



# CTSCAFE PARA CIUDADANOS.....

<http://www.ctscafe.pe>

ISSN 2521-8093



Volumen III- N° 9 Noviembre 2019

<http://www.ctscafe.pe>

Lima - Perú

## Tras la búsqueda del personaje “D” de la elite Moche



Mg. Roland J. Alvarez Chávez  
Universidad Nacional Mayor de San Marcos  
Correo Electrónico: rolandalvarez2017@gmail.com

116

**Resumen:** El personaje D de la famosa escena de sacrificio Moche constituye a la fecha un enigma. Actualmente hay tres posibles candidatos, aunque uno descartada, la Señora de Cao, y justamente por su sexo femenino. En ese sentido, el presente artículo constituye principalmente una aventura de indagaciones que van desde las crónicas hasta la teoría de género, pasando por la iconografía, con la finalidad de demostrar a partir de datos iconográficos, materiales e históricos el rastro que pudiera haber para encontrar la posible identidad del personaje D. Este rastreo intenta la posibilidad de relación entre este personaje y su potencial sucesor en la cultura Inca del Chuqui Chinchay. En dicha tarea, nos proponemos lanzar astutamente las diferentes pistas y evidencias que demostrarían dicha relación, lo que nos hablaría de la existencia en las sociedades pre-hispánicas del Perú de sujetos duales, que al parecer tuvieron un tratamiento corpóreo que va entre variaciones de masculino a femenino y viceversa, y enmarcado dentro de prácticas y ceremonias rituales y religiosas.

**Palabras claves:** Socioarqueología/ Iconografía/ Crónica/ Historia/ Género.

**Summary:** The character D of the famous Moche sacrifice scene is an enigma to date. There are currently three possible candidates, although a discarded one, the Lady of Cao, and precisely because of her feminine sex. In this sense, the present article constitutes mainly an adventure of inquiries that go from the chronicles to the theory of gender, through the iconography, with the purpose of demonstrating, from iconographic, material and historical data, the trace that could be found. the possible identity of the character D. This tracking attempts the possibility of a relationship between this character and his potential successor in the Inca culture of Chuqui Chinchay. In this task, we propose to cunningly launch the different clues and evidence that would demonstrate this relationship, which would tell us about the existence in the pre-Hispanic societies of Peru of dual subjects, who apparently had a corporeal treatment that goes between variations of masculine to feminine and vice versa, and framed within ritual and religious practices and ceremonies.

**Keywords:** Socioarchaeology / Iconography / Chronicle / History / Gender.

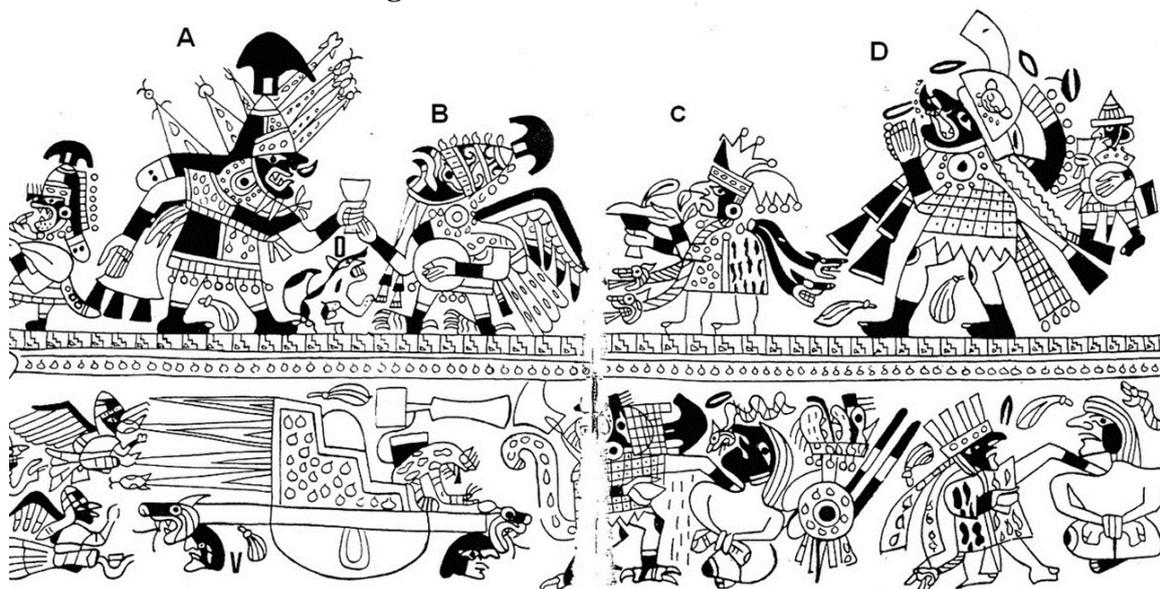
**Résumé :** Le personnage D de la célèbre scène de sacrifice Moche constitue une énigme jusqu' à nos jours. Il y a actuellement trois candidats possibles, bien qu'un autre ait été écarté : la Dame de Cao à cause de son sexe féminin. En ce sens, le présent article constitue principalement une aventure de recherche en lisant des chroniques et la théorie du genre, et aussi, en passant par l'iconographie, dans le but de démontrer, à partir de données iconographiques, matérielles et historiques, la trace qui pourrait nous montrer l'identité possible du personnage D. Ce repérage tente de créer une relation entre ce personnage et son successeur potentiel dans le mythe de Chuqui Chinchay. Dans ce travail, nous proposons de lancer astucieusement les différents indices et preuves qui démontreraient cette relation, qui nous indiqueraient l'existence dans les sociétés préhispaniques du Pérou de sujets duels, qui avaient apparemment un traitement corporel qui vont entre les variations du masculin au féminin et vice versa, et qui est encadré dans les pratiques et les cérémonies rituelles et religieuses.

**Mots-clés:** Socioarchéologie / Iconographie / Chronique / Histoire / Genre

Desde el primer texto de etno arqueología que revisé hace cinco años atrás (Hernando, 1995), a proponer actualmente y de manera avezada la posibilidad de estudios de socio arqueología hay un gran trecho de lecturas, análisis y sobre todo de intuiciones, y claro de esperanza, por introducir la sociología en el estudio de las sociedades pasadas. Parto de la premisa central en que si hay estructuras simbólicas, estructuras narrativas y producción cultural, entonces hay posibilidad de un análisis y entrada sociológica desde el sentido social que vaya más allá de la mera especulación.

La limitación que deseo mencionar en el presente artículo, aparte de quizás ser una idea descabellada, pero es como se construye y se avanza en ciencia, es no haber podido revisar aún todas las fuentes directas, sino las notas/pasajes han sido obtenidas de manera secundaria, principalmente a partir de los valiosos trabajos de Brechetti y Beauclair, de los cuales tomo varias citas prestadas.

Revisando textos de iconografía Moche, encontré un texto interesante sobre la posible identidad del personaje D de la élite Moche que se encuentra en la famosa escena del sacrificio (Alva, 2012), (Figura 1). En el texto se menciona como hipótesis tres posibles opciones: la señora de Cao, el personaje hallado en la tumba 14, y finalmente el señor de Úcupe. El autor destaca que “la discusión inicial sobre el personaje D y su relación con los personajes de la élite moche descubiertos se centran en el tema del casco o tocado de la cabeza ya que parece que es el elemento más distintivo de este personaje y que es común a los señores de élite desenterrados” (Alva, 2012, p. 172).

**Figura N°1: Escena del Sacrificio**

Fuente: Alva (2012, p. 167). Publicado en en Zhoecoen. Revista de la Universidad Señor de Sipán. Ver: <https://bit.ly/2XdkV5Y>

118

Al parecer, la identidad del personaje D resultaría de gran importancia, pues para Alva se tendría completo el set de principales personajes de lo que podría ser la élite Moche. En relación a la identidad y las tres posibilidades actuales, se descartó el de la Señora de Cao, debido a que se menciona que existe un gran consenso en que el personaje D es un hombre y no mujer (Alva, *Ibíd.*), a pesar de la similitud en el tocado. Por tanto, al parecer la definición estaría entre los dos otros posibles descubrimientos. Sin embargo, el factor tiempo jugaría un factor definitorio. En ese sentido, al parecer, se espera que los cuatro personajes sean contemporáneos, es decir, hayan coexistido en un mismo periodo de tiempo. Ello, seguro con la finalidad que el sistema ritual/material confirme el soporte a nivel simbólico del mito (Hocquenghem, 1989), teniendo en cuenta que la escena está calificada como proveniente de la fase IV de Moche. Por tanto, siguiendo a Alva, la Dama de Cao queda descartada, debido a que ésta pertenece a un periodo temprano y antes del apogeo del Señor de Sipán. Y en relación al personaje 14 descubierto por Luis Chero, si bien éste reclamó la identidad del personaje D, es más antiguo que el Señor de Sipán, siendo más contemporáneo al Viejo Señor de Sipán. Finalmente, el Señor de Úcupe, descubierto por Steve Bourget, es el que al parecer pareciera tendría mayor probabilidad, a pesar que no existe ninguna confirmación o acuerdo sobre esta posible identidad.

Entrando un poco en el debate sobre la posible identidad del personaje D y partiendo que la escena del sacrificio es crucial por el sentido mítico/ritual de la sociedad Moche, quisiera proponer ciertas ideas -a modo de hipótesis- abiertas con la finalidad de generar debate en relación a la posibilidad de reconstruir el sentido del tratamiento corpóreo de hombres y mujeres en el pasado dentro de un marco ritualista y sociocultural.

Una primera idea que deslizo es la referente a que debemos mantener ciertas reservas en la utilización de la categoría -y el sistema que despliega- sexo/género (Rubin, 1996) para tratar de entender el género o la sexualidad en sociedades peruanas pre-hispánicas,

pues no existe la seguridad que por ejemplo en la sociedad Moche existía un sentido de género basado en las diferencias sexuales que oprimía necesariamente a las mujeres. Del mismo modo, se debe partir que es probable que no existan definiciones y sentidos referentes a la sexualidad, sus prácticas, y al género como se ha entendido a partir de la sociedad moderna o pre-moderna, principalmente las que han tenido escritura como evidencia material clave. En nuestro caso, las evidencias materiales, entre otros referentes deben ayudar para indagar acerca de esas concepciones o tratamientos del género, más como ciertos ‘marcadores’ que como categorías definitivas.

Si el binomio sexo/género nace de la interpretación de una sociedad moderna y occidental, estableciendo una ideología de dominación, es importante reconocer la necesidad de una categoría más acorde con la realidad andina pre-hispánica. Y ello, es la principal conclusión que rescato de Horswell (2010), en relación a la necesidad de una hermenéutica pluritópica andina, que permita interpretar las prácticas, los sujetos y sus sentidos en relación al sexo y si es que posible encontrar un sentido en relación al género.

Esta nueva hermenéutica, considero, debe fomentar la construcción de argumentos basados en la evidencia material, fuentes etnohistóricas, propuesta que rescato de Kauffman-Doig (2015), y también agregaría las fuentes etnográficas actuales, con la finalidad de encontrar el potencial rastro de permanencias en las prácticas. Además, la necesidad de un acercamiento e interpretación multidisciplinaria, pues la tarea requiere de una mirada desde la arqueología, la historia, la antropología y la sociología.

Relacionado a esto, propongo como segunda idea, que la interpretación de la sexualidad y de algún sentido de identidad genérica en el pasado, debe partir del sentido dual y no de categorías antagónicas como ocurrió en el mundo occidental. En ese sentido quisiera importar la interpretación realizada por Sylvia Marcos (2011) quien menciona “que en lugar de atender las preconcepciones occidentales sobre el género (...) partamos de la noción de que en Mesoamérica esas atribuciones estaban determinadas por la fluidez y el movimiento continuo de la dualidad; por tanto, es necesario advertir que su influencia oscilaba en cada cuerpo sexuado de acuerdo a las acciones que los individuos emprendían en momentos y en espacios específicos” (citado en Gonzales, 2014, p. 286-287), pues en sus propias palabras, “Todo tiene identidad de género móvil y en desplazamiento constante. Por tanto, la feminidad tiende a transitar a la masculinidad y viceversa” (Marcos, 2011, p. 53, citado en Gonzales, 2014, p. 287). Asimismo, Désy (1980) sobre Aridoamérica refiere, “sus concepciones sobre el cuerpo humano, la identificación con lo femenino o con lo masculino no estaba determinada por el sexo biológico de los sujetos, sino por su orientación sexual” (citado en Gonzales, 2014, p. 284). Entonces, se entiende que existía un sistema dual, en donde los sujetos podían transitar de un espacio a otro, sin que entienda que existía un sistema fijo de cuerpos sexuados, y que además esa transición dependía del espacio y el tiempo, en otras palabras de las funciones, rituales, ceremonias en las que se encontraban involucrados, pues éstas sí tenían y cumplían un sentido específico.

Asumiendo esta interpretación, podría mencionar entonces que el tratamiento del cuerpo sexuado implicaba un tratamiento dependiendo de la función ritual de éste. Por tanto, deslizo la pregunta osada, ¿realmente existió un tratamiento diferenciado a los cuerpos sexuados, o solamente este tratamiento respondía por el cargo o posición ritual de cada

personaje, independiente de su sexo? Sostengo esta pregunta en parte, pues al mismo tiempo el argumento de la dualidad corporeizada y la fluidez también ayuda al momento de analizar ciertas representaciones. O en todo caso, ¿es la combinación de ambos?

Por ejemplo, propongo dos casos en los que ambos argumentos pueden ayudar independiente uno del otro o en combinación. La Dama de Cao, se la presenta por ser una mujer de rango por los diferentes marcadores que se asocian a la idea y ejercicio de poder: los tatuajes en la piel de manos y pies, un tocado dorado, nariguera, orejeras, báculos, telas con placas metálicas, un ajuar que guarda similitud al encontrado en la tumba del Señor de Sipán o el guerrero u otras figuras masculinas. Entonces, es posible pensar en este personaje de Cao como una mujer masculinizada, es decir, no una mujer, sino una mujer que por su rango y función social, política y ritual debía recibir un tratamiento diferenciado, que ha transitado más al masculino. O es que dicho tratamiento corpóreo era dado a todo sujeto que detentaba poder y función ritual específica, y que la academia más bien ha sobrepuesto este tratamiento a todo cuerpo masculino por su mayor número de hallazgos materiales. Pudiera ser cierto último, sin embargo existe también la evidencia de la cerámica y la iconográfica. En ambas, existe poca representación de cuerpos femeninos. Entonces, se podría inducir que no muchas mujeres ocuparon la atención de la representación y el poder, por lo que podría tratarse la Dama de Cao como un sujeto con una fluidez en su tratamiento corpóreo y *posiblemente* identitario.

Un segundo ejemplo es la famosa escena que describe Cieza de León, en donde se describe la existencia de sujetos de sexo masculino que eran leídos en femenino, por el tratamiento corpóreo, la cita es la siguiente:

120

“Verdad es que generalmente entre los serranos y yungas ha el demonio introducido este vicio debajo de especie de santidad, y es que cada templo o adoratorio principal tiene un hombre o dos o más, según es el ídolo, los cuales andan vestidos como mujeres desde el tiempo que eran niños, y hablaban como tales, y en su manera, traje y todo lo demás remedaban a las mujeres. Con éstos, casi como por vía de santidad y religión, tienen las fiestas y días principales su ayuntamiento carnal y torpe, especialmente los señores y principales” (Cieza 2000 [1962], p. 259).

En dicho pasaje considero que podrían operar los dos argumentos mencionados anteriormente. Por un lado, los hombres en dichos templos no eran hombres como se entendía y como se entiende actualmente, sino que eran sujetos con una fluidez de masculino (cuerpo sexuado) a femenino (expresión corpórea). Lo que no se podrá saber es la orientación sexual, conocer las preferencias sexuales de esos sujetos en dicho contexto o fuera de éste. Esto último caería meramente en el terreno de la especulación y muy difícil de comprender. Lo que sí queda claro es que dichos sujetos se encontraban en un marco ritual, religioso, el cual debe ser el principio para explicar la ‘transgresión’ con la que normalmente es leída e interpretada su existencia, y con la que fue interpretada y quedó registro en la crónica.

Un indicio que podría dar una pista es lo referente a casos de prácticas entre hombres por fuera del contexto ritual, pues podría sostener la premisa que estas prácticas entre hombres con diferentes sentidos de fluidez masculina/femenina eran también para el disfrute, para el gozo y para la satisfacción individual. Por ejemplo, citando el trabajo de Ludovico Bertonio en la zona sur cercana al Lago Titicaca, menciona que la “sodomía

era practicada en los templos, pero también por los pastores de manera secreta” (Horswell, 2010, p. 139). El reto en este particular es encontrar evidencia similar para la costa norte, aunque por inducción podríamos decir que estas prácticas pudieron tener un carácter potencialmente generalizado.

Si Horswell (2010) consideraba que la existencia de ‘un tercer género’ facilitaba, a nivel simbólico, la reproducción de la cosmovisión y materialidad Inca. ¿Por qué esta misma lógica no pudo operar en la sociedad Moche? O más aún, ¿por qué esta lógica supuestamente Inca no pudo haberse gestado desde otras culturas antecesoras? Y en ese contexto, la ritualidad de esos sujetos exigía cierta vestimenta, maneras, habla, que se acercaba al de las mujeres, así como el ejercicio sexual con los señores, prácticas que eran impartidas a ciertos sujetos desde pequeños. ¿Cómo eran seleccionados, qué atributos debían reflejar o que factores externos como la astrología podía influir en la elección de estos sujetos rituales? En consecuencia, en ambas situaciones, las dos argumentaciones no se excluyen, ambas (la de fluidez y la de exigibilidad ritual) explican la existencia de sujetos con presencia fluida y con prácticas también no fijas, teniendo en cuenta que son los señores que acuden a ellos.

A este punto, introduzco una tercera idea. Es la referente a una posible interpretación acerca de la identidad del personaje D de la élite Moche. Si en la escena del sacrificio ya se encuentra ubicado el Señor, el sacerdote guerrero, la sacerdotisa, ¿qué personaje podría faltar? Considerando el dualismo, la movilidad y fluidez de la sexualidad, entonces el sujeto que en realidad resta e la escena, es uno que debería encarnar esa dualidad y cuya presencia era importante para asegurar un balance y equilibrio en la cosmovisión dual. Podría ser el sujeto que es descrito en el pasaje de Cieza y que a la fecha no se ha podido demostrar su existencia material física, aunque sí su potencial representación en cerámica y quizás –afinando la vista- en la narrativa iconográfica.

Existe un detalle en el personaje que capturó mi atención y que me cuesta creer que otros académicos no lo hayan notado. Me refiero al detalle de decoración de la corona. En ella se puede vislumbrar la figura de un motivo de felino (Figura 2).

**Figura N° 2: Personaje D**



**Fuente:** Alva (2012, p. 173). Publicado en Zhoecoén. Revista de la Universidad Señor de Sipán. Ver: <https://bit.ly/2XdKv5Y>

122

Como cuarta idea paso a relacionar la imagen del personaje D con la figura del Chuqui Chinchay. Angela Brechetti hace una interesante recopilación de los diferentes motivos que aparecen en el dibujo<sup>18</sup>, en donde en la parte atmosférica<sup>19</sup> se menciona, “al lado izquierdo, bajo las nubes, hay un animal de tipo felino con cuatro ojos proyectados hacia adelante con la palabra granisso. Debajo de él una inscripción de Caua o Chuqui Chinchay” (Brechetti, 2003, p.93). La autora hace una recopilación de pasajes en distintas crónicas del S. XVI y XVII y referencias de quechua hablantes que hagan referencia al Coricancha y a este motivo o figura del Chuqui Chinchay, así como de los otros motivos del dibujo. En dicha recopilación rescato la que se refiere a la investigación de Mishkin que hace mención al Ccoa, un gato que junto con otros animales como cóndores, vicuñas, llamas son espíritus que habitan en grandes palacios de los Apus que viven en los picos de las montañas. Lo que él refiere de este espíritu, que es el más activo,

“este espíritu malo es el promotor de los hechiceros, seleccionando los que le sirven, y proveyéndolos con el poder de la hechicería. Se dice que los

<sup>18</sup> El texto de Brechetti analiza el texto de Santa Cruz Pachacuti Yamqui y del dibujo cosmogónico que habría estado en la pared principal del alter mayor del Coricancha antes de la llegada de los españoles, y “es la única representación plástica de la ubicación de los principales recintos de los dioses del imperio incaico, mostrando las interrelaciones entre todos los elementos que configuran las ideas del universo en el mundo andino” (Brechetti, 2003, p. 82).

<sup>19</sup> Además, la autora, hace una división de dos principios de orden: de inventario y de composición. En el primero estarían los elementos que formaban parte del mundo de los incas: sol, luna, estrellas, animal, seres humanos, etc. En el segundo, se hace una diferenciación de tres principios de orden: el espacial, que está dividido en tres estratos: (a) estelar-atmosférico, (b) terrenal, y (c) sub terrenal, y consecuentemente el orden temporal (día-noche; mañana-tarde) y sistémico (tres partes verticales; parejas simétricas) (Brechetti, 2003, p. 85).

hombres son divididos en dos clases: los que sirven al Ccoa y los que le combaten. Los primeros son ricos; sus campos jamás están estropeados por helada y granizo; los últimos son pobres, sus campos producen muy poco, y los miembros de las familias están muchas veces enfermos” (Mishkin, 1946, p. 463, citado en Brechetti, 2003, p. 93-94).

Santa Cruz Pachacuti, introduce la figura del Chuqui Chinchay en un contexto muy particular y que podría marcar la secuencia o transición de tiempos/hitos importantes dentro de la élite Inca. El Chuqui Chinchay es traído el Cusco por motivo del nacimiento de Amaro Ttopa Ynga, hijo de Pachacuti Ynga Yupangui y a la vez cercano al deseo de su padre Uiracochampa Yncan Yupangui. Parte del texto dice: “Quiere decir que en su nacimiento que todos los animales más fieros ocultos fueron echados de la comarca del Cuzco y entonces los curacas y mitmais de Carabaya trae a Chuquichinchay, animal muy pintado, de todos colores, dicen que era apo de los Otorongos, en cuya guarda da a los ermafroditas, e indios de dos naturas” (SantaCruz Pachacuti, 1968, p. 299).

Otro pasaje interesante en la sección estelar preparada por Brechetti indica “bajo la luna está ubicada una estrella con la siguiente glosa de *Choq chinchay, Apachi Orori, este es de la tarde*. Siguiendo a Tschudi (1853:255) la voz quechua *choke chinchay* es “cometa que no se esparce”” (Brechetti, 2003, p. 88)<sup>20</sup>. Siguiendo la importante recopilación de la autora, luego recogiendo las crónicas de Murúa y Cobo, menciona “Los que vivían en las montañas y lugares de arboleda, adoraban una estrella que dicen choque chinchay, que es un tigre, a cuyo cargo fingían estaban los tigres, osos y leones (1987: Libro Segundo, Cap. XXVIII; Cobo, 1956: Libro XIII, Cap. VI, citado en Brechetti, 2003, p. 93). Finalmente, se recupera del jesuita Fabianus Ayala una fábula del 1614 referido al dios Tumayricapa, héroe cultural de los pastores y cazadores de altura y que tiene la facultad de convertirse en león, el cual bajo enojo arrojaba granizo blanco por una ventana de la nariz y granizo rojo por la otra;

*“la relación entre felino y granizo, y en general entre esta figura mítica y las aguas meteóricas, se refiere en particular a la deidad andina representada desde épocas muy arcaicas como felino volador (...) En los mitos documentados en nuestros días existe la entidad del Quwa, cuya morada son las fuentes y puquios, donde se levanta como vapor, neblina nube o arco iris y produce la lluvia orinando (Polia Meconi, 1999, p. 349-350, citado en Brechetti, 2003, p. 93)<sup>21</sup>.*

Sobre este último pasaje, Espinoza menciona que en la actualidad en Chuquichinchay está vinculado al vapor dañino que emana de la tierra en los meses de febrero y agosto (Isbell 1978, citado por Espinoza, 2018) o con Santiago apóstol (Barnes 1984, citado en Espinoza, 2018).

El pasaje último resulta de gran interés, y vamos por partes. Retomando el pasaje de Santa Cruz Pachacuti en que el Chuqui Chinchay fue convocado por el nacimiento del hijo del Inca, y entendiendo que éste también representa una estrella, ¿fue acaso que

<sup>20</sup> Cursivas originales.

<sup>21</sup> Cursivas originales.

este hijo nació bajo la emergencia de esta estrella? O, como lo menciona Mishkin y su referencia al Ccoa, debido a que es el espíritu más activo, aunque malo se relaciona con la riqueza y el poder de la hechicería, es convocado como símbolo de premonición de bienestar para el hijo del Inca, por su poder, ya que Santa Cruz menciona ‘los animales más fieros fueron echados’, es decir, el más poderoso se podría entender era el Chuqui Chinchay, ¿será que su poder radicó en la dualidad de energías masculina y femenina?

Un segundo punto de interés es la mención que nace Tschudi como ‘cometa que no se esparce’ para referirse a esta en particular, la de Chuqui Chinchay. ¿Qué podría significar esto? Una estrella que no se reproduce, que no tiene una función específicamente y/o restringidamente a la reproducción, por tanto, puede ser un indicio que la cosmovisión andina no solo estaba orientada a la fertilidad, sino que como lo menciona Horswell (2010) la existencia de estos sujetos ‘de dos espíritus’ o que representaban corpóreamente la complementaria dualidad masculina/femenina cumplían un rol específico dentro de dicha cosmovisión y que aseguraban la reproducción cultural andina a través de su participación en rituales, su símbolo dentro la premonición en la cosmología andina.

Un tercer punto que rescato es el referido a la fábula rescatada por Meconi, la cual hace mención a la figura del felino volador que haría mención al Chuqui Chinchay, y que provendría de épocas muy arcaicas, es decir, su origen no es exclusivamente Inca, y que podría guardar relación con culturas previas, y que luego por ese motivo ha transitado por diferentes culturas hasta ser asumida por la Inca. La idea de este artículo es justamente lanzar la posibilidad que el personaje D de la escena Moche del sacrificio tendría relación con el Chuqui Chinchay. Ello debido a los argumentos expuestos, y además porque analizando los personajes de la escena y teniendo la evidencia de las crónicas, y sobretodo entendiendo que la existencia de estos sujetos duales en rituales era no enmarcado exclusivamente en una zona geográfica, se puede decir que el gran ausente de la escena es el sujeto dual.

Considero –como quinta idea- que aún es necesaria mayor evidencia que ayude a apoyar esta hipótesis, que brinde indicios de cómo la figura de este sujeto ritual dual aseguraba la reproducción de la cultura andina, cómo se insertaba y bajo qué sentido dentro de la cosmovisión andina, que además se encontraba en diferentes territorios, aunque Cieza menciona principalmente la zona yunga y serranía (Cieza 2000 [1962], p. 259), es decir costa y sierra. Otro rastro que es importante resaltar es la relación que identifica Mishkin entre el Chuqui Chinchay y la hechicería. En ese sentido queda pendiente la revisión del texto propio y analizar las fuentes o referencias sobre las cuales el autor establece dicha relación. Sin embargo, podría asumir que dicha relación podría tener asidero teniendo en cuenta las referencias e interpretaciones del dibujo en el texto de Santa Cruz Pachacuti referido al Chuqui Chinchay, esto es, su relación con una estrella o cometa, un felino al parecer con poderes relacionado al granizo que contenía la dualidad fundante y que podría tener origen arcaico, lo que lo hizo merecedor de participación en el nacimiento del hijo del Inca. Además en la colonia se produjo dos procesos de transculturización, la sodomía por un lado (Horswell, 2010) y la hechicería (Brosseder, 2018), las cuales se interseccionaron a partir de la promulgación por parte de los reyes católicos en 1497 de “Pragmática”, en la cual le confirieron a la sodomía el atributo de herejía. Molina identifica esta relación entre la sodomía y la hechicería, en donde “en la medida que tanto el brujo como el sodomita buscaban alterar los planes

divinos” (Molina, 2010b, p.549). Por tanto, no es descabellado pensar en que la figura del Ccoa o Chuqui Chinchay sea ese ser dual que se trastoca luego en sodomita y hechicero.

Existe también la tarea de leer de manera crítica las crónicas, pues sabemos que éstas fueron escritas por españoles con rígidas estructuras religiosas, sociales y políticas, y que definitivamente han podido orientar la narración de los hechos que les tocó presenciar o conocer de segunda mano<sup>22</sup>. Por ejemplo, el propio texto de Santa Cruz Pachacuti genera mucha controversia, pues por un lado se le reconoce como un texto fidedigno de la cultura andina, mientras que por otro sería el reflejo del proceso de transculturación de él mismo, en donde se abordan dos aspectos centrales: la manipulación evangélica del quechua y la bibliificación (Beauclair, 2016, p. 146). En ese sentido, vuelvo a recalcar la función del estudio bajo un enfoque multidisciplinario que pueda recuperar y agregar otras perspectivas en el análisis de los textos de las crónicas o las narrativas iconográficas o materiales, con la finalidad de encontrar esas pistas a veces no tan claras en los textos, pero que en comparación con otras evidencias se tornan más claras para la interpretación más allá de la descripción o la mera imaginación, claro la imaginación con evidencia.

Quisiera además mencionar en relación a las pistas que pudieran tener relación entre al Chuqui Chinchay y un antepasado arcaico, específicamente en Moche, es lo referente a los fabulosos hallazgos de San José de Moro. En el trabajo de Castillo (2005) en relación a las tumbas de dos Sacerdotisas del periodo Moche Tardío (750-800 D.C.), la primera de mayor riqueza en su ajuar funerario que la segunda, en la cual se hallaron en la tumba de aquélla:

“adornos de un complejo tocado ceremonial usado únicamente por la Sacerdotisa. Cerca de su mano derecha se halló una copa de cobre con pedestal cónico, muy semejante a las copas que aparecen en las representaciones de la Ceremonia del Sacrificio que contenían la sangre de los sacrificados. (...) encontramos dentro del ataúd un complejo ajuar funerario que incluía collares y brazaletes de cuentas de metal, hueso, concha y piedra, palillos y piruros de uso textil y orejeras adornadas con mosaicos de turquesa” (Castillo, 2007, p. 6)

La descripción de los símbolos como el tocado, orejeras, la copa, y collares y brazaletes guarda relación con los hallazgos en las tumbas de otros sujetos masculinos. Sin embargo, lo que se relaciona directamente con este artículo, es lo que al parecer sería una conexión con el motivo del felino. Para Castillo, “tres artefactos de cerámica resultaron absolutamente inusuales por su origen y porque reflejaban el carácter inclusivo de la ideología Mochica Tardía. Se trata de dos botellas con representaciones

<sup>22</sup> Aquí deseo traer nuevamente la mención de Mishkin referente al Chuqui Chinchay (por el motivo del gato o Ccoa), que lo caracteriza como un espíritu malo, lo que al parecer es una referencia que Mishkin recoge de narrativas andinas, y que podría responder a este proceso de aculturación fundado por la colonia bajo el proceso de extirpación de idolatrías, lo que supone ser una asociación de la ‘maldad’, por tanto ‘no cristiano’, discursiva para evitar una potencial acusación. Queda más evidente en la referencia misma que resalta la forma de ‘escrito legal’ en que fue escrito el texto de Santa Cruz Pachacuti “habría podido ser escrito en respuesta a una acusación de idolatría hecha a Pachacuti, o para evitar tal acusación, probablemente por parte de Ávila [Fernando]” (Salles-Reese 1995: 108, citado por Beauclair, 2016, p. 154). Aunque hay resaltar que este argumento también es mencionado por Brechetti, en que “se muestra él, declarándose públicamente como buen cristiano y anunciando los ritos y ceremonias de sus antepasados como oba de satanás (Brechetti, 2003, p. 81). Para la autora, sin esta introducción cristiana, el texto y el dibujo hubieran sido destruidos.

de felinos de estilo Nievería, un estilo cerámico de la costa central del Perú” (Castillo, 2007, p. 6)<sup>23</sup>.

En ese respecto, al parecer la segunda sacerdotisa, denominada la Última Sacerdotisa de la tumba M-U1525 se encuentra un hallazgo inusual pero significativo para esta investigación, se dice:

“Esta vasija parece corresponder con estilos del Horizonte Medio para la costa central. Los colores de la vasija y el tratamiento de superficie se asemejan al estilo Nievería, la forma de la vasija también es sureña, algunos detalles como las “S” son típicos del estilo Mochica. Los felinos sin embargo a juzgar por el diseño tienen un parecido a aquel hallado en la tumba M-U41, la tumba de la “Primera Sacerdotisa”, sobre una botella de asa puente. La variante de las alas sin embargo no tiene paralelos aún” (Mauricio y Castro, 2007, p. 80).

**Figura N°3:** Botella encontrada en tumba de última Sacerdotisa



**Fuente:** Mauricio y Castro, (2007, p. 104).

<sup>23</sup> Cabe resaltar que el estilo Nievería es parte de un conjunto de estilos desarrollados en Lima, entre los vales de los ríos Chillón, Rímac y Lurín. Nievería tendría su principal centro en los actuales distritos de San Juan de Lurigancho-Chosica, en donde se ubica la pirámide de Nievería. Además, de acuerdo al texto de Castillo, hay que notar que cronológicamente el estilo Nievería junto con Pachacamac serían contemporáneos al periodo Moche Tardío, al igual que Cajamarca (Castillo, 2012, p. 13).

Observando las imágenes, ¿no habría una relación al motivo o figura que Meconi recoge del jesuita Fabianus Ayala, referente al ‘felino volador’?, deidad que provendría de épocas arcaicas, teniendo en cuenta que la fábula de referencia es recogida en 1614 (Figura 3). Es decir, la presencia de esta botella, cuyo hallazgo desconcertó a los arqueólogos pues no se conocía paralelos a la fecha sobre ‘las variantes de las alas’ y que figurativamente podría ser la representación de un otorongo, ¿qué relación tendría en un contexto funerario de una mujer Sacerdotisa? Podríamos lanzar la hipótesis que como ocurrió en Mesoamérica y Aridoamérica, los sentidos de la construcción y la practicidad corpórea eran fluidos, pudiéndose encontrar una serie de variantes de identidades rituales que transitan los cuerpos masculino y femenino (Gonzales, 2014). Pues, entonces podríamos mencionar que la deidad del Chuqui Chinchay podría estar corporeizada para los ritos y ceremonias tanto por hombres y mujeres, lo que podría demostrar que dicha corporeización ritual posiblemente no estaba sujeta a un cuerpo sexual determinado.

Esto último también podría tener mayor evidencia cuando Castillo (2007, p. 9) refiere a la caracterización de las sacerdotisas que pertenecen al Periodo Transicional (959 D.C.), dentro de las cuales se destaca la Tumba de las Chamanas (identificada como la Tumba M-u1221 y en el que se hallaron dos chamanas, cada una con su acompañante mujer)<sup>24</sup>, y en donde a través de un estudio más profundo se evidencia que:

“Del mismo modo se documentó singulares artefactos tales como platos de estilo Cajamarca, cántaros funerarios, collares de cuentas, artefactos de metal, un mortero y una mano de piedra, piruros, objetos en miniatura, amuletos, minerales, entre otros. La mayoría de estos elementos, incluidos los cráneos humanos, parecen haber sido usados en ritos de curanderismo, es decir, formaban parte de lo que se conoce como una mesa chamánica. Aún hoy en día estudios etnográficos reportan que este tipo de objetos son usados por curanderos o brujos contemporáneos. A partir de la directa asociación de estos elementos con los individuos principales de esta tumba, inferimos que se trata de personas que durante su vida debieron haber desempeñado el rol de chamanes” (Rengifo, 2004, p. 112)

Entonces, considerando esta documentación es posible entrever que las prácticas de hechicerías no estuvieron reservados para uno u otro cuerpo sexuado, sino que ésta constituía una identidad ritualista/ceremonial mítica, y que en aspecto ritual podría haber sido performado por uno u otro sujeto. Además un dato que resalta Castillo y cobra importancia es el referido que la función ritualista de las mujeres no se extinguió ante la caída de Moche, sino que éste continuó durante el Periodo Transicional (850-1000 D.C.), y que más bien “el hecho de que la tradición de enterrar a estas poderosas mujeres con gran ceremonia y complejidad no se restrinja a la tradición Mochica y que sobreviva a un cambio cultural radical parece indicar que la posición de las mujeres

<sup>24</sup> Se menciona además, que “tumba de fosa que contenía los cuerpos de por lo menos 7 individuos: un hombre adulto, 5 mujeres y dos niños; también se registró una gran cantidad de restos óseos humanos desperdigados en toda la fosa y en sus distintos niveles, entre ellos destacan 8 cráneos humanos” (Rengifo, 2004, p. 112). Sólo mencionar como detalle que mientras el texto de Castillo (2005) menciona ‘Las Chamanas’, Rengifo (2004) menciona ‘Los Chamanes’, cuando en realidad según la descripción del contexto funerario se encontraron dos cuerpos de mujeres a las que se le asumen características de chamanas, y el cuerpo de un varón, denominado por Rengifo como el Orejón.

estaba profundamente enraizado en las consideraciones de cómo se organizaba la sociedad y de cuáles eran sus funciones y las posiciones jerárquicas que le correspondían” (Castillo, 2007, p. 12)

Por tanto, si bien en la Tumba de las Chamanas no se halló botellas u otra evidencia material con motivos de felino (alado o no), es importante rescatar que estas hechiceras, chamanas o curanderas pudieron tener una relación con el Chuqui Chinchay, debido a la descripción que hace Mishkin referido al Ccoa, relacionándolo como el promotor de los hechiceros, el espíritu o divinidad más activo y malo. Finalmente, regresando al personaje D pudiera ser, o mejor dicho representar, posiblemente ese felino arcaico y que este no estaba probablemente sujeto a un cuerpo sexuado determinado, por tanto este sujeto bien pudiera ser materialmente un hombre como una mujer, y habiendo actualmente un acuerdo que lo refiere como hombre, es probable entonces que se trate de un sujeto dualista, estrechamente relacionado con las prácticas rituales Moche. Por tanto, restaría hacer una indagación del contexto funerario del Señor de Úcupe con la finalidad de hallar mayor evidencia material.

### Literatura Citada

**Alva, P.** (2012). En Búsqueda del Personaje D de la Elite Moche. *Zhoecoen. Revista de la Universidad Señor de Sipán*, 164-178. Recuperado de <https://bit.ly/2XdkV5Y>

128

**Brechetti, A.** (2003). “... Los pintaré como estaban puestos hasta que entró a este reyno el santo ebangeleo” Santacruz Pachacuti Yamqui, 1613. *Anales del Museo de América*, (11), 81-102.

**Beauclair, N.** (2016). La *Relación* de Santa Cruz Pachacuti Yamqui: un reflejo de la ética andina. *Lexis*, XL (1), 143-166.

**Cieza de León, P.** (2000). *La Crónica del Perú*. Madrid, España: Dastin S.L.

**Castillo, L.** (2007). Las Señoras de San José de Moro: Rituales funerarios de mujeres de élite en la costa norte del Perú. *Summa Humanitatis*, 1(1), 1-15. Recuperado de [http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/summa\\_humanitatis/article/view/2314](http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/summa_humanitatis/article/view/2314)

**Castillo, L.** (2012). *Programa Arqueológico San José de Moro. Temporada 2012. Informe de Investigaciones*. Lima, Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú.

**Espinoza, O.** (2018). Género, colonialidad y arqueología: ¿Cómo narramos el género y las sexualidades en el Tawantinsuyu? [Diapositiva de PowerPoint]. IX TAAS – Ibarra 2018: Teoría arqueológica de América del Sur. Ecuador.

- Gonzales, O.** (2014). Entre Sodomititas y Cuilomine, interpretaciones descoloniales, sobre los “indios vestidos de mujer” y la homosexualidad en los grupos nahuas del siglo XVI. En M. Millán. (Coord.) *Más allá del feminismo: Caminos para andar* (277-297) D.F., México: Red de Feminismos Descoloniales en coedición con Gizella Garciarena Hugyecz.
- Hernando, A.** (1995). La Etnoarqueología, hoy: Una vía eficaz de aproximación al pasado. *Trabajos de Prehistoria*, 52(2), 15-30.
- Hocquenghem, A.** (1989). *Iconografía Mochica*. Lima, Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Kauffmann-Doig, F.** (2015). *Magia Sexual en el Antiguo Perú. Un Análisis Acedémico*. Lima, Perú: Gheller Ediciones.
- Mauricio, A., y Castro, J.** (2007). La Última Sacerdotisa Mochica de San José de Moro. Excavaciones en el área 42. En L. Castillo y C. Rengifo (Eds.) *Programa Arqueológico San José de Moro. Temporada 2007. Informe de Investigaciones* (66-118). Lima, Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Rengifo, C.** (2004). El Área 33 y la Tumba de los Chamanes de San José de Moro. En L. Castillo y C. Rengifo (Eds.) *Programa Arqueológico San José de Moro. Temporada 2004* (110-126) Lima, Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Rubin, G.** (1996). El tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo. En M. Lamas. (Comp.) *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual* (35–98) D.F., México: PUEGUNAM.
- Santacruz Pachacuti Yamqui, J.** (1968). *Relación de Antiguedades Deste Reyno Del Peru* [1613 o 1620]. Madrid, España: Biblioteca de Autores Españoles.

**REVISTA DE INVESTIGACIÓN MULTIDISCIPLINARIA**



<http://www.ctscafe.pe>

Volumen III- N° 9 Noviembre 2019

148

*Contáctenos en nuestro correo electrónico  
[revistactscafe@gmail.com](mailto:revistactscafe@gmail.com)*

Página Web:

[www.ctscafe.pe](http://www.ctscafe.pe)

Blog:

<https://ctscafeparaciudadanos.blogspot.com/>

Facebook

<https://www.facebook.com/Revista-CTSCafe-1822923591364746/>