

## ***Tincu y pallca: lugares de encuentro en el territorio Inca***

Sergio Barraza Lescano  
Investigador  
Proyecto Qhapaq Ñan – Sede Nacional

Recorriendo la región de Quito, a inicios del siglo XVII, el sacerdote jesuita Diego de Torres Bollo fue testigo de un viejo ritual indígena que concitaría su atención. En la encrucijada de unos caminos, un indio entonaba en su lengua cánticos mientras batía un tambor ante la atenta mirada de los pobladores locales, “preguntó el padre que significava aquella ceremonia y respondiolo uno de los oyentes, que aquel indio que cantava, era el archivista del lugar, y que tenía obligación de salir a aquel puesto todos los días de fiesta a repetir cantando las tradiciones, y cosas memorables de sus antepassados” (Ovalle 1648: 325).

Iniciamos nuestra nota relatando este episodio porque en él se ven expresadas algunas de las atribuciones simbólicas que las antiguas sociedades integradas al *Tawantinsuyu* conferían a las encrucijadas de los caminos y a las confluencias de los ríos, tanto en el área septentrional del imperio como en el resto de su territorio. Nos referimos específicamente a la vinculación de dichos espacios con prácticas de culto ancestral y a su identificación como escenarios de remembranza pública. En las siguientes líneas ahondaremos un poco más en el tema y esbozaremos algunas de las implicancias que estas concepciones podrían tener en el ámbito arqueológico.

### ***Tincu y pallca en las fuentes lexicográficas coloniales:***

En los vocabularios coloniales se registran dos voces indígenas equivalentes, *tincu* y *pallca*, que harían referencia tanto a la convergencia como a la bifurcación de caminos y ríos<sup>1</sup>; todo parece indicar que el primero de estos términos tendría un origen quechua, mientras que el segundo provendría de la lengua aimara.

---

<sup>1</sup> John Earls e Irene Silverblatt han propuesto que los términos *tincu* y *pallca*, si bien se encuentran asociados al concepto de “bifurcación”, remitirían a referentes espacio-temporales distintos: “a) *Pallqa*: refiere a una “bifurcación” de una cosa en dos, sin ninguna implicación de direccionalidad. Es un concepto básicamente “estático” y temporalmente reversible; b) *Tinku* también incorpora la noción de “bifurcación” pero que sólo se aplica al sentido de “encuentro”, o sea con una implicación de unidireccionalidad y al tiempo irreversible”; asimismo, señalan que mientras la voz *pallca* designa la divergencia de caminos, *tincu* “se emplea exclusivamente para designar el encuentro entre dos ríos” (Earls y Silverblatt 1978: 311). La revisión de vocabularios coloniales y diccionarios contemporáneos, sin embargo, nos permite aseverar que ambos términos han sido y son empleados por los grupos quechua y aimara hablantes como equivalentes, diferenciándose probablemente solo en su procedencia lingüística. Como se puede apreciar en algunas de las citas aquí incluidas, la distinción establecida por ambos autores tendría su origen en un hiperanálisis que no se ajusta estrictamente a lo registrado en los materiales lexicográficos coloniales.

Así, para el aimara, el jesuita Ludovico Bertonio (1612, I: 194, 211; II: 246, 345) consigna los siguientes vocablos:

- *Pallca* “la encrucijada del camino... *Hauiri pallca*. Un brazo del río”.
- *Pallcakhtatha* “dividirse el camino”.
- *Thaqui pallca* “encrucijada del camino, o apartamiento”.

En el caso del quechua, contamos con un mayor número de fuentes que vienen a corroborar la correspondencia *tincu/pallca*, evidenciando, además, que la segunda de estas voces era ampliamente utilizada en el *Tawantinsuyu*, posiblemente como resultado de remotos préstamos lingüísticos entre quechua y aimara hablantes.

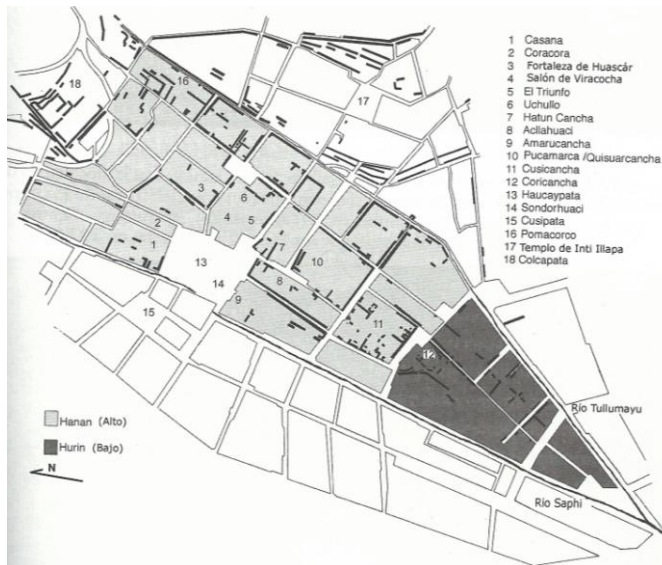
- *Pallca* “junta de dos ríos” (Santo Tomás 1560: 67v.).
- *Pallcañam/Pallcañan* “división de dos caminos”, “encruzijada” (Anónimo 1614 [1586]: 95v., 162v.).  
“división de caminos” (Torres Rubio 1619: 10).
- *Tincu* “la junta de dos cosas” (González Holguín 1608: 343).
- *Tincuc mayu/Tincukmayo* “junta de dos ríos” (Anónimo 1614 [1586]: 112; González Holguín 1608: 183, 343).  
“ayuntamiento de ríos” (Torres Rubio y Figueredo 1754 [1700]: 114).
- *Tincuc ñan/Tincukñan* “junta de dos caminos” (González Holguín 1608: 183).  
“ayuntamiento de dos caminos” (Torres Rubio y Figueredo 1754 [1700]: 114).

### **Los *tincu/pallca* como lugares de ofrenda, expiación y purificación:**

En las fuentes etnohistóricas de los siglos XVI y XVII se registran algunas noticias sobre las ofrendas que los indígenas andinos solían depositar o lanzar en las confluencias de los caminos y ríos, conceptualizándose estos últimos como una suerte de “senderos acuáticos”.

Los caminantes, por ejemplo, acostumbraban colocar una piedra en algunos puntos específicos de las encrucijadas cada vez que se desplazaban por ellas; con el correr del tiempo y el continuo tránsito, las piedras apiladas llegaban a conformar pequeños promontorios denominados *apachetas* (Ramos Gavilán 1988 [1621]: 130). A estos adoratorios ofrecían viejos calzados, plumas y coca o maíz mascados (*acullico*) para que les aliviara el cansancio y dejara pasar a salvo (Tercer Concilio Limense 1585: 1v.).

Al describir los rituales incaicos efectuados en la ciudad Cusco durante el mes de septiembre, el cronista Juan de Betanzos hace alusión a ciertos baños purificadores que precedían a la fiesta denominada Poray Upia. Esta celebración incluía la entrega de ofrendas (textiles, coca molida, cenizas de camélidos y flores)<sup>2</sup> a los ríos Saphi (Huatanay) y Tullumayu; las oblacones eran arrojadas a los cursos de agua “en la parte do se juntan los dos arroyos”, es decir, en el *tincu* denominado Pumapchupan (Betanzos 2004 [1551]: 110).



Confluencia de ríos Tullumayu y Saphi, en el sector Pumapchupan

Coricancha



<sup>2</sup> En la provincia ecuatoriana de Chimborazo, aún hoy en día, continúan efectuándose ofrendas de flores en el cruce de los caminos (Botero 1990: 66-67); estas oblacones reciben el nombre de *chagrillo* (del q. *chacruni* “mezclar”).

Prácticas rituales análogas eran efectuadas lejos del área nuclear del imperio. En la provincia ayacuchana de Vilcas, a fines del siglo XVI, un reconocido hechicero que decía venir “de parte del inga” realizaba abluciones contra las enfermedades y la muerte; una de sus pacientes precisó a los padres jesuitas que el ritualista la había hecho ir “**a una junta de dos ríos y haciéndole ciertos lavatorios le dijo que allí se le perdonaban sus peccados que eran los que le havian de dar la muerte y la hizo ofreçer cerca de cinquenta animalillos, a manera de conejos, que llaman cuyes, y otros semejantes despues le hizo ofreçer y quemar en una grande oguera un animal grande que aca llaman carneros**” (Polia 1999: 206; resaltado nuestro).

De forma similar, por el año de 1656, los indígenas del pueblo cajatambino de Otuzco solían someterse a baños de purificación en el paraje conocido como *Tinco mayo*, donde un pequeño río se “encontraba” con el río grande de Barranca (Duviols 2003: 230). Tras el baño debían llevarse a cabo ofrendas destinadas a los malquis o ancestros tutelares vinculados con el rayo (*Yaya Libiac*). No muy lejos de allí, los residentes del pueblo de Acas y sus anexos, también en la provincia de Cajatambo, antes de hacer sus sementeras y cuando comenzaba a madurar el maíz, “**se juntaban todos en el tincuimayo que son dos riachuelos uno que viene de Ocros y otro de Hacas y allí los confesaba a todos [el hechicero Alonso Chaupis Condor] y en el dicho rio les lababa las cavesas y absolvía con la pasca y harina de mais blanco y luego los hacia ayunar cinco días**” (Ibíd.: 518; resaltado nuestro).

### **Los *tincul/pallca* como escenarios de prácticas fúnebres y de culto ancestral:**

En el primer párrafo de esta nota hemos mencionado que, en ocasiones, las encrucijadas de los caminos podían convertirse en el marco propicio para recordar las “cosas memorables” de los antepasados. Por un testimonio de mediados del siglo XVII sabemos que cada *tincuc mayu* eran concebido como el “lugar de los malquis” (Ibíd.: 516), es decir, quedaba explícitamente vinculado a los ancestros fundadores de las comunidades, convirtiéndose en un espacio de interacción ceremonial entre los vivos y algunos “muertos” eminentes que, paradójicamente, gozaban de gran vitalidad como entidades tutelares. No cabe duda que la misma situación ocurría en ciertos parajes donde confluían los senderos.

De otro lado, gracias al cronista lucaneño Felipe Guaman Poma tenemos conocimiento que estos *tincuc yacu* (q. *yacu* “agua”) cumplían un importante papel durante los rituales fúnebres y oraculares que tenían lugar tras un entierro indígena<sup>3</sup>, así como en la ceremonia de “cabo de año” que marcaba el fin del período de luto:

---

<sup>3</sup> Los pobladores de la comunidad ecuatoriana de Salasaca suelen efectuar rituales comparables tras un entierro. Para liberar las pertenencias del difunto de cualquier rezago de su espíritu realizan el *ucu pichana* o “barrida interior” de la vivienda enlutada; toda la casa del individuo es limpiada con plantas medicinales y cuyes, el polvo y paja de su cama, sus viejas prendas y otros objetos provenientes de su dormitorio son recogidos y transportados a una encrucijada de caminos donde serán quemados, el viento se encargará de llevar las cenizas hacia el río, alejando cualquier tipo de amenaza para la comunidad (Corr 2010: 96-97).

Lo que uzavan en tiempo de los yngas y en este tienpo lo esta[n] uzando los yndios en este rreyno despues de aver enterrado sus difuntos las biudas y parientes y ermanos en los cinco dias **se van a lavar al tincoc yaco** se lava[n] ellas y toda su rropa y despues proeva para saver si an de morir presto...

... en el cabo del año de los doze meses que ellos les llaman uata chanmi micha quinmi entonses se quita el luto la viuda y se lava y los demas **en un rrio tincoc yaco** (Guaman Poma 2006 [1615]: 297 (299), 785 (799); resaltado nuestro).

Considerando que a menudo los *tincul/pallca* mantenían una estrecha asociación con los ancestros, no sorprende que algunos de ellos hubieran sido utilizados como linderos o mojones demarcatorios de tierras y que allí se hubieran depositado los cuerpos de antepasados fundadores. Así podría haberse constatado en el pueblo de Santo Domingo de Cocha-Laraos, Yauyos, donde el mojón denominado *Atun mayo tincoc* (“confluencia del río grande”) contaba por el año 1597 con “un hombre sepultado” (Taylor 2000: 99); en el poblado de San Pedro de Turco, localizado en Hatun Carangas, por su parte, el mojón *Palca* poseía durante el siglo XVII “una sepultura azul” o *Larama chullpa* (Bouysse-Cassagne y Chacama 2012: 677). Es oportuno señalar que la asociación *malquis*-linderos no ha desaparecido del ámbito andino; en la comunidad puneña de Camacani hace algunas décadas fue reportada la colocación de cuerpos de ancestros familiares en los límites de las propiedades privadas, con esta acción se buscaba obtener protección extra terrenal para la conservación de las tierras (Sánchez 1987: 186).

### **Implicancias en los estudios arqueológicos:**

La información presentada permite formarse una visión general sobre el tipo de acciones rituales que podrían haberse llevado a cabo en aquellos asentamientos o instalaciones construidas por el Estado Inca en emplazamientos provistos de *tincus*. Al respecto, debemos decir que diversos investigadores han llamado la atención sobre las connotaciones sacras o simbólicas que sitios incas como el Coricancha y, en general, el Cusco (v.g. Canziani 2006: 13; Kauffmann 2002, II: 176; Narváez 2004: 51; Steele y Allen 2004: 145, 156), así como Pumpu (Arellano y Matos 2007: 33) habrían poseído dada su proximidad a confluencias fluviales.



Confluencia de ríos (sector Tincuy Pata) en las proximidades del asentamiento Inca de Pumpu en el departamento de Junín

Idénticas atribuciones han sido otorgadas a varios sitios notoriamente más antiguos como el Templo de Chavín de Huántar (Burger 1992: 130), algunos asentamientos y cementerios Nasca como La Muña (Silverman 2002: 12, 67, 138; Proulx 2006: 204) e, incluso, el centro wari de Pikillacta, localizado en el Cusco (Mc Ewan 2005: 164); si bien en todos los casos el carácter especial de sus emplazamientos fue percibido, rara vez el tema fue abordado con suficiente profundidad como para ser considerado algo más que una sugerencia. De modo que, se ha recurrido con relativa frecuencia al concepto *tincu* [*tinkuy*] sin brindarse mayores alcances sobre las connotaciones simbólicas y funcionales que éste conlleva.

La revisión de fuentes coloniales realizada, complementada con algunos datos procedentes del registro etnográfico, induce a prefigurar todo un repertorio de acciones rituales que podrían haberse ejecutado en estos espacios, incluyendo, por citar las más evidentes: actividades funerarias, rituales de purificación, cultos ancestrales, presentaciones de ofrendas y recitaciones conmemorativas. Asimismo, brinda la posibilidad de adentrarse un poco más en un terreno tan intrincado y riesgoso como lo es el de la identificación de contenidos simbólicos en la cultura material prehispánica, testimoniando una vez más la compleja imbricación que los cultos ancestrales mantuvieron no solo con las actividades cotidianas de las antiguas poblaciones andinas sino también en la interacción que éstas mantenían con su paisaje circundante.

## Referencias bibliográficas

- Anónimo  
1614 [1586] *Arte, y vocabulario en la lengua general del Peru llamada quichua, y en la lengua española*. Lima: Francisco del Canto.
- Arellano, Carmen y Ramiro Matos Mendieta  
2007 Variations between Inka installations in the Puna of Chinchayqocha and the Drainage of Tarma. En: *Variations in the expression of Inka power. A simposium at Dumbarton Oaks, 18 and 19 October 1997*, editado por Richard L. Burger, Craig Morris y Ramiro Matos Mendieta; pp. 11-44. Washington D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.
- Bertonio, Ludovico  
1612 *Vocabulario de la lengua aymara*. Juli: Francisco del Canto.
- Betanzos, Juan de  
2004 [1551] *Suma y Narración de los Incas. Seguida del Discurso sobre la descendencia y gobierno de los Incas*. Edición de María del Carmen Martín Rubio. Madrid: Ediciones Polifemo.
- Botero, Luis Fernando  
1990 *Chimborazo de los indios: estudios antropológicos*. Quito: Ediciones Abya-Yala – Departamento de Antropología Aplicada. Colección Antropología Aplicada, 1.
- Bouysson-Cassagne, Thérèse y Juan Chacama  
2012 Partición colonial del territorio, cultos funerarios y memoria ancestral en Carangas y Precordillera de Arica (siglos XVI-XVII). *Chungara. Revista de Antropología Chilena*. Vol. 44, N° 4; pp. 669-689. Universidad de Tarapacá, Arica.
- Burger, Richard  
1992 *Chavin and the Origins of Andean Civilization*. London: Thames and Hudson.
- Canziani Amico, José  
2006 *El Imperio Inka, la integración macroregional andina y el apogeo de la planificación territorial*. Lima: Departamento de Arquitectura, Pontificia Universidad Católica del Perú. Cuadernos: arquitectura y ciudad, N° 2.
- Corr, Rachel  
2010 *Ritual and Remembrance in the Ecuadorian Andes*. Tucson: The University of Arizona Press.
- Duviols, Pierre  
2003 *Procesos y visitas de idolatrías: Cajatambo, siglo XVII*. Colección Clásicos Peruanos. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú - Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Earls, John e Irene Silverblatt

1978 La realidad física y social en la cosmología andina. En: *Actes du XLIIe Congrès International des Américanistes. Congrès du centenaire: Paris, 2-9 Septembre 1976*. Volumen IV, pp. 299-325. París: Société des Américanistes.

González Holguín, Diego

1608 *Vocabulario de la lengua general de todo el Peru llamada lengua Qquichua, o del Inca*. Lima: Francisco del Canto.

Guaman Poma, Felipe

2006 [1615] *La Nueva corónica y buen gobierno*. Disponible en línea: <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma> [consultado el 18 de Julio del 2013].

Kauffmann Doig, Federico

2002 *Historia y Arte del Perú Antiguo*. 6 volúmenes. Lima: Ediciones Peisa – La República.

Mc Ewan, Gordon F. (ed.)

2005 *Pikillacta: the Wari Empire in Cuzco*. Iowa City: university of iowa Press.

Narváez Vargas, Alfredo

2004 Cabeza y cola: expresión de dualidad, religiosidad y poder en los Andes. En: *Entre Dios y el diablo. Magia y poder en la costa norte del Perú*, editado por Hiroyasu Tomoeda, Tatsuhiko Fujii y Luis Millones; pp. 27-67. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos – Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Ovalle, Alonso de

1648 *Historica relacion del Reyno de Chile y de las misiones, y ministerios que exercita en el la Compañia de Jesus*. Roma: Francisco Cavallo.

Polia Meconi, Mario

1999 *La cosmovisión religiosa andina en los documentos inéditos del Archivo Romano de la Compañía de Jesús 1581-1752*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Proulx, Donald A.

2006 *A sourcebook of Nasca ceramic iconography: Reading a culture through its art*. Iowa City: University of Iowa Press.

Ramos Gavilán, Alonso

1988 [1621] *Historia del Santuario de Nuestra Señora de Copacabana*. Edición de Ignacio Prado Pastor. Lima: Talleres Gráficos de P. L. Villanueva.

Sánchez Enríquez, Rodrigo

1987 *Organización andina, drama y posibilidad*. Huancayo: Instituto Regional de Ecología Andina.

Silverman, Helaine

2002 *Ancient Nasca settlement and society*. Iowa City: University of Iowa Press.



- Steele, Paul y Catherine J. Allen  
2004 *Handbook of Inca mythology*. Santa Barbara, California: ABC – CLIO.
- Taylor, Gerald  
2000 *Camac, camay y camasca y otros ensayos sobre Huarochirí y Yauyos*. Cuzco: Institut Français d' Études Andines – Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de Las Casas”.
- Tercer Concilio Limense  
1585 Instrucion contra las ceremonias, y ritos que usan los indios conforme al tiempo de su infidelidad. En: *Confessionario para los curas de indios con la instrucion contra sus ritos*. Lima: Antonio Ricardo.
- Torres Rubio, Diego de  
1619 Breve vocabulario que comienza por los vocablos quichua al trocado del pasado. En: Diego de Torres Rubio. *Arte de la lengua quichua*. Lima: Francisco Lasso.