56-57)

El Sol (Sapin Punchao) se ubica en el puesto de la guaca tutelar MM debido al liderazgo que suele atribuírsele en las crónicas. Su consorte ocupa una posición masculina gracias a su nombre, *Ynca*, que significa “el nombre de los reyes en esta tierra”

⁶ “Sacavan a esta fiesta las dos figuras de mujer llamadas *Palpasillo* e *Ynca ocllo* con ropas muy ricas cubierta con chapería de oro, llamados llancapata, colcapata, paucarconco” (de Molina, c. 1575/2010, p. 49-50).

(González Holguín, 1608, p. 370), y a que tiene el sufijo femenino *oclo* (FM). En cuanto a la pareja Palpasillo y Chuquylla, ambos tienen los atributos de *ylla*, sufijo que, según las notas de Julio Calvo Pérez, editor del *Léxico* de Santo Tomás, proviene de “relampaguear” y tiene la connotación de “luz y claridad” (de Santo Tomás, 1560/2013, nota al pie 699). Chuquylla, el consorte masculino, equivaldría a los rayos de luz que acompañaba al trueno (MF), y el nombre de su consorte, Palpasillo, podría ser un derivado de *pacsá*, voz asociada con la claridad de la luna (FF) (González Holguín, 1608; Torres Rubio, 1614). El Hacedor, por su parte, ocupa una posición central, dado que, según lo que se puede especular del texto de Molina, no forma parte de la diarquía que configuran los rituales en torno a las parejas de guacas.

Por lo señalado hasta aquí, las guacas femeninas de Molina parecen integrarse al sistema dual de una manera simbólica como consortes o compañeras. No obstante, este no es el único rol que desempeñan dentro de la *Relación*. A veces, como se apreciará en seguida, cobran protagonismo como figuras centrales de las fiestas.

3. Pachamama y Pacsamama, diosas tutelares

Algunas crónicas peruanas refieren ídolos de apariencia femenina que desempeñan la función de guacas tutelares. Tal es el caso de Pachamama, la diosa de la Tierra, y de la diosa Luna, ambas mencionadas por Molina. Según las crónicas, estas guacas suelen estar hechas de oro, plata o barro, y, además, tienen un rasgo común de carácter lingüístico. Se trata del vocablo *mama*, presente en el nombre *Pachamama*, con el que se designa a la Tierra, y en los apelativos *Mama Quilla* o *Mama Killa* de la diosa Luna. En quechua, la expresión *mama* designa la cualidad de origen y se le suma al sustantivo de un objeto, deidad o persona. Así lo da a entender el otro Cristóbal de Molina, el conocido como el Almagrista:

La orden por donde fundaban sus huacas, que ellos llamaban a las idolatrías, era porque decían que todas criaba el Sol, y que les daba madre por madre; que mochaban a la Tierra porque decían que tenía madre y teníanle hecho su bulto y sus adoratorios; y al fuego decían que también tenía madre, y al maíz y a las otras sementeras y a las ovejas y ganados decían que tenían madre; y a la chicha, que es el brevaque que ellos usan, decían que el vinagre de ella era la madre y lo reverenciaban y lo llamaban *mama*, agua madre del vinagre, y cada cosa adoraban de estas de su manera, y le tenían hecho, como digo, sus casas y puesto su servicio, muy cumplida y particularmente; a

la mar decían que tenía madre y que se llamaba *Mamacocha*. (de Molina, 1553/2007, pp. 114-115)

Se puede afirmar, por tanto, que un vocablo como *Pachamama* designa a la madre o el lugar del origen de *pacha*. Esta última palabra, en el *Lexicón* de Santo Tomás, se asocia con “suelo” o “tiempo” (1560). Lo anterior significa que *Pachamama* alude al origen del espacio y el tiempo, a la diosa de la Tierra y el tiempo. González Holguín explicó que la expresión *kallaric pachamanta* puede traducirse como “desde el comienzo del mundo” (1608, p. 128), de modo que si *mama* es la cualidad de origen de algo, *Pachamama* se referiría a la madre de lo tangible.

3.1 Pachamama, guaca de la Tierra

Uno de los grandes aportes de Molina son las oraciones que introduce como parte de los rituales. Se considera que el Cusqueño es el primer cronista que las consigna, tanto en español como en quechua. Se destaca, también, que, de un corpus total de 14 oraciones en ambas lenguas, dos de ellas están dirigidas a la guaca tutelar Pachamama. Esto prueba la importancia que Molina otorga a las guacas femeninas y hace de su *Relación* una de las primeras crónicas peruanas en reconocer el papel protagónico de la mujer dentro del mundo religioso inca.

La mayoría de las oraciones de Molina se ubican en la fiesta de la Situa. La primera, a la Pachamama, se ubica también allí, aunque, a diferencia de las otras, no contiene un preámbulo que indique a quién va dirigida. Simplemente, se reproduce bajo el título “Otra oración”:

Pachamama casillacta quespillacta, capac
Inca huahuayquicta marcari, atalli.
Declaración d’ esta oracion
¡O Tierra Madre, a tu hijo el Ynca,
tenlo encima de ti, quieto y pacífico! (de Molina,
c. 1575/2010, p. 64)

La oración la dirige el soberano Inca a la madre Tierra después de recitar oraciones al Hacedor y al Sol, justo antes de que se enuncie otra dirigida a todas las guacas. Este momento de recitación es importante, porque indica la alta posición jerárquica que ocupa la Pachamama dentro de la ceremonia, lo cual se corrobora cuando, en el mismo contexto de la Situa, Molina añade: “El tercero día para la Luna y la Tierra, haciéndoles sus sacrificios y oraciones acostumbrados” (c.1575/2010, p. 66). Aunque no agrega nada más al respecto, la frase indica que existe un día específico en el que se rinde culto a las diosas Luna y Tierra, con lo cual reafirma la idea de que

ambas son deidades tutelares, consideradas madres y protectoras.

La segunda oración a la Pachamama aparece en la ceremonia llamada *cepacoccha*, en la cual se realizan sacrificios humanos. La *cepacoccha* se celebra cuando el Inca empieza a gobernar (de Molina, c.1575/2010), y su propósito es que los guacas le otorguen al soberano salud, paz y sosiego. Los niños y los animales destinados al sacrificio caminan alrededor de las estatuas del Hacedor, el Sol y la Luna. Se llevan a cabo las oblacones y se dicen los rezos a las deidades masculinas. Luego, viene el pasaje en el que se reproduce la oración a la Pachamama:

Por la misma horden, en el lugar ya dicho, llamado Chuquicancha. Y por la misma horden en el mismo lugar sí, enterravan *los sacrificios para la Luna* [énfasis añadido] rogándole que al Ynga siempre le diese salud y prosperidad, y que siempre venciese a sus enemigos. Y luego los sacerdotes, todos juntos, ofrecían al cielo la parte del sacrificio que para ello dedicado tenían, y también a la tierra haciendo la oración siguiente:

Pachamama, cuyrumama casillacta quispellacta, capac ynga guaguay yquicta macari hatalli.

¡O Tierra madre, a tu hijo el Ynga tenlo encima de ti quieto y pacífico! (de Molina, c. 1575/2010, p. 91)

A diferencia de la primera oración, esta no es dicha por el Inca, sino por los sacerdotes del Sol o *tarpuntaes*. Molina la incluye después de referir una oración al Hacedor (la deidad principal) y de mencionar los sacrificios que se dedican a las otras guacas (a quienes se les pide que al “Ynga siempre le diese salud”). Es entonces cuando Molina pasa a transcribirla, aclarando que “también” a la guaca de la Tierra se le hace una oración. Se destacan, así, solo dos deidades, el Hacedor y la Pachamama, como si estas fueran las guacas de primer orden dentro del ritual de la *cepacoccha*. Aunque se mencionan ruegos al Trueno y a la Luna, Molina solo reproduce las oraciones dirigidas al Hacedor y la Pachamama, equiparando la oración del primero con la de su puesto femenino.

Esta segunda oración aporta elementos semánticos que son relevantes para esclarecer la figura de Pachamama, pero antes de analizar este aspecto, vale la pena detenerse en el estilo empleado por Molina en las oraciones. Los estudiosos no se ponen de acuerdo si estos rezos obedecen a una métrica europea o prehispánica. Al respecto, Margot Beyersdorff opinó que “los versos transcritos por Molina acusan una contextura de diverso origen genérico y demuestran una hechura muy distinta de la obra poética quechua

que surge de pautas métricas hispanas” (Beyersdorff, 1993, p. 47). Por su parte, Szemiński indicó que Molina “apuntó las oraciones sin entenderlas bien, y las tradujo como pudo” (Szemiński, 1993, p. 125), mientras que Alan Durston sostuvo que “The prayers contain formal elements and epithets that can be considered pre-Hispanic” (Durston, 2007, p. 75).

Estos investigadores coincidieron, sin embargo, en resaltar el valor de las oraciones en quechua, que, según ellos, resulta muy superior al de las traducciones al español del propio Molina. Por esta razón, para lo que sigue de la segunda oración, el análisis se centra en su versión en quechua y en las traducciones modernas de Szemiński y el quechuólogo Julio Calvo Pérez. Estas traducciones se apoyan en un exhaustivo trabajo interpretativo del quechua y ayudan a comprender la naturaleza de Pachamama dentro del mundo religioso cusqueño.

La segunda oración contiene la expresión quechua *cuyrumama*, cuyo sentido Molina no transcribe al español, pero que Szemiński y Calvo Pérez interpretaron de distinta manera. Vale la pena hacer una pesquisa sobre este término para entender los matices de esta deidad que, como se apreciará, remiten a una posible influencia aimara en el panteón cusqueño. En la Tabla 2, se muestra la segunda oración, por un lado, en su versión paleográfica en quechua, con la respectiva traducción de Molina, y, por otro lado, en la versión de Calvo Pérez, tanto en quechua como en español. Cabe aclarar que la versión de Calvo Pérez aparece en la edición que llevó a cabo la de *Relación* con Henrique Urbano (de Molina, c. 1575/2008).

Las versiones de Molina en español de las dos oraciones son muy similares.

La modernización de Calvo Pérez da un sentido más preciso al vocablo *cuyrumama*. El término presenta a Pachamama como madre protegida por las nubes, desde lo tangible que se pisa hasta lo oculto de “la atmósfera que nos rodea” (de Molina, c. 1575/2008, nota al pie 395).

En el original del *Lexicón* de Santo Tomás (1560/2013), la palabra *cuyru* aparece con cedilla (çuyro), con el significado de “largo en luengo o *cuyru*, o *puyru*”, y con las siguientes connotaciones: “Nube, nublado: *puyun*. Nube de ojo: ñawip *ruru*, o *qyru* ñawi, y *qyru*” (p. 579). En el *Lexicón*, *suyru* es “largo en luengo: *suní*, o *suyru*, o *puyru*” (p. 563). De la expresión *cuyro* dice que es “ropa larga” (p. 604) y de *suyropacha* da el significado de “haldas de vestidura o cosa con faldas” (p. 563). También contiene la entrada *qyru*, que puede indicar tanto “una catarata” (*qyru* ñawi) como “una nube de ojos” (p. 742). En el vocabulario de González Holguín

Tabla 2

Segunda oración a Pachamama, versiones de Molina y Calvo Pérez

Oración en quechua, versión paleográfica	Traducción de Molina	Oración en quechua, versión de Calvo Pérez	Traducción de Calvo Pérez
<ul style="list-style-type: none"> • Pachamama, • cuyrumama casillacta • quispellacta, • capac ynga guaguay • yquicta macari hatalli. 	<ul style="list-style-type: none"> • O Tierra madre, • a tu hijo el Ynga • tenlo encima de ti • quieto y pacífico! 	<ul style="list-style-type: none"> • Pacha mama! • Kuyru Mama! • Qasillacta, qisillakta • Qhapaq Inka wawaykikta • Marq'ary, hat'alliy 	<ul style="list-style-type: none"> • ¡Madre Tierra! • ¡Madre protegida por las nubes! • Seguro y sosegado, • al Poderoso Inca, tu hijo • estréchalo entre tus brazos, ponlo bajo tu tutela.

Fuente: Elaboración propia a partir de Molina (c. 1575/2010, p. 91) y Urbano y Calvo Pérez (de Molina, c. 1575/2008, nota al pie 395)

(1608), *kuyru* aparece en las expresiones *kuyroñaui* (“nube en el ojo” y “el que la tiene”) y *kuyruyani* (“tener nube”) (p. 135).

La palabra *cuyru* tiene diversas interpretaciones, que incluyen desde la neblina hasta algo asociado con vestiduras de mujer. Este espectro de significados se amplía aún más cuando se toman en cuenta otros vocabularios de los siglos XVI y XVII, como *Arte, y vocabulario en la lengua general del Perú, llamada Quichua*, de Torres Rubio (1614). Allí el vocablo *suyrumama* se define “como invocación que se le hace a la tierra”, y la palabra *suyru* como “ropa corta” (p. 230), mientras que *cuyro* es “nube en el ojo o el que la tiene” y *coyroyani*, “tener nube” (p. 120).

Como se ve, los diccionarios quechuas asocian *cuyro* con las nubes o la neblina y también con los ojos o la capacidad de ver. Por lo anterior, se puede afirmar que la segunda oración de Molina caracteriza a la diosa Tierra como la que está escondida por las nubes, la que se esconde en la neblina o la que se oculta con una nube en los ojos.

Las interpretaciones, sin embargo, no se agotan aquí. Según el mismo Santo Tomás, el apelativo *suruy* tiene significado de “la que lleva faldas” (1560/2013, p. 763), lo cual remite al sentido ritualista performativo que tiene la ropa dentro del mundo inca. Sobre este aspecto se pueden citar pasajes de distintas crónicas que mencionan figuras de mujeres pequeñas veneradas durante las ceremonias, y a las que se viste con ropas acordes con su tamaño. Un ejemplo es el siguiente, tomado de la crónica de Pedro Pizarro:

Tenía un cinto de oro de anchor de una mano que le cinia todo, soldado a manera de encaxe, y en la delantera del dos tetas de oro grandes, como de muger, soldadas en el mismo cinto. Tenían este palo bestido con ropas de muger muy delicadas, y con muchos topos de oro, que son a manera

de alfileres que estas mugeres de este rreyno usauan, grandes de más de un palmo de largor, y la caueza muy ancha y llana, y colgauan de estas cauezas muchos caxcauelitos, chiquitos. (Pizarro, 1571/1917, p. 62)

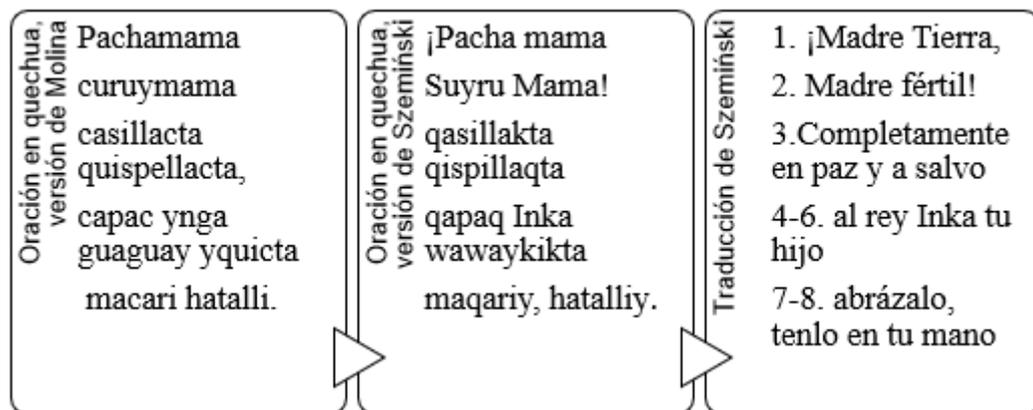
El fragmento muestra que antes de la *Relación* de Molina existían cronistas que destacaban la vestidura de las guacas, y apoya la idea de que *cuyro* también tendría el sentido de “la que lleva faldas o ropa larga” y sería un término asociado a la veneración de una deidad femenina tutelar. Esta es una asociación perfectamente posible si se tiene en cuenta la importancia de los tejidos en el mundo inca.

El vocablo *cuyrumama* parece contener en sí mismo una compleja caracterización de la guaca de la Tierra, cuya variedad de matices permite adentrarse en la concepción inca de la tierra y sus orígenes. El vocablo incluso podría aportar pistas sobre la construcción misma del texto de la *Relación*. Szemiński apunta en esa dirección cuando interpreta el sentido de *suyru* en el marco de la siguiente traducción (figura 2).

Para su interpretación, Szemiński se apoya en un diccionario de Ludovico Bertonio, *Vocabulario de la lengua Aymara* (1612). Szemiński dice: “El título de *Suyru Mama* aparece en el diccionario de Bertonio Ludovico (1612:2:242) precisamente en la misma secuencia [de la oración a Pachamama]” (Szemiński, 1993, p. 148). Según esta interpretación, la voz *suyrumama*, precedida de Pachamama, corresponde a una súplica formal, súplica que también aparece en el diccionario quechua de Torres Rubio, donde se explica que es una “invocación que se hacía a la tierra” (1614, p. 230). Pero lo que más llama la atención aquí es que la obra de Bertonio corresponde a un diccionario de gramática aimara. En él, aparecen las siguientes entradas:

Figura 2

Segunda oración a Pachamama, versiones en quechua y traducción de Szemiński



Fuente: de Molina (c. 1575/2010, p. 91) y Szemiński (1993, p.147)

Pachamama, Suruymama: la tierra de pan llevar, y a cerca de los antiguos era nombre de reverencia, por ver que la tierra les daba de comer; y así dezía, pachamama huahuamama: o tierra yo sere tu hijo, o tomame, o ten me por hijo. Hablaba como el demonio les enseñaba.

[...]

Suruymama, vel Pachamama: Tierra de pan llevar, fértil, vide Pachamama. (Bertonio, 1612, p. 332)

Sobre la primera entrada, *Pachamama*, se dice que corresponde a un nombre antiguo y reverencial, asociado a la fertilidad. Lo que Szemiński quiere hacer notar es que, en lengua aimara, tal como en quechua, la voz *suyrumama* guarda relación con la diosa Tierra (1993, p. 148) (algo similar puede decirse de la diosa Luna o Mama Quilla, asociada con el nombre *Pacsamama*, una variación del mes aimara *pachsi*). Esto indica, por un lado, que el término *suyrumama* pudo haber sido asimilado por ambas lenguas como un atributo del numen femenino de la Tierra. Por otro lado, que Molina pudo haberse nutrido de una amplia variedad de fuentes andinas para escribir la *Relación* y que, como consecuencia de ello, sus oraciones en quechua son un testimonio bastante aproximado de lo que se recitaba en tiempos prehispánicos. Es cierto, como señalan Urbano y Calvo Pérez (de Molina, c. 1575/2008, nota al pie 56), que oraciones como las del Hacedor presentan señales de sincretismo, dado que están permeadas por el credo cristiano y el padrenuestro, pero no se puede hablar de una relación similar entre las oraciones a Pachamama y,

por ejemplo, el Ave María. La parroquia en la que Molina predicaba a los naturales, al noreste de Cusco, concentraba una importante población flotante y ello ofrecía la posibilidad de entrar en contacto con distintos testimonios y formas dialectales, no solo del quechua, sino también del aimara.

3.2 Passamama o Pacsamama, guaca de la Luna

Uno de los pasajes de la *Relación* en los que mejor se aprecia el papel activo de las mujeres en el mundo religioso cusqueño es aquel donde se relata la procesión de la fiesta de armar caballeros, en el marco del Cápac Raymi.

Sacaban también una figura de mujer que hera la huaca de la Luna, la qual llamavan *Passamama*. Teníanla a cargo mujeres, y así, cuando salían de la Cassa del Sol, donde tenía su aposento por sí, ado agora es el mirador de Sancto Domingo, la sacavan ellas en hombros. La razón porque la tenían a cargo mujeres, porque decían hera mujer, como en su figura parece. (de Molina, c. 1575/2010, p. 71)

Las mujeres transportan desde el templo del Sol una figura femenina. Se trata de la guaca de la Luna, deidad a la que otros cronistas, como Garcilaso, nombran como *Quillamama*, y que Molina es el único que identifica como *Passamama*. El *Léxico* de Santo Tomás define *quilla* como “mes, docena parte de un año, luna, planeta” (1560/2013, p. 679), pero no da a la palabra *pacs* ninguna connotación lunar. Otros vocabularios quechuas sí se la dan, como el de

González Holguín (1608), cuyas entradas dicen:

Pacsa. Claridad de la luna nublada.

Pacsa Canchariy yllariy. Es el rayo o luz de la luna clara.

Pacsa mama. Madre resplandeciente así, o pura mama Luna llena, o con luz.

Pacsapacha o *pacsa tuta*. Noche clara en que ay luna sin rayos con sola luz de resplandor.

Pacsa. Lo hermoso resplandeciente como el Alma, Ángeles, o Santos.

Pacsarcuni. Aclararse la luna así, en trenueas, o escampar. (1608, p. 269)

La connotación lunar también aparece en el diccionario de Torres Rubio (1614, p. 203), en el que *pacsa* es “claridad de la Luna”; *pacarnini*, “esclarecer”, y *pacscarituta*, “noche clara”. Esto deja claro que *pacsa* tiene un vínculo con los rayos lunares y además sugiere una relación de oposición con el sol.

La Luna es la deidad femenina que Molina identifica más claramente como parte de las guacas tutelares, aunque sus oraciones en quechua dirigidas a deidades femeninas solo se concentran en la Tierra. La diosa lunar se menciona en múltiples ocasiones, como en el pasaje donde el Hacedor crea en Tiahuanaco a los hombres, el Sol, la Luna y las estrellas (de Molina, c. 1575/2008, p. 37), o aquel de las confesiones de los Incas, en donde los penitentes se arrepienten de “no aver reverenciado al Sol, y Luna y Huacas” (p. 46). En un tercer pasaje, dedicado a la Situa, se lee que el tercer día está dedicado a la Tierra, pero también a la Luna (p. 66).

La Tierra adquiere protagonismo en la Situa, con una oración a la Pachamama, y esto permite inferir que se trata de una deidad tutelar de la fiesta. Y algo similar sucede con la Luna en la fiesta de armar caballeros del Cápac Raymi, en la que Molina dice que Passamama es sacada en andas por las mujeres desde el templo del Sol. Posteriormente, cuando se inician los rituales de sacrificio dedicados al guaca Guanacauri, el cronista reproduce la siguiente oración:

O Guanacauri, padre nuestro, siempre el Hacedor, Sol, y Trueno y Luna [énfasis añadido] sean mozos y no envejezcan [...] y nosotros tus hijos y descendientes que agora te hacemos esta fiesta, El hacedor, Sol y Trueno y Luna [énfasis añadido] y tú, nos tened siempre en vuestras manos y nos da lo necesario para nuestra vivienda. (de Molina, c. 1575/2010, p. 71)

Esta oración está escrita solo en español y por eso no forma parte del corpus de catorce rezos consignados en quechua por Molina. Sin embargo, al contrario de estos últimos, dicha oración sí menciona a la Luna. La diosa aparece al lado del Hacedor, el Sol y el Trueno. Parece ocupar una posición jerárquica similar a la de las deidades masculinas, y su papel preponderante dentro de la ceremonia lo reafirma una escena posterior, en la que las guacas son sacadas a la plaza.

Y en cierto día sacavan a la plaza las guacas del Acedor, y Sol, y Trueno, y Luna, puestos todos en la plaza juntamente con el *Ynca*, los sacerdotes del Hacedor, Sol, Luna y Trueno, que a la sacon cada uno estaba con su Guaca. Davan a los que se avian armado cavalleros unas vestiduras llamadas *umiscaonco*. (de Molina, c. 1575/2010, p. 73)

La Luna es puesta junto con las demás guacas al lado del Inca, y los sacerdotes de la deidad femenina participan también en el acto de dar vestidos a los jóvenes recién armados caballeros.

En la ceremonia, junto a estos caballeros, participan unas doncellas denominadas *ñusta callixapa*⁷, las cuales, de manos del sacerdote del Sol, también reciben vestidos. Ellas, lo mismo que los jóvenes armados caballeros, deben pasar a adorar a las guacas, en un pasaje en el que de nuevo se aprecia a la Luna como parte de las guacas tutelares de la fiesta.

Y así, teniéndolos yniestos a manera de pica, por su horden yban adorar a las guacas del Acedor, Sol, y Luna, y Trueno y hacian la reverencia al *Ynca*, aviendoles antes d’esto los tios y parientes azotado en los brazos y piernas. (de Molina, c.1575/2010, p. 73)

Este rol de las *ñustas* doncellas en la ceremonia (quienes, al igual que los caballeros, reciben vestidos) podría ser un indicio de que ellas también están siendo objeto de una iniciación⁸. Sin embargo, lo importante es resaltar que la guaca de la Luna es una figura predominante en esta fiesta de iniciación. Aparece como Passamama, el ídolo cargado en hombros y colocado en los escaños junto con las demás guacas

⁷ *Ñustas* es un término quechua honorífico que significa “princesas”, lo que podría significar que son incas nobles, aunque no necesariamente hijas del soberano Inca. Molina usó el término *ñustas* para identificar una posición jerárquica. Las mencionó al menos tres veces y con epítetos distintos, bien como *ñusta callixapa* o bien como *ñusta calejapa*, lo que indica que se refiere a un tipo específico de mujeres participantes del ritual de iniciación de los caballeros.

⁸ La activa participación de estas doncellas en la ceremonia de armar caballeros, así como la de otras mujeres especialistas religiosas en las fiestas relatadas por Molina, es materia de otro artículo, actualmente en preparación.

tutelares para ser alabado. Durante esta fiesta, los jóvenes se dirigen a ella en el momento de hacer los sacrificios. Además, los iniciados otorgan a la deidad el nombre de la Luna cuando recitan las oraciones con las que acompañan sus ofrendas a los guacas tutelares. Irene Silverblatt (1987) y Pierre Duviols (1971) mencionaron el culto a *Warmi Paso*. Según el informe del visitador Diego Bauer de Castro en 1655: “[...] y estando en la doctrina de Mito deje depositadas algunas indias ydólatras y descubierto un ydolo que llaman Guarmito Paso el cual adoran muchas yndias de aquellos pueblos el cual de vuelta destruire mediante el favor divino” (Diego Bauer de Castro, 1655, citado en Duviols, 1971, p. 367; Silverblatt, 1987, p. 47). El informe indica la existencia de un culto a Warmi Paso que tenía una asociación intrínseca con lo femenino y que era un culto de mujeres (Silverblatt, 1987).

Finalmente, queda abierta la interrogante de si las ñustas descritas por Molina y las Yndias ydólatras mencionadas por Bauer de Castro actúan de la misma manera, es decir, como sacerdotisas de Pacsamama. Bauer de Castro indicó que destruirá el culto a Warmi Paso, aunque el término *pacsá* asociado con el culto lunar parece no existir en el imaginario quechua contemporáneo. Lo anterior demuestra que existía un culto lunar a Pacsamama, que esta guaca desempeñó un papel fundamental en las celebraciones de los iniciados y que fungía como divinidad tutelar para mujeres y hombres.

4. Conclusiones

Molina subrayó más que ningún otro cronista el rol de las mujeres en los aspectos ritualistas y performativos⁹ de las principales fiestas cusqueñas. A diferencia de otros cronistas, se ocupa de nombrar las guacas femeninas y de describir el modo en que son veneradas. Las páginas de su texto están permeadas por la idea de que las fiestas están regidas por dioses tutelares y que entre estos no es rara la presencia de deidades mujeres. Así sucede con los rituales de la Situa del Coya Raymi, en los que la deidad de la Tierra, Pachamama, parece tener especial relevancia, y así ocurre también en los rituales de iniciación del Cápac Raymi, en los que cobra importancia Pacsamama, la guaca de la Luna. El mundo inca contemporáneo le concede especial protagonismo al culto de la Pachamama, pero no hace otro tanto con

Pacsamama, pese al testimonio de Molina, según el cual se trata de una deidad de primer orden.

Comprobar este papel preponderante de lo femenino abre nuevas líneas de interpretación para la *Relación* de Molina. La crónica resignifica la figura de la mujer dentro del panorama historiográfico del Perú colonial, puesto que la representa como un agente sagrado con un papel activo en los rituales. Esta visión contrasta con la de la mayoría de las crónicas de los siglos XVI y XVII, en las cuales la mujer está restringida al ámbito de lo doméstico, con roles muy específicos como preparar alimentos o cuidar de la chacra.

Constatar la importancia de lo femenino en las ceremonias de Molina también ofrece la posibilidad de interpretar el papel de las diosas a la luz de la cosmogonía y la organización dualista del incario. Además, permite rescatar la figura de Passamama, diosa lunar que, a juzgar por la narración del Cusqueño, desempeñaba un papel de primer orden en las ceremonias de iniciación del Cápac Raymi y que ha quedado relegada por el protagonismo de las guacas masculinas, y de la Pachamama, deidad a la cual se le concede especial importancia en el mundo andino contemporáneo.

Así mismo, este estudio deja abierto un campo de investigación sobre las posibles fuentes de la crónica de Molina, puesto que algunos vocablos empleados allí para nombrar a las diosas (*Pacsá*, *Passamama*, *cuyrumama*) no parecen pertenecer exclusivamente al quechua de Cusco, que es con el que Molina estaba familiarizado como párroco del hospital de los naturales de esa población.

Otro aspecto para destacar es el de las oraciones dirigidas a las diosas femeninas, que Molina transcribió con tanto detalle en quechua. Estas oraciones sugieren un culto más extendido, son un indicio de la importancia de las guacas femeninas y denotan un estilo más antiguo del que hasta el momento se ha tratado. Es necesario replantearse el cambio de nominativo, así como la relación entre el quechua cusqueño y el aimara en referencia a las guacas femeninas, para realizar una mejor reconstrucción del rol de la mujer en la historiografía peruana. Definir el uso de los vocablos aimaras en los rituales cusqueños se hace necesario para ampliar los conocimientos sobre los ritos prehispánicos y mostrar que estas guacas del Tawantisuyu eran mucho más que guacas cusqueñas.

⁹Stanley Tambiah, en *A performative approach to ritual*, definió el “ritual performativo” como aquel donde la enunciación distingue tres formas de ritual: (a) implica hacer cosas, incluso si el hacer es decir en el sentido austiniiano; (b) es escenificado y utiliza múltiples medios para proporcionar a los participantes una experiencia intensa, y (c) involucra identidad en el sentido establecido por Peirce (1981).

Referencias

- Arte y vocabulario de la lengua general del Perú, llamada quechua, y de la lengua española.* (1586). Antonio Ricardo.
- Bertonio, L. (1612). *Vocabulario de la lengua Aymara*. Casa de la Compañía de Jesús de Luli.
- Beyersdorff, M. (1993). La poesía quechua sacra: invención y formación. En P. Duviols (coord.), *Religions des Andes et langues indigènes: Equateur, Pérou, Bolive, avant et après la conquête espagnole: actes du colloque III d'études andines* (pp. 43-57). Université de Provence.
- de Molina, C. [el Almagrista]. (2007). Relación de muchas cosas acaecidas en el Perú. (1553). En C. Velaochaga Dam, A. Herrera Villagra y R. Warthon Calero (Eds.), *Cronicas tempranas del siglo XVI* (Tomo II, pp. 85-149). Ministerio de Cultura.
- de Molina, C. (2008). *Relación de las fábulas y ritos de los Incas* (H. Urbano y J. Calvo Pérez, Eds.). Universidad de San Martín de Porres. (c. 1575).
- de Molina, C. (2010). *Relación de las fábulas y ritos de los Incas* (P. Jiménez del Campo, Ed., P. Cuenca Muñoz, Transcr., E. López Parada, Coord). Iberoamericana Vervuert. (c. 1575).
- de Murúa, M. (2008). *Historia general del Pirú* [Facsimil Ms. Ludwig XIII16] (Paul Getty Museum, Ed.). Getty Research Institute. (c. 1590-1613).
- de Santo Tomás, D. (2013). *Lexicón, o Vocabulario de la Lengua general del Perú: edición crítica* (J. Calvo Pérez y H. Urbano, Eds.). Universidad de San Martín de Porres. (1560).
- Durston, A. (2007). *Pastoral quechua*. University of Notre Dame Press.
- Duviols, P. (1971). La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial: "l'extirpation de l'idolâtrie", entre 1532 et 1660. *Institute Français d'Etudes Andines*.
- Garcilaso de la Vega, I. (1976). *Los comentarios reales de los incas* (A. Miró Quesada S., Ed., Vol. I). Editorial Ayacucho. (1609).
- González Holguín, D. (1608). *Vocabulario de la lengua general de todos los incas del Perú, llamada quechua o lengua del inca*. Francisco del Canto.
- Guamán Poma de Ayala, F. (2001). *El primer Nueva corónica y buen gobierno* [Manuscrito en formato digital, GKS 2232 4º] (R. Adorno y J. V. Murra, Eds.; J. L. Urioste, Trad.). Biblioteca Real de Dinamarca. (1615).
- McGuffin-Naranjo, L. (2020). Mujeres, sacerdotisas y diosas en la *Relación de las fábulas y ritos de los Incas*, de Cristóbal de Molina. En *Las fábulas y los ritos de los incas: un estudio comparado sobre la religión andina en la Relación de Cristóbal de Molina y otras crónicas peruanas* [Tesis doctoral]. Tulane University.
- Monteverde Sotil, L. R. (2011). Los Incas y la fiesta de la Situa. *Chungara*, 43(2), 243-253. <http://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562011000200006>
- Pizarro, P. (1917). *Descubrimiento y conquista del Perú*. San Martí y Ca. (1571).
- Rostworowski de Diez Canseco, M. (2007). *Estructuras andinas del poder: ideología religiosa y política*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Silverblatt, I. (1987). *Moon, sun and witches*. Princeton University Press.
- Szemiński, J. (1993). Manqu Qhapaq Inka: ¿un poeta religioso?. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, (37), pp. 131-158.
- Tambiah, S. J. (1981). *A performative approach to ritual*. British Academy.
- Taylor, G. (2008). *Ritos y tradiciones de Huarochiri*. Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Torres Rubio, D. (1614). *Arte, y vocabulario en la lengua general del Peru, llamada Quichua*. Francisco del Canto.
- Urbano, H. (2008). Introducción a la vida y obra de Cristóbal de Molina. En C. de Molina, *Relación de las fábulas y ritos de los Incas* (pp. XI- LXXXVIII). Universidad de San Martín de Porres.
- Zuidema, T. (1964). *The ceque system of Cuzco the social organization of the capital of the Inca*. E. J. Brill.

Conflicto de intereses

El autor no tiene conflictos de intereses.

Rol de los autores

NL: Conceptualización, Investigación, Escritura-Preparación del borrador original, Redacción-revisión y edición.

Fuentes de financiamiento

Esta investigación no recibió ninguna subvención específica de ninguna agencia de financiación, sector gubernamental ni comercial o sin fines de lucro.

Aspectos éticos / legales:

Los autores declaran no haber incurrido en aspectos antiéticos ni haber omitido normas legales.

ORCID y correo electrónico

Liliana Naranjo	lmcguf2@lsu.edu
	https://orcid.org/0000-0001-8937-8154