

El archivo lítico andino: la piedra como fuente de memoria indígena según los comentarios reales y el Manuscrito de Huarochirí (Perú, siglo XVII)

The andean lithic archive: stone as a source of indigenous memory according to the comentarios reales and the Manuscrito de Huarochirí (Peru, 17th century)

Pedro Martín Favaron Peyón* <https://orcid.org/0000-0002-1985-1679>

Resumen

El presente artículo plantea la posibilidad de hablar de un archivo lítico entre las naciones indígenas de la región andina. Este concepto se refiere a una forma de configuración de la memoria realizada a partir del entrecruzamiento de narraciones ancestrales, piedras con características singulares y territorio. Para ello, se hará una lectura hermenéutica de dos de los textos fundamentales de la literatura virreinal peruana del siglo XVII: los *Comentarios reales* del Inca Garcilaso de la Vega y el *Manuscrito de Huarochirí*, de autor anónimo. Ambos documentos muestran diversos ejemplos que permiten postular la importancia que tuvieron ciertas piedras para la transmisión de conocimientos en tiempos precolombinos. El archivo lítico tiene que ser pensado dentro de un entramado ritual mayor que pone en evidencia la importancia del territorio para la memoria indígena.

Palabras clave: estudios andinos; poéticas del territorio; oralidad y escritura; archivo virreinal; ritualidades amerindias; memoria indígena.

Abstract

*This article raises the possibility of speaking of a lithic archive among the indigenous nations of the Andean region. This concept refers to a form of memory configuration that interweaves ancestral narratives, stones with singular characteristics, and territory. A hermeneutic reading will be made of two of the fundamental texts of 17th century Peruvian viceregal literature: the *Comentarios reales* of the Inca Garcilaso de la Vega and the *Manuscrito de Huarochirí*, by an anonymous author. Both documents provide several examples that suggest the importance of certain stones in the transmission of knowledge in pre-Columbian times. The lithic archive must be understood within a larger ritual framework that highlights the importance of the territory for the indigenous memory.*

Keywords: Andean studies; poetics of territory; orality and writing; vice regal archive; Amerindian ritualities; indigenous memory.

Fecha de recepción: 22-01-2025 **Fecha de aceptación:** 15-10-2025



Una de las mayores innovaciones técnicas traídas por los españoles a América fue la escritura alfabética. Los testimonios del archivo virreinal (es decir, de los escritos producidos en los primeros años de la dominación española) son enfáticos en reconocer la sorpresa despertada entre las naciones indígenas por la capacidad ibérica de enviar y recibir información mediante papeles dibujados con grafías desconocidas. Con las transformaciones provocadas por la implantación de las políticas hispánicas, los documentos empezaban a ocupar un sitio de creciente importancia en la administración y en la apropiación europea del territorio. Estas transformaciones no fueron solo técnicas, sino también ontológicas: la instauración del régimen virreinal implicó la colonización de la memoria misma, al imponer un modelo de archivo que desplazó otras formas de recordar y de escribir en la materia viva del territorio. Los propios escritores indígenas y mestizos, como Garcilaso de la Vega, Guamán Poma de Ayala, Joan Santacruz Pachacuti y el escritor indígena del *Manuscrito de Huarochirí*, entre otros, se lamentaron amargamente de que sus ancestros carecieran de escritura fonológica; y atribuyeron a esta carencia la incapacidad para generar un archivo que guarde recuerdo de su sabiduría y nobles acciones. De esta manera, entre los sujetos andinos que fueron integrados al campo letrado por el proceso de expansión imperial, se impuso una ideología que señalaba la indiscutible idoneidad de la escritura fonológica sobre toda otra forma de generación de memoria.

Si bien el índice de analfabetismo en la Europa del siglo XVI era elevado, no existía nación europea que no tuviera algún tipo de monasterio con talleres de lectura y escritura, así como una iglesia en la que eran leídos textos canónicos; todas contaban también con gobernadores regionales que usaban la escritura para promulgar y dar a conocer sus ordenanzas, y señores de la nobleza que ostentaban títulos que legitimaban sus derechos. El desconocimiento

* Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), Lima, Perú. Correo electrónico: pfavaron@pucp.edu.pe

indígena de este tipo de instrumental fue tomado como evidencia de que se trataba de una humanidad enclavada en el pasado, en un estadio que las civilizaciones europeas habían superado. “La falta de una escritura análoga o por lo menos bastante parecida a la latina por parte de las culturas indígenas fue interpretada por los conquistadores hispanohablantes como déficit, como defecto” (Lafuente, 2011, p. 147). Las naciones amerindias, desde entonces, han sido muchas veces pensadas como “pueblos sin escritura”; es decir, han sido interpretadas y valoradas desde aquello de lo que carecían, y no desde sus propias dinámicas intelectuales, sus soportes de memoria y la pragmática de su vida comunicativa. Pensar y jerarquizar las características racionales del otro, y la calidad de los modos de vida de una sociedad distinta, señalando, en primer lugar, lo que no tiene, es juzgar desde criterios etnocéntricos (Adorno, 1997); por eso, los resultados de tales ejercicios, suelen darnos una imagen caricaturizada de la diferencia: debido a su desajuste con el modelo civilizatorio occidental, los pueblos indígenas fueron los “idólatras” (es decir, los no-cristianos) de la primera hora de la imposición virreinal, a los que era lícito someter en nombre del Rey; luego, desde finales del siglo XVIII, se les llamó “salvajes” (los no-modernos), quienes debían ser adscritos al imperialismo europeo por su propio bienestar y en nombre del progreso (Dussel, 2001). Por eso mismo, calificar la diferencia desde un supuesto modelo hegemónico (al que se otorga valor universal), es, casi siempre, subalternizar ontológicamente al diferente, para justificar la maquinaria imperial.

Sin embargo, conviene apaciguar la certeza de algunos de estos prejuicios letrados. No cabe duda de que las naciones indígenas contaron con mecanismos propios para configurar su memoria, guardar los conocimientos adquiridos y transmitirlos a las nuevas generaciones. Nuestras lenguas son, en sí mismas, importantes archivos de los acuerdos, las experiencias y los conocimientos heredados de nuestros ancestros. “Al conectar a las personas con su pasado, presente y futuro, la lengua se convierte en su pasado, presente y futuro” (Duranti, 1997, p. 337) [traducción del autor]. Las lenguas encarnan las huellas de una historia y son uno de los cimientos del presente que permite constituir una comunidad de hablantes, donándoles tanto un pasado común, como el sueño de un futuro compartido. En circunstancias normales, los cambios lingüísticos se producen poco a poco, desde dinámicas interpersonales, y no pueden ocurrir de manera unilateral; por este motivo, las lenguas donan cierta identidad vinculante a los hablantes entre sí, como también con los que hablaron la lengua y ya partieron de este mundo. Los pensamientos, afectos y hábitos de los antepasados aún respiran en nuestras palabras y en los principios gramaticales que rigen el habla y la reflexión. Cada lengua presenta ciertas predisposiciones cognitivas, formas de organización de la experiencia y de aprehender el significado de la vida. En este sentido, “el habla es inseparable de nuestra consciencia” (Ong, 1996, p. 18). Esto no significa, en ningún caso, plantear que no existe posibilidad de consciencia fuera del lenguaje humano; lo que se quiere decir, más bien, es que nuestras particulares formas de consciencia humana, son indesligables de nuestras lenguas.

La comprobada capacidad de sobrevivir por miles de años, utilizando formas de comunicación y generación de memoria distintas a las de los sistemas de escritura fonológica, nos debería permitir relativizar, al menos en parte, cualquier intento letrado por minimizar a las sociedades amerindias. Es evidente que ninguna sociedad puede prosperar sin un sistema que permita transmitir a las siguientes generaciones las enseñanzas y sabidurías heredadas de los ancestros. No cabe duda de que las narrativas ancestrales tuvieron una importancia de primer orden en este sentido. Pero, además de los saberes legados por la vía oral, existen otras formas de generación de la memoria que diversos grupos humanos han utilizado para garantizar su supervivencia. En el presente artículo, se explorará la importancia de las piedras para la generación de la memoria entre las naciones amerindias de la región andina y su entrelazamiento con diversas narrativas ancestrales. Para ello, se llevará a cabo una lectura interpretativa de dos documentos virreinales del siglo XVII (los *Comentarios reales* del Inca Garcilaso de la Vega y el *Manuscrito de Huarochirí*, de autor anónimo). A partir de estas lecturas se tratará de comprobar que la importancia de las piedras en la configuración de la memoria indígena era tal, que incluso es posible hablar de un archivo lítico indígena.

En este sentido, cuando aquí se habla de un archivo lítico, no se alude a un sistema formal de registro equivalente al archivo escrito, sino a un entramado de memoria donde se entretajan tres dimensiones inseparables: el soporte material de la piedra, como cuerpo duradero y animado; el contenido narrativo que la acompaña, es decir, las historias ancestrales que explican su origen o su poder; y la dimensión ritual que reactiva esa memoria mediante ofrendas, peregrinaciones o gestos de culto. Estas tres vertientes —material, narrativa y ritual— configuran un modo de archivar que no depende de la grafía fonológica, sino de la continuidad sensible entre territorio, palabra y ceremonia.

1. Las grafías pétreas:

La escritura fonológica no es el único sistema de signos visuales que puede generar un archivo. Más bien, conviene entender, desde una racionalidad ampliada, que “todo grafema es de esencia testamentaria” (Derrida, 1986, p. 89). Un dibujo en una cerámica, un determinado patrón geométrico en un textil, el tallado particular de una roca o una pintura en una cueva, son signos visuales que comunican el pensamiento de sus autores y los transmiten a las

siguientes generaciones. Las sociedades andinas mostraron una especial predilección, desde tiempos muy antiguos, por realizar intervenciones artísticas y arquitectónicas en sus territorios ancestrales, las que deben ser entendidas como grafemas que generaron algún tipo de archivo. En muchos casos, estas tenían una específica vinculación con la memoria narrativa y eran una suerte de manifestaciones gráficas de los relatos ancestrales. La arqueología andina ha estudiado los signos visuales que se encuentran no solo en la construcción específica de santuarios y ciudadelas, sino que también en el resto del territorio. En los párrafos que siguen, me propongo mostrar cómo ciertos pasajes de los *Comentarios reales* y del *Manuscrito de Huarochirí* conservan indicios de esa red de memoria en la que la piedra actúa como soporte, signo y presencia animada. Los episodios que se analizan no son simples anécdotas, sino testimonios paradigmáticos de una racionalidad indígena en la que la materia lítica participa activamente de la transmisión del saber y de la reactivación ritual de la memoria.

Reconociendo la valía de la disciplina arqueológica para este tema, mi reflexión empezará, más bien, desde un documento virreinal: Garcilaso de la Vega menciona la existencia de una pintura en roca mandada a hacer por el Inca Viracocha a las afueras de Cusco. Según el cronista mestizo, el Inca Yahuar Huaca, al enterarse de un levantamiento comandado por la nación chanca (cuyas tropas rebeldes se dirigían a la ciudad sagrada de los Incas), tuvo miedo y decidió refugiarse en la región del Collasuyu, para escapar a la muerte. Sin embargo, uno de sus hijos, al que luego llamarían Viracocha (siempre siguiendo la versión de Garcilaso), tuvo una visión propiciatoria, en la que un ancestro le aseguró la victoria sobre sus enemigos; alentado por esta experiencia trascendente, se quedó en Cusco, convocó a los guerreros incas y a otros aliados, y dirigió con éxito la resistencia. Luego de su victoria, Viracocha fue nombrado Inca y Yawar Huaca tuvo que dar un paso al costado¹. Garcilaso asegura que el nuevo Sapan Inca, para que las siguientes generaciones guardasen recuerdo de lo sucedido, mandó a dibujar, en una roca alta, dos cóndores:

Fue que en una peña altísima, que entre otras muchas hay en el paraje donde su padre paró cuando salió del Cusco retirándose de los Chancas, mandó a pintar dos aves que los indios llaman cúntur, que son tan grandes que muchas se han visto tener cincuenta varas de medir, de punta a punta de las alas [...] La una con las alas cerradas y la cabeza baja y encogida, como se ponen las aves, por fieras que sean, cuando se quieren esconder; tenía el rostro hacia el Collasuyu y las espaldas al Cusco. La otra mandó a pintar en contrario, con el rostro vuelto a la ciudad y feroz, con las alas abiertas, como que iba volando a hacer alguna presa. Decían los indios que el un cúntur figuraba a su padre, que había salido huyendo del Cusco e iba a esconderse en el Collao, y el otro representaba al Inca Viracocha, que había vuelto volando a defender la ciudad y todo su imperio. (1976a, p. 261).

No importa aquí determinar si el episodio ocurrió en los términos que refiere Garcilaso, sino comprender cómo el propio relato revela una concepción del territorio como inscripción viva y del arte pétreo como medio de memoria. La descripción legada por Garcilaso establece una afinidad simbólica entre los cóndores y los Sapan Inca. Se trata de aves enormes, que pueden alcanzar una excepcional altura, lo que les brinda una visión privilegiada del territorio que sobrevuelan. Este mismo atributo también es propio de las grandes montañas sagradas, los *waka* o *apu*, cuya fuerza espiritual también tiene una relación directa con su altura; es decir, con su capacidad de ver y de ser vistos. El hecho de que la pintura fuese realizada “en una peña altísima” refuerza la hipótesis de que la vinculación semántica entre los gobernantes Inca y los cóndores tuvo que ver, no solo con la fuerza y majestuosidad de estas aves, sino que también con la amplitud de su visión. Además, en el caso específico de Viracocha, este Inca se había enterado del levantamiento de los chancas gracias a una experiencia visionaria, en la que pudo obtener un augurio a partir de su vinculación con el mundo de los ancestros. El Inca, por lo tanto, tenía una capacidad perceptiva extraordinaria; gracias a sus relaciones con entidades suprasensibles, podía estar al tanto de sucesos distantes en el espacio y en el tiempo.

Poner el dibujo de los cóndores en esa peña habría indicado, a quienes pasaban por el camino, no solo la elevada jerarquía de los Sapan Inca, sino también que el soberano siempre los observaba. “Los emplazamientos pétreos no solo recordaron la ocupación territorial, sino también convocaron el espectro de la vigilancia al encarnar al supervisor ausente o invisible, y transmitiendo sus poderes numinosos” (Dean, 2021, p. 270). El cóndor sobre la piedra no habría sido una mera representación del Inca; la conciencia del gobernante encarnaba en este tipo de dibujos y en la piedra, y desde esa peña alta observaba a quienes transitaban por el camino ritual (*qhapaq ñan*) que unía el Cusco con el Collasuyu. El dibujo de los cóndores, además, habría sido no sólo un recordatorio de la victoria contra los chancas, sino también del motivo por el cual el Inca Viracocha había remplazado a su padre. Su cóndor aparecía con la actitud corporal propia de las aves que se quieren esconder; el otro, con la agresividad para atacar a su presa. Parece haber en esta actitud un simbolismo sobre la actitud ética que correspondía a los gobernantes Inca, quienes no podían esconderse de sus enemigos, sino que tenían que ser como cóndores fieros y caer sobre sus víctimas con fuerza,

¹ Se mandó a construir una residencia entre Muina y Quespicancha, en la que Yahuar Huaca tuvo que pasar su exilio: “en esta vida solitaria vivió el pobre Rey lo que de la vida le quedó; desposeído del reino por su propio hijo y desterrado en el campo” (1976a, p. 255).

desde una gran altura. El Sapan Inca debía ser una persona con la fuerza física y anímica para presidir a los guerreros y demostrar su valor en el campo de batalla frente a los enemigos. Por lo tanto, el dibujo no habría guardado solo el recuerdo de un hecho específico en la historia cusqueña, sino las instrucciones primordiales legadas por los primeros Sapan Inca a sus sucesores.

Cuando, como en el caso descrito, se escribe un paisaje con grafemas dedicados al recuerdo de hechos históricos y que, al mismo tiempo, poseen una simbología pedagógica, el propio territorio es reconocido como portador de archivo: no se trata de una “naturaleza” opuesta a la “cultura”, sino que se establece un vínculo indelible entre memoria y geografía. “Los campos, las rocas y las montañas renacieron en forma de wakas sagradas, donde los rituales evocaban una historia en que los inkas aparecían como arquitectos y custodios del mundo andino” (Kosiba, 2021, p. 203). Por todo el valle del Urubamba, se realizaron construcciones arquitectónicas e inscripciones en el paisaje; lo mismo hicieron los incas (al igual que sus predecesores) en otros valles de la región andina. Tal como describe Garcilaso, las piedras fueron uno de los principales elementos de veneración en los mundos andinos, principalmente en las regiones altas. También fueron utilizadas como materiales de construcción arquitectónica y como soportes gráficos. En muchos casos, algunas piedras con características especiales se consideraban *waka* en sí mismas; es decir, se afirmaba que eran portadoras del alma, la consciencia y la capacidad semiótica propias de seres extraordinarios. Según el *Diccionario de Símbolos* (1997) de Cirlot, “la piedra es un símbolo del ser, de la cohesión y de la conformidad con uno mismo. Su dureza y duración impresionaron a los hombres desde siempre, quienes vieron en la piedra lo contrario de lo biológico” (1997, pp. 367-368). En el contexto andino, la durabilidad y cohesión pétreas fueron sin duda un aspecto importante de sus connotaciones simbólicas; por eso, todo lo edificado con piedras o inscrito en ellas, tenía la intención de generar un signo durable. Ahora bien, para las naciones amerindias la piedra no era solo de un símbolo del ser, sino que fueron pensadas como manifestaciones del propio ser de los waka. Si bien hay una contraposición entre lo perecedero del cuerpo humano y la duración pétreas, en el pensamiento indígena la roca era considerada un ser vivo, animado por un halo consciente y dialógico. No se trata, sin embargo, de un “animismo” en el sentido clásico que le dio la antropología moderna, como atribución de vida a lo inerte, sino del reconocimiento de una continuidad ontológica entre lo humano, lo mineral y lo sagrado. En las filosofías indígenas, la materia no se opone al espíritu, sino que lo manifiesta: la piedra siente, escucha y responde, participando de un mismo orden de existencia con los demás seres del cosmos. Las tomaron como ancestros debido a su antigüedad geológica: ellas habitaron la Tierra antes del tiempo vivido por las generaciones humanas, desde la era primordial conocida en las narraciones quechua como *ñawpaq pacha*.

Las piedras de la arquitectura monumental inca portaban connotaciones simbólicas de durabilidad y de fuerza anímica y espiritual. Por eso, además de otras funciones, como la de servir de morada o de templos para los cultos oraculares, la arquitectura también fue pensada como signo semiótico. El Inca Garcilaso fue muy explícito sobre este punto. Afirmó que “maravillosos edificios hicieron los Incas Reyes del Perú [...] para mostrar su poder y majestad” (1976b, p. 141). Según el cronista andino, estos excepcionales monumentos fueron edificados con la explícita intención de comunicar al resto de la población andina las cualidades propias de la élite que los mandó a construir. Un poco más adelante, Garcilaso asegura que, debido a la técnica empleada (y, de manera específica, al gran tamaño de las piedras, y a la manera precisa y ajustada de juntarlas), estas obras arquitectónicas daban la impresión de haber sido ejecutadas por seres sobrehumanos. “Al que las ha visto y mirado con atención le hacen imaginar y aun creer que son hechas por vía de encantamiento y que las hicieron demonios y no hombres” (1976b, pp. 141). El término que usa el Inca mestizo es “demonios”, debido a la adopción de la idiosincrasia católica; sin embargo, parece querer expresar que esta sofisticada arquitectura fue una forma de manifestar que los gobernantes incas poseían cualidades esotéricas y sagradas. “Quisieron hacer muestra del ingenio de sus maestros y artífices” (1976b, p. 143). El resultado fue tan impresionante, que los propios españoles se preguntaban “cómo pudieron ajustar tanto unas piedras tan grandes que apenas pueden meter la punta de un cuchillo por ellas” (1976b, p. 142); asimismo, no resultaba claro para los extranjeros cómo los indígenas transportaron y encajaron piedras tan grandes si “tampoco supieron hacer grúas ni garruchas ni otro ingenio alguno que les ayudara a subir y bajar las piedras” (1976b, p. 142). Para dar credibilidad a sus descripciones, Garcilaso cita la sorpresa del erudito jesuita Joseph Acosta ante esas edificaciones monumentales².

Hablando específicamente del santuario de Sacsayhuamán (como se dice en castellano actualmente), Garcilaso cuenta que sus ancestros maternos conservaban la memoria de cuatro “maestros mayores” encargados de “la fábrica de aquella fortaleza” (1976b, p. 147). Los nombres que registran los *Comentarios* son: Huallpa Rimachi Inca, Inca Maricanchi, Acahuana Inca y Calla Cunchuy. Garcilaso demuestra así que sus parientes maternos conservaban, en su oralidad, los nombres de aquellos hombres destacados que, justamente, habían edificado tan notable obra

2 El hecho de que hasta el día de hoy estos edificios siguen despertando tanta admiración entre los turistas que los visitan, y también en los arqueólogos (que muchas veces se han planteado preguntas semejantes a las de Garcilaso), evidencia que los incas, mediante la arquitectura en piedra, lograron un mecanismo efectivo para sorprender con su ingenio a las siguientes generaciones.

para que los incas fuesen recordados. Un poco más adelante, Garcilaso dejó escrito otro ejemplo de cómo el archivo lítico y el oral se entretrejan, al contar sobre un roca inmensa que “está en el llano antes de la fortaleza”, conocida como la “piedra cansada”: según las narraciones orales, se trataba de una roca que “del mucho trabajo que pasó por el camino hasta llegar aquí, se cansó y lloró sangre, y no pudo llegar al edificio” (1976b, p. 147). De esta manera, la extraña presencia lítica alrededor de Sacsayhuamán era explicada mediante un relato en el que la piedra era pensada como un ser con sentimientos, que podía cansarse y llorar sangre. Se decía, además, que tenía, en una de sus esquinas altas, dos agujeros que “son los ojos de la piedra, por do lloró la sangre” (1976b, p. 147). Garcilaso muestra, de esta manera, cómo el territorio y la narrativa ancestral se entrelazaban en la configuración de la memoria y de la ontología amerindia.

Los elementos líticos juegan un rol muy importante en el proceso de significación del contorno natural andino. Piedras, rocas y cerros dominan, de una manera poderosa, tanto el paisaje natural de los Andes como el paisaje mental de sus habitantes. A estas expresiones de la naturaleza andina se les atribuye una importancia cosmológica, de la cual la tradición oral tanto antigua como contemporánea ofrece testimonios sumamente interesantes. La documentación sobre este tema es muy abundante. Se puede decir que la piedra, en todas sus manifestaciones minerales, ha generado un “discurso lítico” . (Van de Guchte, 1984, p. 539).

La historia de la “piedra cansada” es una de las manifestaciones más conocidas de este “discurso lítico”. Ahora bien, en una de las complejas construcciones retóricas de Garcilaso, el Inca cronista afirmó a continuación que los *amauta* (“que eran los sabios, filósofos y doctores”) contaban otra historia sobre la “piedra cansada”: en esta versión, la enorme roca fue llevada al Cusco por “más de veinte mil indios, arrastrándola con grandes maromas” (1976b, p. 147); cuando atravesaban por una cuesta, “venció el peso de la peña a la fuerza de los que la sostenían, y se soltó por la cuesta abajo, y mató tres o cuatro mil indios de los que la iban guiando” (1976b, p. 148). Garcilaso cierra el relato afirmando que “la sangre que derramó dicen que es la que lloró, porque la lloraron ellos y porque no llegó a ser puesta en el edificio. Decían que se cansó y que no pudo llegar allá porque ellos se cansaron de llevarla” (1976b, p. 148). El cronista cusqueño afirma que “de esta suerte tenían otras muchas fábulas que enseñaban por tradición a sus hijos y descendientes, para que quedase memoria de los acaecimientos más notables” (1976b, p. 148). De esta manera, los *Comentarios* proponen la hipótesis de que existía una serie de narraciones orales sobre presencias singulares que cualquier caminante podía hallar en el territorio, evidenciando de esta manera que la “naturaleza” (para decirlo en términos modernos) estaba imbricada en sus relatos. La “piedra cansada” era un grafo lítico de la memoria oral.

Los *Comentarios* proponen la existencia de dos historias distintas y paralelas: una para las personas comunes, de características míticas y con componentes “animistas”, y otra propia de la élite cusqueña, que Garcilaso presenta como más “rigurosa” y racional (en un sentido historiográfico). La idiosincrasia del cronista cusqueño lo llevó a privilegiar esta segunda versión, mientras la primera es presentada como una mera “fábula”; de esta manera, Garcilaso describió a la élite filosófica del Cusco casi como una prefiguración del lector “moderno”, dado a la suspicacia y a creer solo en las evidencias empíricas. Esta operación puede entenderse como un gesto de mediación entre dos regímenes de saber: al traducir los relatos andinos a los marcos interpretativos de la historiografía europea, Garcilaso buscó dotar de legitimidad racional a una tradición que, desde su nueva posición cultural, debía ser reinterpretada en los códigos de la erudición escrita. Esto habría sido un efecto de su condición mestiza y virreinal: Garcilaso ocupa un lugar de frontera, desde el cual traduce las narrativas andinas al lenguaje humanista europeo, pero conservando en su prosa el aliento ritual y la memoria afectiva de sus ancestros. Su escritura revela, así, una doble fidelidad: a la disciplina letrada que lo forma y al mundo indígena que lo habita. El Inca escritor propuso así un modelo hermenéutico para la narrativa ancestral: los relatos “mitológicos” deberían ser entendidos como metáforas de acontecimientos que pueden ser interpretados racionalmente. Sin embargo, es posible que no todo en esta segunda versión atribuida a los *amauta* escape de las cosmogonías rituales de las naciones amerindias. El número de muertos señalado por Garcilaso a causa del desprendimiento de la gran piedra es descomunal y poco preciso: afirma que fueron entre tres mil o cuatro mil personas, casi como si mil personas fallecidas más, o mil menos, no fuera demasiada diferencia. Es bastante improbable que la caída de una roca pudiera haber matado a tanta gente. Van de Guchte (1984) sugirió que el relato de la “piedra cansada” debe ser entendido como un hito narrativo acerca del fin de la construcción de Sacsayhuamán; y propuso la posibilidad de que la sangre de los fallecidos (en el relato “racionalista” de Garcilaso) pueda ser asumida como una metáfora de los sacrificios de sangre realizados sobre la “piedra cansada” como forma de agradecimiento ritual, para establecer una vinculación armónica entre Sacsayhuamán y las canteras sagradas de donde provenían las rocas de construcción. De ser cierto esto, la sangre del sacrificio podría haber alimentado a los

waka que proveyeron las rocas del edificio, para que de esa manera sigan animando las piedras con su aliento, dando fuerza guerrera y protección a la ciudad del Cusco³.

Los *Comentarios* no es el único texto virreinal en el que aparece la historia de la “piedra cansada”, sino que esta fue consignada por diversos autores del siglo XVI y XVII. Cieza de León (2005[1553]), por ejemplo, afirma haber visto, junto a Sacsayhuamán, “una piedra que la medí y tenía doscientos y sesenta palmos de los míos de redondo, y tan alta, que parecía que había nacido allí, y todos los indios dicen que se cansó esta piedra en aquel lugar, y que no la pudieron mover más de allí” (p. 410). También la *Nueva Corónica*, de Felipe Guaman Poma de Ayala, la menciona. En todas las versiones conocidas del relato, se afirma que la piedra provenía de un lugar lejano al Cusco; aunque este sitio de procedencia no es siempre el mismo (sino que varía en cada documento), lo importante es que se establece una vinculación entre Sacsayhuamán y el supuesto territorio del que la piedra habría sido extraída. Lo mismo puede decirse de todas las canteras que permitieron las edificaciones incaicas: las rocas conectaban el Cusco con diferentes lugares que, en la mayoría de casos, eran considerados como espacios de cierto poder anímico, protegidos por los waka. Las piedras utilizadas en la arquitectura tenían una historia propia, habían dejado una traza de su desplazamiento en el espacio. Se trataría, por eso mismo, de “canteras imaginarias” (parafraseando a Van de Guchte), no en el sentido de ficticias, sino de lo “imaginable” (en tanto noción concebida para designar la facultad de encontrar conexiones suprasensibles, anímicas y afectivas entre los distintos territorios del Tawantinsuyu).

2. Las transformaciones en piedra:

Al leer los documentos del archivo virreinal, se comprueba que las naciones andinas tenían “un conjunto heterogéneo de mitos, de distinta data, [que] hacen referencia a generaciones anteriores que fueron destruidas o petrificadas por alguna deidad; estos relatos, en la mayoría de los casos, fueron tomados como instancias fundacionales de un nuevo orden de cosas” (Galdames, 2020, p. 480). Por lo tanto, es posible interpretar estas piedras como signos de los tiempos inaugurales, lo que daría cuenta de la vinculación de esas piedras con narraciones ancestrales y el recuerdo de sucesos pasados. El *Manuscrito de Huarochirí* es tal vez el documento que presenta una evidencia más abundante sobre estos procedimientos mnemotécnicos ligados a lo pétreo. Tal como ha señalado Rubina (1992), las diversas transformaciones de personajes humanos en piedra no ocupan siempre el mismo lugar sintáctico y semántico en la cadena significativa de las narraciones. En algunos casos, las litomorfosis deben ser entendidas como sentencias punitivas. Por ejemplo, en el capítulo 26 se cuenta que un día, cuando los pobladores de Macacalla estaban celebrando una “borrachera ritual” (*upyakuptinsi*), el waka Pariacaca llegó de incógnito, vestido como un miserable sin parientes (*wakchahina*), y nadie le dio de comer ni lo asistió; como castigo a su falta de hospitalidad, Pariacaca los transformó en piedra. Esas piedras, según el escritor del *Manuscrito*, seguían siendo visibles en su tiempo. Es posible que, en estos casos, la acción de petrificar deba ser entendida como “detener, encerrar” (Cirlot, 1997, p. 366). Sin embargo, la litomorfosis es bastante más compleja en los mundos andinos: para el pensamiento indígena, como se verá más adelante, el ser petrificado no llega a perder del todo su antigua condición de sujeto, su fuerza anímica y su capacidad dialógica.

En el capítulo 16 del *Manuscrito*, se narra un enfrentamiento que tuvo Pariacaca, junto con sus hermanos e hijos, contra otro waka conocido como Huallallo Carhuincho; en medio del guerro, Carhuincho “hizo surgir [*lluqsichimurqan*] una serpiente enorme llamada *amaru*, un *amaru* de dos cabezas, para que fuera nefasto a Pariacaca” (Taylor, 1987, p. 261). El waka Pariacaca enfureció al ver este monstruo que había brotado desde el pensamiento de su rival; clavó una vara dorada en el cuerpo del *amaru* y, de esta manera, al instante lo convirtió en piedra (“*rumiman ña tukurqan*”). La petrificación, en este caso, neutralizó la eficacia del ataque de brujería del waka enemigo. A continuación, el *Manuscrito* consigna lo siguiente: “/Se dice que,/ aún hoy se puede ver a este *amaru* petrificado en el camino llamado de Caquiyoca de Arriba” (Taylor, 1987, p. 261). De esta manera, “la petrificación no se produce en un espacio vagamente localizado en la región de Huarochirí sino en un espacio cuya ubicación está precisada” (Rubina, 1992, p. 78). Es decir, aún era posible, para cualquiera que conociera el relato, ver la piedra que evidenciaba las luchas que tuvieron lugar en el espacio-tiempo primordial: era un indicio de la capacidad del waka regional para vencer a sus enemigos y petrificarlos. Un poco más adelante, el texto afirma lo siguiente: “La gente de Cusco, y todos los que saben de eso, golpean este *amaru* con una piedra y llevan consigo los pedazos que caen en la creencia que los protegerá de la enfermedad” (Taylor, 1987, p. 263). Por lo tanto, el hecho de que el *amaru* fuera detenido y encerrado al ser transformado en piedra, no significó, desde el punto indígena, que perdiera algunos de sus atributos vitales. Quienes pasaban por la zona, no solo recordaban los relatos de un tiempo pasado, sino que reactivaron esta memoria al interactuar ritualmente con la piedra y llevar consigo una parte de ella.

3 Con esto no quiero sugerir que el texto de Garcilaso sea un indicativo fidedigno de la realización de sacrificios humanos, tema que por ningún motivo me parece ya resuelto por la arqueología; más bien, la vaguedad de la cifra de fallecidos indicaría solamente la necesidad ritual de que corran “ríos de sangre” (*yawar mayu*) para equilibrar el cosmos y fecundarlo.

No todas las litomorfosis aparecen en el *Manuscrito* como sanciones punitivas; otras, por el contrario, son una suerte de premio. En el capítulo 25, se encuentra una nueva entrada de Pariacaca, disfrazado de miserable, esta vez al poblado de Yarutine, de la nación colli, durante una celebración; en estas festividades debían ser ofrecidos alimentos y bebidas a los pobres forasteros que acudieron. Sin embargo, solo un hombre dio de beber a Pariacaca y también le ofreció coca. Entonces, Pariacaca le dijo al hombre que cumplió con la hospitalidad: “Hermano, en cualquier momento que yo venga aquí [de nuevo], te vas a agarrar a este árbol. Pero no digas nada a esta gente. ¡Que sigan divirtiéndose así! Con estas palabras, se fue” (Taylor, 2017, p. 395). Poco después Pariacaca hizo soplar un viento fuerte que arrastró a los colli; el hombre se salvó agarrándose a un árbol, siguiendo el consejo del waka. Al ver que se había quedado solo, el waka lo transformó en piedra. A continuación, le puso de nombre Qhapaq Wanka (que puede ser traducido, con cierta libertad poética, como “venerable y majestuosa roca de origen ancestral”). La expresión en quechua utilizada por Pariacaca es “wiñay tiyanki”, que significa “estás asentado aquí eternamente”. Según Rubina (1992), en este caso el waka transforma al hombre en piedra para salvarlo “de la muerte” (p. 75). La asociación simbólica de lo pétreo con la inmortalidad tiene sentido en tanto las piedras resisten el paso de los años y las inclemencias erosivas. “La transformación en piedra (o cerro o montaña) aseguraba que el personaje en cuestión dejase en el paisaje una huella concreta de su paso por el territorio” (León-Llerena, 2020, p. 245). Sin embargo, incluso la durabilidad lítica es falible: el *Manuscrito* cuenta que, a poco de iniciada la empresa del extirpador Francisco de Ávila, este cura quebró (*pakirqan*) la roca y la mandó a tirar por un despeñadero.

El *Manuscrito* también señala que Qhapaq Wanka era venerado por los waksa, personas elegidas para presidir los rituales. “Siguiendo las instrucciones [de Pariacaca], todos los años los huacas ofrendaban coca [a Capac Huanca]” (Taylor, 1987, p. 399). Es decir, se le recordaba honoríficamente por haber cumplido con los principios de hospitalidad y se le ofrecía coca, así como él mismo había dado de esta hoja sagrada a Pariacaca. De esta manera, la piedra permanecía como signo duradero de una pedagogía ritual que enseñaba el rechazo a la mezquindad y exaltaba la hospitalidad. Una y otra vez los peregrinos contaron historias con una temática semejante al pasar por el lugar en el que estaba asentado Qhapaq Wanka, antes o luego de ofrecerle parte de sus mejores hojas de coca (*kintu*) con reverencia. Por eso, desde el pensamiento indígena “la petrificación no significa la desaparición o la muerte del sujeto sino al contrario la continuación temporalmente indefinida de su existencia” (Rubina, 1992, p. 75). El acto ritual manifestaba que Qhapaq Wanka era aún un ser vivo, que se regocijaba con las ofrendas y tenían la capacidad de “acullar”, para obtener fuerza, sabiduría y regocijo. Una de las posibles definiciones de *wanka* es, según Luis Galdames (2020), “fundador del linaje o grupo étnico” (p. 484). Esta posibilidad semántica vuelve a dar cuenta de la importancia de este tipo de piedras para el recuerdo del origen compartido de un *ayllu*. Sin embargo, no debe pensarse en la piedra como un simple recordatorio monumental, sino como un ancestro dialógico que podía consumir hojas de coca y dar oráculos auspiciosos a sus descendientes, interactuando con ellos. La transformación en piedra no anulaba la vida del ser humano que fue, sino que la contenía. Lo lítico, entonces, no solo preservaba datos o palabras, sino que tenía la capacidad archivar una conciencia; no se trataba de una vida por completo paralizada, sino de un actor social que vinculaba el pasado, el presente y el futuro, ya que el culto debía mantenerse por “siempre”.

Algo semejante se cuenta en el capítulo 6 del *Manuscrito*, que relata sobre una mujer llamada Chuquisuso, la cual lloraba y se lamentaba por la falta de agua que sufría su pueblo; viéndola en este dolor, Pariacaca la ayudó, canalizando el agua de una laguna cercana, y agrandó una acequia que llegó hasta su chacra. El *Manuscrito* afirma que varios animales ayudaron a Pariacaca en esa ocasión: “45. /Sabemos que,/ para realizar esto, los pumas, los *otorongos* y los demás discutieron entre ellos quién iba a ser el primero en trazar el curso de la acequia. 46. /Se dice que/ todos querían asumir esta carga” (Taylor, 1987, p. 131). El texto quechua presenta una curiosidad gramatical: la primera oración fue narrada con el evidencial atestigüativo *-mi* (“*kayta ña allichaypaqmi kay pumakuna oturungopas ima haykapas pim ñawpaq siqisun ñispa kamachinakurqan*”), como si quien relató esos sucesos tuviera una gran certeza de que esto fue así; la segunda, en cambio, utiliza el reportativo *-si* (“*chaysi hukpas hukpas ñuqaraq ñuqaraq ñispa ñirqanku*”), que suele traducirse como “dicen que”, y es el modo más común en que se realizan las narraciones ancestrales. ¿Por qué el narrador contó sobre la asamblea de los animales como si hubiera estado presente? Es posible que haya sido un mero error en la conjugación; sin embargo, al leer el resto del relato, también se puede proponer otra hipótesis: la narración cuenta a continuación que fue el zorro quien ganó la discusión, pero cuando andaba en un lugar elevado, una perdiz lo asustó y resbaló; según el *Manuscrito*, las huellas que produjo esa caída en la pendiente aún son visibles. El enunciado quechua dice: “*kay atuqpa urmamusqanmi kananknmapas sutilla rikurin*”; es decir, el escritor tenía una certeza indubitable (*-mi*) acerca de la caída del zorro, a pesar de que sucedió hace mucho tiempo, no por haber sido testigo de ella, sino por la evidente (*sutilla*)⁴ manifestación de estas huellas que cualquiera podía ver. El narrador no atestigüó los hechos del relato, pero sí las grafías dejadas en el espacio por esos sucesos. Entonces, las características del propio paisaje en el que habría tenido lugar la caída del zorro en tiempos antiguos,

4 González [1608] traduce “sutti sutilla” como “públicamente manifiestamente” y también como “clara cosa y manifiesta”.

certificaron a tal punto el relato, que el narrador lo relató con total certeza, casi como si lo hubiera presenciado. Este hecho parece ser una nueva evidencia de la relación íntima entre paisaje lítico, narrativa y memoria.

Luego de la caída del zorro, por la cual no pudo continuar con el proyecto de irrigación, fue una gran serpiente *amaru* la que acabó con la construcción del canal. El *Manuscrito* afirma que el agua se desplazaba por el camino abierto en piedra por la caída del zorro. Una vez realizada la obra hidráulica, Pariacaca le pidió a la mujer que durmieran juntos (*puñuson*), es decir, que tengan relaciones sexuales. Se trata, sin duda, de una metáfora erótica, propia de las reflexiones cosmogónicas andinas, sobre la cópula entre el agua y la Tierra que produce la fertilidad agraria. Luego, se lee que en la bocatoma de la acequia de nombre Coccochalla, Chuquisuso se transformó en piedra ("*rumi tukuspa chirayarqan*"). *Tukuy* es aquí el verbo transformar, y *rumi*, piedra; por su parte, el diccionario de González Holguín [1608] define "chirayani" como "estarse, o quedarse yerto sin mouer de temor, o espanto como estatua". En el caso de Chuquisuso, el aquietamiento pétreo no fue provocado por el temor, sino que ella se petrifica por voluntad propia. El *Manuscrito* afirma que la mujer "que antiguamente se quedó quieta y convertida en piedra" ("*rumi chirawasqa*"), era aún visible en la bocatoma de la acequia, en donde recibía el homenaje de algunas familias de la nación cupara, quienes la consideraban su pariente. La narrativa lítica servía para establecer vínculos de parentesco con el territorio; la piedra no era solo un ser animado, sino también un consanguíneo que, por haber sido amada por el waka, consiguió que este proveyera agua para regar las chacras de su comunidad. De esta manera, las redes de sociabilidad se expandían al propio territorio, y trazaban una cartografía afectiva. Asimismo, permitían establecer un circuito ritual, ya que la piedra Chuquisuso tenía una especial importancia durante las celebraciones de la limpieza de acequias. Y, también, marcaba un hito de propiedad (en el sentido de una relación privilegiada entre una nación y un territorio específico), ya que resulta inconcebible, desde la perspectiva amerindia, "que un ayllu tuviera a su cargo el cuidado y la adoración de un huaca que es fuente de agua si no fuera suya" (Sherbondy, 1986, p. 41). Ya que Pariacaca había construido la acequia por amor a la mujer, sus parientes tenían el derecho legítimo de usar el canal y de trabajar las huertas inseminadas por sus aguas. La piedra no era un mero signo que representaba una historia; ella misma era Chuquisuso, convertida en piedra, pero todavía consciente y dialogante. Era un signo vivo de sí misma, un testigo de los hechos del pasado que seguía narrando, con su propio cuerpo, la intervención de Pariacaca en la construcción de la acequia. En la semántica de la piedra no se presenta una distancia metafísica entre significante y significado, sino que ella era presencia testamentaria y semiótica de lo que ocurrió en el tiempo narrativo.

3. Conclusiones:

Como se ha visto, ambos textos virreinales guardan profusa información que asegura que el enlace de las piedras con ciertos relatos ancestrales fueron mecanismo para la configuración de la memoria indígena. Las narrativas pétreas surgieron desde el territorio, de la observación de ciertas piedras o despeñaderos con características particulares, cuyas formaciones fueron entendidas como el resultado de sucesos que tuvieron lugar en el territorio y podían ser "leídas" por quienes conocían los relatos. "Rocas, tanto talladas como naturales, manantiales, cuevas, fuentes y elementos arquitectónicos fueron transformados por los Inkas en wakas, o lugares sagrados, que sirven como puntos de referencia para la memoria socialmente compartida" (Makowski, 2021, p. 160). Las inscripciones en el territorio que trazaban el circuito de lo sagrado, fue una costumbre anterior a los incas, pero es posible que, con la hegemonía cusqueña, alcanzaran nuevos niveles de expansión⁵.

Durante ciertos rituales, las rocas podían volver a hablar con los oficiantes; y su conciencia anímica se presentaba en visiones con su antigua figura humana. El *ñawpaq pacha*, entonces, no era un orbe cancelado por la sucesión irremediable del tiempo; si bien las narraciones ancestrales contaban el paso desde ese mundo anterior hasta el presente (*ñawpaqpachamanta kunan kaypachakama*), al mismo tiempo la distancia ontológica podía ser revertida mediante prácticas rituales. Por eso, la ritualidad es una forma de memoria: no solo porque los oficiantes repiten los pasos enseñados por los ancestros, sino, principalmente, porque posibilitaba ejercicios trascendentes de la percepción que permiten volver a escuchar las voces de las piedras, visionarlas con su antigua apariencia humana, y ligarse a una semiótica cósmica de la que participan todos los seres vivos. Gracias a los aspectos visionarios de la ritualidad, el archivo lítico era interactivo: vinculaba los espacios, los tiempos y los seres. La configuración ritual de la memoria se realizó a partir del entretendido entre narraciones, sensibilidad poética y afectividad. La cosmogonía amerindia reflexiona sobre "una idea del pasado como una realidad paralela, en la que uno podía entrar por medio de los rituales, recuperando el conocimiento poderoso e influyendo así en el futuro" (Salomon, 1999, p. 20). Por lo tanto, no es el pasado cancelado de la historiografía (basado en un archivo escritural), sino un pasado siempre dispuesto a

⁵ Si bien los indicios de una semiótica pétreo pueden rastrearse desde tiempos anteriores —por ejemplo, en los relieves de Chavín de Huántar o en los monolitos de Pukara—, el presente estudio se limita a los registros virreinales, con el fin de observar cómo la memoria lítica se resignifica dentro del archivo virreinal.

actualizarse en el presente y proyectarse hacia el futuro. Las lecciones primordiales, de carácter ético y cosmogónico, implícitas en las narrativas ancestrales, permitían a las naciones amerindias guiarse hacia lo venidero sin perder el recuerdo de su procedencia, sin olvidar aquello que permitía relacionarse con los *waka* de una manera que se consideraba legítima, propia de la humanidad, y que garantizaba el buen convivir.

Nuestros recuerdos, entonces, no solo están inscritos en nuestra lengua, en las anécdotas que nos contamos al interior de una determinada comunidad de hablantes y en las historias de abuelos; también lo están en los olores del territorio, en los caminos que nuestro cuerpo ha recorrido, en los sonidos de las aves y en los espacios rituales de nuestros predecesores. Lengua, territorio, ritualidad y cuerpo son partes indesligables de un archivo cordial y vital. Estos métodos de preservación de la memoria ancestral parecen haber funcionado con eficiencia dentro de la organización de las naciones andinas; su quiebre, entonces, no se debió a una falla intrínseca al sistema, sino a la violencia de la Conquista y de la implantación de un régimen político, religioso y mnemotécnico diverso, con cierta incapacidad para convivir con otras maneras de generación de archivo. Garcilaso cuenta, por ejemplo, que “los españoles, como envidiosos”, derribaron parte de Sacsayhuamán “para edificar las casas particulares que hoy tienen en la ciudad del Cusco [...] De esta manera echaron por tierra aquella gran majestad” (1976b, p. 148). Este acto vandálico, digamos, cortó parte de la memoria; y la implantación del cristianismo causó hondos estragos. Sin embargo, la base ontológica del archivo lítico no fue del todo extirpada por la violencia virreinal; las naciones amerindias aún dialogan con las piedras y montañas de sus territorios, preservando así la memoria ritual que establece una necesaria relación respetuosa y agradecida con estos seres vivos, conscientes, portadores de agencia semiótica y de fuerza animadora. La persistencia de estos modos de inscripción mineral en las culturas andinas —desde los templos de Chavín hasta los geoglifos y ceques del Cusco— sugiere que el archivo lítico constituye una tradición de larga duración en la que el territorio mismo actúa como soporte de memoria y de diálogo entre los seres humanos y las potencias del cosmos⁶.

Bibliografía:

- Adorno, R.
(1997). Los debates sobre la naturaleza del indio en el siglo XVI. En A. Pizarro (Ed.), *Palabra, Literatura y Cultura* (pp. 173—192). V. I.
- Cieza de León, P.
(2005 [1553]). *El Señorío de los Incas*. Biblioteca Ayacucho.
- Cirlot, J.
(1997 [1958]). *Diccionario de Símbolos*. Editorial Siruela.
- Dean, C.
(2021). Hombres que serían rocas: el Inka wanka. En T. Bray (Ed.), *La Arqueología de las Wakas. Exploraciones de lo Sagrado en los Andes Precolombinos* (pp. 253—281). Ediciones El Lector.
- Derrida, J.
(1986 [1967]). *De la Gramatología*. Siglo XXI Editores.
- Duranti, A.
(1997). *Linguistic Anthropology*. Cambridge Textbooks in Linguistic. Cambridge University Press.
- Dussel, E.
(2001). Eurocentrismo y modernidad (introducción a las lecturas de Frankfurt). W. Mignolo (Ed.), *Capitalismo y Geopolítica del Conocimiento. El Eurocentrismo y la Filosofía de Liberación en el Debate Intelectual Contemporáneo* (pp. 57—70).
- Galdames, L.
(2020). El paisaje petrificado. Deidades, personajes y etnocategorías andinas. *Interciencia*, 45, 10, 480—487.
- Garcilaso de la Vega, I.
(1976a). *Comentarios Reales de los Incas* (tomo I). Aurelio Miró Quesada (Ed.). Biblioteca Ayacucho.
- Garcilaso de la Vega, I.
(1976b). *Comentarios Reales de los Incas* (tomo II). Aurelio Miró Quesada (Ed.). Biblioteca Ayacucho.

⁶ Esta relación animada con la materia mineral, común a numerosas civilizaciones americanas, abre la posibilidad de extender la reflexión sobre el archivo lítico más allá del ámbito andino, hacia otras regiones donde las piedras también fueron entendidas como portadoras de memoria, palabra y fuerza vital.

- Guaman Poma, Felipe.
(1993). *Nueva Corónica y buen gobierno I*. Fondo de Cultura Económica, México.
- González Holguín, D.
(1952 [1608]). *Vocabulario de la lengua General de todo el Perú Llamada lengua qquichua o del inca*. UNMSM.
- Kosiba, S.
(2021). De sangre y tierra: tumbas, wakas y la naturalización de lo social. Diferencia en el imperio Inka. T. Bray (Ed.). *La Arqueología de las Wakas. Exploraciones de lo Sagrado en los Andes Precolombinos* (pp. 203-252). Ediciones El Lector.
- Lafuente, S.
(2011). La lengua quechua, referente insustituible de la vida y obra de José María Arguedas. *Anuario de Lingüística Hispánica*, XXVII, 7, 145—167.
- León-Llerena, Laura.
(2020). Y dice que adora piedras: Guaman Poma de Ayala y la construcción discursiva de la materialidad de las idolatrías indígenas. *Letras*, V. 91, N. 131, 233-252.
- Makowski, K.
(2021). Pachacamac: ¿una vieja Waka o un santuario Inka? Transformación imperial del paisaje sagrado en el valle de Ychsma (Lurín). T. Bray (Ed.), *La Arqueología de las Wakas. Exploraciones de lo Sagrado en los Andes Precolombinos* (pp. 159—201). Ediciones El Lector.
- Ong, W.
(1996 [1982]). *Oralidad y Escritura. Tecnologías de la Palabra*. Fondo de Cultura Económica.
- Rubina, C.
(1992). La petrificación en el Manuscrito de Huarochirí. *Mester*, 21, 2, pp. 71—82.
- Salomon, F.
(1999). Testimonios: La creación y lectura de fuentes históricas nativa de América del Sur. F. Salomon y S. Schwartz (Eds.). *La Historia de Cambridge de los Pueblos Indígenas de las Américas* (pp. 19—95). Cambridge University Press.
- Sherbondy, J.
(1986). Los ceques: código de canales en el Cusco Incaico. *Allpanchis*, 27, 39—74.
- Taylor, G. [Trad.].
(1987). *Ritos y Tradiciones de Huarochirí. Manuscrito quechua de Comienzos del siglo XVII. Versión Paleográfica, Interpretación Fonológica y Traducción al Castellano*. Instituto Francés de Estudios Andinos e Instituto de Estudios Peruanos.
- Van de Guchte, M.
(1984). El ciclo mítico de la Piedra Cansada. *Revista Andina*, 2, 539—556.