

La Incaidad en el proceso de la Identidad Peruana

Inkaity in the process of Peruvian Identity

LORENZO RISCO PATIÑO¹
Universidad de Bonn (Alemania)
lorenzorisco1981@gmail.com

Recibido: 10 de septiembre de 2025

Aceptado: 23 de octubre de 2025

Resumen

El presente ensayo explica sobre cómo se ha llegado a construir el concepto de *incaidad* y su relación con las manifestaciones modernas de la indigeneidad. Por medio de la antropología histórica, el análisis de larga duración y la aproximación ontológica se ha establecido que estos conceptos pueden ser vitales en contextos sociales urbano-rurales que reclaman una nueva lectura de la identidad peruana. Los resultados del estudio muestran que la *incaidad* debe ser entendida desde una visión aglutinadora que refuerce la identidad y como un fenómeno de la memoria que genere conexiones sociales. Asimismo, la *incaidad* junto con la indigeneidad son herramientas de lucha social y proselitismo político.

Palabra claves: inca, incaidad, identidad, indigeneidad, ontología

Abstract

This essay examines how the concept of *Inkaity* has been constructed and how it relates to modern expressions of indigeneity. Through historical anthropology, *longue-durée* analysis, and an ontological approach, it is argued that these concepts are vital in urban-rural social contexts that demand a renewed reading of Peruvian identity. The findings indicate that *Inkaity* should be understood as an integrative framework that reinforces identity and as a memory phenomenon that generates social connections. Likewise, *Inkaity*, together with indigeneity, functions as a tool of social struggle and political mobilization.

Keywords: *inkas, inkaity, identity, indigeneity, ontology*

¹ Arqueólogo con maestría en Antropología de las Américas (Universidad de Bonn), se enfoca en la investigación arqueológica de períodos tardíos en el norte de Perú y actualmente profundiza en los estudios de las primeras ocupaciones españolas, antes de las reformas toledanas (1570).

Introducción

El nacionalismo peruano está influenciado, no solo por una constelación de héroes republicanos, sino también por la historia y la iconografía inca. En el imaginario colectivo, la arqueología y la historia de los Incas han sido fuentes suministradoras de narraciones, que han sintetizado a la cultura antigua del Perú, por encima de otras culturas arqueológicas. La idea de un gran imperio conquistador, que abarcó el territorio de seis países, cuyo único centro de poder fue el Cusco y el quechua su única lengua; ha seducido hasta los académicos, quienes han formulado tesis sobre una sociedad de máxima civilización. Sin embargo, análisis retrospectivos pueden dar luces sobre cómo lo inca o *la incaidad* traspasó a su época y se sostiene, a un nivel disgregado, no solo en el periodo colonial y republicano; sino también en la presente era postmoderna. Evaluar el recorrido de *la incaidad* en el tiempo, permite visualizar cómo los rezagos del imperio, dejaron su huella cultural en la presente sociedad, después de su caída.

Por otro lado, la indigeneidad, entendida como el activismo político indígena mediante el uso del poder generativo (Pratt, 2010, p. 438), ofrece un marco de estudio etnográfico más amplio, ya que incorpora variables de análisis ontológicas que ayudan a descifrar el comportamiento social de las comunidades indígenas en relación a su entorno físico-ambiental. En esa perspectiva, surge la inquietud de cuestionar ¿Cómo se ha heredado la *incaidad* en la historia peruana? y ¿Cuál es su definición dentro del marco de la indigeneidad? El presente estudio se encarga en esclarecer bajo qué ámbitos habitan estos dos conceptos y como se relacionan, teniendo en cuenta que la *incaidad* se encuentra insertada en los contextos urbanos de la sociedad y en su proyección cultural.

A inicios de la década del 80, se manifestó que el problema de la identidad peruana no había sido resuelto, por el contrario se había agravado (Flores Galindo, 1994, p. 343). En la actualidad, surge la necesidad de profundizar sobre la discusión de cómo nos auto-percibimos culturalmente, especialmente dentro del contexto de la multiculturalidad urbano-rural peruana. En ese sentido, se plantea que el análisis de la *incaidad*, puede ser un aspecto que ayude a comprender el fenómeno de la identidad. Entonces es preciso primero, definir identidad como una categoría social. Ella puede ser expresada como parte del yo socializado y culturizado (Kaulicke, 2004, p. 341). La identidad social es un conjunto de relaciones que se comparten, tales como memoria, lugar, ancestralidad, género, ocupación, prácticas rituales o expresiones culturales; y que suelen moverse entre diferentes contextos sociales y ambientes culturales (Janusek, 2004, pp. 16-17). Mediante el enfoque de la antropología histórica, que combina métodos y perspectivas antropológicas con fuentes y problemas de la historia; se presenta a continuación, no solo un repaso de larga duración, sino también un análisis estructural del proceso social prehispánico, colonial y contemporáneo. Asimismo, mediante el análisis de nuevas ontologías de estudios etnográficos, se muestra también que pueblos originarios (*ayllus*) del Cusco coinciden en conservar y comprender a las entidades andinas todavía como *pachamama* y *apu*.

Antecedentes y enfoques neoincaistas

El debilitamiento de las esferas del gobierno y el repentino descontrol del territorio del Tahuantinsuyo marcó el ocaso inca. Las causas de este estallido pueden ser rastreadas desde antes de 1532, año de la incursión española. El duelo por convertirse en el Sapa Inca, entre Huáscar y Atahualpa, implicó un clima previo de conflicto. Como lo recuerda Titu Cusi Yupanqui en 1570, la ocupación de Cajamarca debe ser considerada dentro del contexto, en el que Atahualpa ya había ganado la guerra a su hermano Huáscar, antes de que Pizarro entrara al Perú. Cuando Francisco Pizarro capturó y mató a Atahualpa se reinició la guerra (Julien & Yupanqui, 2006, p. xxiii). A partir de ello, el avance de las tropas hispanas buscó apoderarse del Cusco. En oposición, en 1536 ocurrió el fallido alzamiento indígena liderado por Manco Inca y su corte, quienes luego se replegaron hacia la zona montañosa de Vilcabamba (Bauer et al., 2016, p. 28). Finalmente, en 1572 el último heredero del linaje, Túpac Amaru I fue ejecutado en la plaza principal del Cusco, bajo la orden directa del virrey Francisco de Toledo (Regalado, 1997, pp. 129-131). El marco temporal de estos sucesos (1532-1572) muestra la disolución gradual de la estructura política del estado inca, mientras que el reino español experimentaba un proceso de imposición de sus instituciones, la cual se consolidó cuando se instauraron las reformas toledanas (1569-1581) (Bonnett, 2000). En base a ello, es posible entender cómo los españoles derrocaron a la élite inca, y la usurpación de la autoridad sobre el estado nativo más grande de América, estableciendo un gobierno de facto de España en los Andes (Julien & Yupanqui, 2006, pp. vii-viii). Bajo esta perspectiva y en una visión posterior, el término *neoinca* ha sido entendido como una noción de resurgimiento, la cual presenta diversos abordajes:

Estado neoinca fue un movimiento separatista y estuvo organizado por incas descontentos que se resistieron a la colonización (Kubler, 1947, pp. 189-190). Esta interpretación propone que la sociedad inca se reorganizó a pesar de la desintegración de las élites. No obstante, los lazos dinásticos siguieron operando y se debió cumplir con el rol del liderazgo político. Esta postura alude a una resistencia militar y al rechazo del nuevo orden español. Por otra parte, el *discurso neoinca*, explica el rol mediador que desempeñó Titu Cusi Yupanqui, quien se inspiró en la corriente española para denunciar la dominación colonial y defender sus derechos como soberano legítimo. Sincretismo y resistencia aparecen estrechamente mezclados en el discurso (Roy, 2014, p. 95). Éste además fue manejado como una estrategia política neoinca, con la intención de no expulsar a los españoles del Perú, sino para asimilarlos a una estructura dual andina del poder político. El mecanismo diplomático,² resultó ser un poderoso instrumento de resistencia (Roy, 2014, pp. 87-88). Esta forma de rebeldía implicó también una relación paradójica, la cual no procuraba reconquistar el imperio inca, pero tampoco obedecía a una lógica de sumisión, pues trataba de aplazar el momento de rendición y sobretodo no implicaba ninguna renuncia a la idea

² Por ejemplo, la visita de Sayri Tupac Inca al Virrey Andrés Hurtado de Mendoza en Lima, <https://poma.kb.dk/permalink/2006/poma/442/es/text/?open=id21>.

de conflicto (Roy, 2016, p. 31).

La *resistencia neonica* se ha fundamentado a partir de intervenciones arqueológicas, en el yacimiento de Puruchuco-Huaquerones (Murphy et al., 2011, p. 62), en donde contextos de conflicto han mostrado enfrentamientos armados, entre los españoles y las fuerzas neoincas. Los hallazgos han confirmado el relato histórico del Cerco de Lima, el cual fue una acción militar para retomar el control inca. Asimismo, en Vilcabamba después de que Manco Inca fuera asesinado, la resistencia contra los españoles prosiguió bajo el liderazgo sucesivo de sus hijos.³ Durante este período, la nobleza incaica residió en el pueblo de Vitcos, así como en Vilcabamba; aquí, la resistencia se materializó en una fortificación ubicada en el cerro Huayna Pucará (Bauer et al. 2016:30-31).

El último abordaje proviene de la *arquitectura neoinca*. Esta categoría describe una variedad de edificios con vínculos claros con la tradición arquitectónica de estilo inca imperial o clásico (Hyslop, 1990, p. 26; Nair, 2003, p. 114). Arquitectura inca fue construida en el período colonial, especialmente en el Cusco.⁴ Stella Nair (2003) señala que lo neoinca se refiere a un renacimiento del estilo inca después de un tiempo significativo de abandono. Sin embargo, abundante evidencia que ha sobrevivido en el área que rodea el Cusco, revela que no existe algún momento del período colonial temprano en el que haya cesado la arquitectura inca. Por el contrario, la *arquitectura neoinca* aparece conjuntamente con construcciones imperiales incas, como es el caso de Chinchoro (Nair, 2003, p. 114). La designación de la arquitectura parece haber sido influenciada por el movimiento reivindicativo neoinca. En ese sentido, es que la autora ha señalado, más bien, a esta arquitectura como “vernácula” (Nair 2003:115). Sin embargo, el término *neoinca* persiste, como es el caso del pueblo de San Cristóbal de Pampachiri (Apurímac), cuyo portal principal de su iglesia está rodeado de un alto relieve que “constituye una de las esculturas mejor preservadas, más elaboradas y uno de los ejemplos menos conocidos de arte neo-inca” (Barnes, 1993, p. 183).

Los estudios antes expuestos son interpretaciones que han ayudado a comprender los remanentes del imperio inca y su memoria. No obstante, en el caso de Vilcabamba se han generado discursos míticos, los cuales en el imaginario andino, especialmente colonial, han generado un simbolismo de regeneración y resistencia (Roy, 2017). Esta narrativa y los espacios arqueológicos han sido incorporados en los discursos políticos desde el período colonial, republicano y hasta nuestros días.

Otras formas de *incaidad* se observan a inicios del siglo XVII, cuando el testador Juan Melchor Carlos Inca (1630), descendiente de Paullu Topa Inca (c.1516-1549) y aliado principal de Diego de Almagro, otorga en herencia

3 Sayri Túpac (1544-1560), Titu Cusi Yupanqui (1560-1571) y Túpac Amaru (1571-1572) (Bauer et al., 2016, pp. 30-31).

4 “This so-called neo-Inka architecture is found in sites such as Vilcabamba, Ollantaytambo, Yucay, and Cuzco. Fine neo-Inka masonry walls in Cuzco are usually vertical, not battered, and the larger stones are not necessarily placed in the lower courses” (La arquitectura neoinca se encuentra en lugares como Vilcabamba, Ollantaytambo, Yucay y Cuzco. Paredes de mampostería fina neoinca en Cuzco son generalmente verticales, sin estar maltratadas y las piedras más grandes no se colocan necesariamente en los cursos más bajos) (Hyslop, 1990, p. 26).

objetos de vestimenta. El autor Juan C. de La Puente (2024) muestra cómo un sombrero de vicuña y finas prendas aparecen en el testamento de Juan Melchor, pero señala a esta materialidad como posibles símbolos de la identidad inca presentes todavía en el corazón del nuevo imperio español (de la Puente, 2024). En esta época, la *incaidad* también quedó plasmada en representaciones artísticas barrocas como la pintura. Ese es el caso del lienzo de las bodas (capitán Martín de Loyola con Beatriz Nusta y Juan H. de Borja con Ana María Coya de Loyola / 1675-1690). El tema del lienzo representa, más que su incorporación al vasto imperio de la casa de Austria, “el ingreso del Perú a un ámbito aun mayor, a una cristiandad centrada en Roma, bajo la tutela espiritual de la Compañía de Jesús (...). Se explica así que el cuadro de las bodas asuma una decidida empatía con las manifestaciones del llamado renacimiento inca enarbolido por los curacas del Cusco y el sur andino. Por medio de trajes, retratos, representaciones teatrales o piezas decorativas de evocación incaica como los queros, estos príncipes vasallos de acuerdo con la expresión acuñada por John Rowe, buscaban redefinir su identidad étnica en el contexto colonial. Al evocar el pasado imperial incaico reclamaban para sí el estatus de privilegio concedido por la temprana legislación india (...)" (Wuffarden, 2019).⁵ Las motivaciones por las cuales las élites cusqueñas buscaban una redefinición de su identidad, es lo que impulsó el surgimiento del *renacimiento inca*.

Para 1719, en Cusco, la memoria de los monarcas prehispánicos estaba plasmada en retratos e insignias, presentes en iglesias, claustros y casas principales. El clima de afirmación de las antiguas tradiciones propició que los descendientes de la nobleza inca -alentados por una política de reconocimiento condicionado por parte de la corona española- evocaran las grandezas del pasado imperial por medio de lienzos, representaciones escénicas y objetos suntuarios, e incluso a través de la vestimenta y el adorno personal; en busca del lugar de privilegio que su identidad redefinida les deparaba dentro de la sociedad colonial (Wuffarden, 2005, pp. 175-178). El descenso de la iconografía incaica, producida por encargo de los curacas cusqueños fue cediendo el paso a la iniciativa de personajes que encarnaban el nuevo espíritu de la Ilustración, lo cual dejó de lado la rica tradición local, representada por la pintura de incas; para luego mutar hacia las convenciones europeas (Wuffarden, 2005, p. 247).

Hacia el siglo XVIII, la sociedad colonial americana se vio influenciada por los pensamientos de la Ilustración europea. Pero en el siglo anterior, el estilo narrativo de los *Comentarios Reales* del “Inca” Garcilaso de la Vega, cuya información recopilaba la tradición oral de la dinastía prehispánica inca, generó un *espejo incaico*, que en realidad fue el reflejo del mismo autor Garcilaso, fiel a su propia gesta mestiza, de llegar a ser la voz “Inca” que el mismo interpretó (Thurner, 2021, p. 44). El espejo incaico iluminó la Ilustración francesa, sin embargo ella echó poca luz y mucha sombra sobre el espejo del Inca y el Perú (Thurner, 2021, p. 48). El halo de la Ilustración llegó también hacia finales del siglo XIX, en la imaginación de los primeros exploradores, quienes representaron

5 En <https://www.youtube.com/watch?v=rTBg7IOOc4I&t=2064s> (Museo Nacional del Prado, 2019).

gráficamente los restos arqueológicos que descubrían. Esto se puede observar en una representación iconográfica que idealiza la historia antigua y al pueblo peruano. Esta es la Puerta del Sol republicana de Rivero y Tschudi (1851), que también es un espejo de Inca, que pronto se convertiría en un logo. En el siglo XX, este logo andino será un motivo arquitectónico para la fachada del Museo Nacional de Arqueología del Perú y será también reproducido en museos y estatuas en Bolivia y Argentina (Thurner, 2021, p. 72).

En un análisis de los imaginarios *incaístas* y cristianos durante la construcción de la república peruana (Mujica, 2021), se distingue un fuerte matiz mesiánico. Asimismo, se observa que en un poema titulado “*Brindis a San Martín*”, existe una cercana relación entre los próceres de la independencia y la resurrección de los Incas. Esta obra, además, guarda un vínculo con la existencia de un *quero* con la imagen alegórica del libertador San Martín, izando la primera bandera nacional peruana y pisando a un español vencido. Esto corrobora cómo este objeto litúrgico, perteneciente a la aristocracia inca virreinal, fue incorporado al imaginario patriótico nacionalista (Mujica, 2021, p. 121; Stastny, 1993, p. 146). El *quero* decorado con la imagen del General San Martín victorioso bajo la mirada satisfecha del Sol incaico (Stastny, 1993, p. 146), también representaría la luz que proyectó, según Thurner (2021), la época de la Ilustración en la formación del Perú republicano. En tiempos de la post república, lo neoinca es reinterpretado e insertado en el estilo y pensamiento del Indigenismo. Expresiones plásticas, como la pintura de Francisco Laso (1823-1869), Teófilo Castillo (1887-1922), José Sabogal (1888-1956) y Sérvulo Gutiérrez (1914-1961), son las más representativas. Estos artistas decodificaron el mensaje icónico del pasado inca, para luego glorificarlo y exaltarlo. Los autores, según sus criterios, plasmaron en sus pinturas el sentimiento incaico que merecía ser revivido, de esta forma se despertó también un sentido de identidad cultural, que buscaba reconectar con aquel pasado.

Incaísmo contemporáneo

Uno de los grandes paradigmas de la antropología peruana han sido las discusiones sobre la existencia del “mundo andino” y el “problema indígena”; temas abordados desde la década del cincuenta y sesenta del siglo pasado (Sandoval, 2020, p. 15). Posteriormente, en los ochenta, el debate se centró en ¿Cómo nombrar a los indígenas y campesinos? ¿Desdén qué bases raciales, étnicas o culturales era posible imaginar la refundación de la nación peruana? (Sandoval, 2020, p. 19). En la actualidad, la economía ha terminado siendo la nueva ciencia dominante para explicar el devenir del Estado, el mercado, la cultura nacional y la sociedad peruana. La imagen del “sujeto nacional” se trasladó del mestizo aculturado del indigenismo desarrollista o del *cholo emergente*, hacia el coraje individualista del microempresario emprendedor de la época neoliberal (Sandoval, 2020, p. 21). Como fórmula de estudio, se ha sugerido repensar etnográficamente las categorías geoespaciales respecto a los desplazamientos e interconexiones sociales. Por ejemplo, la expansión transversal de lo “urbano”

más allá de las divisiones espaciales. Otro punto para profundizar es la necesidad de acompañar la fortaleza organizativa de los pueblos indígenas en la defensa de sus territorios ancestrales, su identidad, sus conocimientos interculturales, saberes y cosmologías, que colisionan con los intereses depredadores del extractivismo, la comercialización de la naturaleza y la mercantilización de su cultura. Pero también están los millones de habitantes urbanos que organizan diariamente sus vidas precarias en medio de la vorágine del régimen de vida neoliberal, y que al parecer no tienen derecho a una existencia digna (Sandoval, 2020, p. 23). El nuevo *collage urbano* y la defensa de territorios ancestrales, son dos aspectos hacia donde se puede dirigir el análisis.

Pero detengámonos por un momento en observar cómo es el incaísmo en la modernidad. La reinvención de los incas, a través de la festividad del Inti Raymi y de las visitas masivas a Machu Picchu, son el resultado del turismo, la globalización y el crecimiento del fetiche inca. El resurgimiento de los Inti Raymi en Cusco fue producto de intelectuales mestizos comprometidos con el fortalecimiento del nacionalismo y la identidad local. El descubrimiento y la prominencia de Machu Picchu fue el resultado de esfuerzos más amplios para integrar las tierras altas peruanas en las economías nacionales y globales (Salazar & Burger, 2018). El Inti Raymi en Cusco fue producto de intelectuales mestizos comprometidos con la promoción de la admiración por la cultura y el arte prehispánico e indígena, con el fin de reforzar el nacionalismo y la identidad local. El evento resonó con una profunda identificación personal de los cusqueños, además de una visión idealizada y a veces mística del pasado incaico. Este patrón de creencias, conocido como incaísmo, existió desde la Conquista en toda la región andina central, pero fue especialmente fuerte en el Cusco. En contraste, el “descubrimiento científico” y el ascenso a la prominencia del Machu Picchu fueron resultados de la apertura del Perú al mundo y de los esfuerzos por integrar mejor la sierra peruana en la economía nacional. El cambio en el uso de Machu Picchu, de su propósito original como un palacio de descanso con acceso limitado a un pequeño grupo de nobles incas y su séquito, a un centro moderno de turismo masivo, que recibe diariamente a miles de personas de todo el mundo, ha transformado tanto su función como su significado (Salazar & Burger, 2018, pp. 824-825).

Regresando al Inti Raymi, es un festival que experimenta un escenario medioambiental con episodios de drama. Es una representación y un proceso de patrimonio, una construcción de identidad, conmemoración y narración histórica, es asimismo una negociación política contemporánea. Los participantes del Inti Raymi se inspiran en elementos del pasado para materializar sus vidas en el presente (Silverman, 2013). Inti Raymi es tanto una construcción de un imaginario social, así como, especialmente, un acto político de restablecimiento. El Inti Raymi, bajo una mirada mercantilista, intensifica la zona de contacto que existe entre los “anfitriones” y “visitantes”, y -si bien no facilita un proceso de traducción cultural- el Inti Raymi satisface los objetivos de su público diverso, gracias a sus productores que han sabido responder a todas las audiencias. Sin

los profundos sentimientos históricos de apego a ese patrimonio cultural y la dinámica política que los antropólogos han observado allí, ¿se convertirá Cusco en una Cuscotopia? (Silverman, 2013, pp. 147-148). Esta visión crítica del desarrollo del incaísmo contemporáneo, puede ser contrastado con otros ejemplos de discursos de identidad que refuerzan ideologías nacionalistas, como es el caso del “renacimiento” de la identidad mochica en la región Lambayeque, a raíz de los descubrimientos arqueológicos del Señor de Sipán, cuya “lambayecaneidad” se ha visto reforzada, porque es útil para la construcción de una nueva narrativa (Silverman, 2005).

Otra mirada profunda del incaísmo en el tejido social, es a través de la publicación del historiador Alberto Flores-Galindo (1986), la cual tuvo importantes repercusiones en la forma de ver a los incas. La *utopía andina* fue una descripción idealizada del pasado prehispánico, especialmente del Estado Inca; concebido como una época de justicia social, armonía y prosperidad. La utopía funcionó “no solo como un discurso sobre “el pasado”, sino también como la base de unas agendas políticas y sociales extremadamente relevantes para el futuro. Diversos actores históricos imaginaron las estructuras sociales y políticas del mundo andino prehispánico –o al menos lo que ellos consideraban tal- como un modelo para sus sociedades. La sociedad ideal del futuro venía así a ser un retorno a un pasado glorioso” (Noack, 2015, pp. 17-18). Por ejemplo, la formación escolar, influenciada por el referido libro, concibió a la sociedad incaica como una sociedad justa y distributiva (Noack, 2015, p. 18). Lo incaico también formó parte de los debates políticos actuales, hasta el punto en que los incas ocuparon la cultura popular. Esto quiere decir que la *utopía andina* trascendió hasta el momento en que Flores-Galindo vivía y fue vista por muchos actores como el modelo de un proyecto socialista para el Perú actual (Noack, 2015, p. 18). Sin embargo, la *utopía andina* está quebrada en el actual régimen neoliberal. En vez de buscar un inca, se está más bien “buscando una Inc.”. El crecimiento económico en el Perú, de los últimos veinte años, han estado acompañados por discursos celebratorios del emprendedurismo peruano que se articulan en torno a la “épica emprendedora”, la cual opera como régimen cultural del neoliberalismo (Cánepe & Zoeger, 2020; Noack, 2015, p. 32).

Girando hacia eventos más recientes, las demostraciones de incaísmo han adquirido una impronta inquietante, precisamente en el escenario de las relaciones sociales transversales urbanas (Sandoval, 2020, p. 23). El sábado 14 de noviembre del año 2020, Jordan Inti Sotelo Camargo (24) y Jack Bryan Pintado Sánchez (22) murieron en Lima a causa de la represión policial de la marcha nacional, en contra de la presidencia de Manuel Merino y el Congreso de la República. Jordan Inti, de alguna manera, desde siempre estuvo ligado a la cultura ancestral peruana. Su padre es de Ayacucho y su madre de Cusco (habían llegado a Lima huyendo de la violencia terrorista). *Inti*, que en realidad fue su segundo nombre, significa “sol” en quechua. Su hermana melliza lleva el nombre de *Killa* (“luna”) y su hermano mayor, *Pacha* (“tierra”). “Tenía mi universo en casa y ahora me han quitado mi sol”, dijo su madre, Luzdilán

Camargo, en el velorio. Dicen los amigos de Inti que ese nombre suyo le encantaba, que lo hacía sentirse especial. Tanto le gustó su segundo nombre que se lo tatuó dos veces. La noche del 14 de noviembre, en medio de las protestas ciudadanas, un policía le disparó un perdigón de plomo en el pecho. Aunque parezca increíble, el proyectil cayó justo en su tatuaje del sol. Inti Sotelo había salido a protestar solo con agua y vinagre en su mochila. Pensaba que reclamar en las calles por sus derechos era otra forma de conocer mejor el Perú (Chávez, 2020). Otras expresiones de incaísmo, todavía se reproducen cuando existe una evocación de la constelación inca (por ejemplo, el nombre inca de una calle, barrio, colegio, pueblo, etc). Pero en el siguiente caso, el incaísmo sigue siendo instrumentalizado como parte del discurso político estatal. En la ceremonia de inicio del año escolar 2025, la expresidenta Dina Boluarte ofició un evento en la Escuela Bicentenario I.E 3049 “Imperio del Tahuantinsuyo”, en el distrito de Independencia, Lima. Siendo un gobierno controversial, con una popularidad de la expresidenta de solo 2%, se aprovechó de la simbología inca, mediante la caracterización de Manco Capac y Mama Ocllo (Andina, 2025)⁶ como medio de legitimación.

Entonces, ¿el incaísmo contemporáneo puede acompañar o fusionarse con la indigeneidad? Según los dos casos citados, el incaísmo permea o se hace presente durante el activismo político, como un relato subyacente que emerge en contextos de tensión y de resistencia al poder. Esto se asemeja con la indigeneidad, ya que está constituida por una fuerza generativa, que es producida en escenarios específicos por puntos de fricción (Pratt, 2010, pp. 442-443; Tsing, 2005), o también conocidos como nudos de disensión (Tsing, 2010, p. 52). Naturalmente, la indigeneidad, como activismo indígena, abraza las manifestaciones culturales y políticas de los pueblos originarios, quienes durante la colonización de América y en la actualidad son reconocidos desde la alteridad, pero no desde su condición primigenia de pueblos o comunidades nativas, aborígenes, indígenas o culturas milenarias preexistentes. Indigeneidad es un proceso en curso que posibilita que pueblos históricamente distintos se reconozcan y colaboren entre sí (Pratt, 2010, pp. 438-439). En ese sentido, indigeneidad e incaísmo son conceptos que podrían cooperar entre sí.

La indigeneidad y el panorama arqueológico

Al repensar etnográficamente las categorías (Sandoval, 2020, p. 23), ello incluye también polemizar acerca de la comunidad y sus sujetos, que presentan un vínculo o identificación con los monumentos prehispánicos, muchos de los cuales están presentes en el espacio urbano. En el caso de Lima, antes del fenómeno de las “olas migratorias” del siglo pasado, sus valles presentaban un entorno rural. Luego del repoblamiento, se habitaron zonas colindantes alrededor de los sitios arqueológicos, que con el pasar del tiempo, los pobladores desarrollaron nuevos discursos de ancestralidad y pertenencia. Ellos han ejercido una búsqueda del reconocimiento identitario. En un testimonio propio,

6 En <https://andina.pe/agencia/galeria.aspx?GaleriaId=25192&FotoId=1152828>

el periodista Marco Avilés narra: “el barrio donde crecí se llama Mangomarca, queda en el este de Lima, y su corazón no es una plaza con árboles y banquitas, sino una explanada donde sobrevive una vieja pirámide de barro: una huaca, la Huaca de Mangomarca. Nadie en mi barrio conocía su antigüedad (2000 años). Tampoco había carteles informativos ni prohibiciones, mucho menos un museo; de manera que vivíamos en un tranquilo desconocimiento colectivo sobre nuestra propia historia” (Avilés, 2025). Según el relato, existen dos miradas, una reivindicativa que busca una nueva identidad relacional con el monumento, y otra desoladora y de desconcierto. De cualquier forma, es posible anotar que el monumento o *huaca*, se convierte en un agente a través del cual, se persigue obtener una “nueva indigeneidad”.

En la mayoría de los casos, alrededor de los sitios arqueológicos el crecimiento urbano es desproporcionado, tanto que han quedado asfixiados, sin áreas de amortiguamiento. Sin embargo, el entorno social circundante lleva a plantear un nuevo análisis de etnografía urbana. Entre la urbanización moderna y el sitio arqueológico existe siempre un contorno ancestralizante y vivo; una suerte de umbral de conexión con el pasado. Es un espacio de representación fáctico que sobrevive y se resiste al tiempo. Es un espacio de interacción social inevitable, que integra y conecta con la historia. Es enigmático, intrigante, misterioso, a veces inconexo e incómodo. Es también un espacio de tensión y contradicción. Este escenario espacial como objeto de estudio es similar al planteamiento de los espacios diáspóricos, que están barnizados por la ancestralidad, festividad, folclore, tal como lo hallamos en los clubes de migrantes que residen en Lima (Millones, 2015).

Los seres-tierra, ¿una propuesta arriesgada?

En la presente sección se comentan detalles conceptuales de las Cosmopolíticas Indígenas en los Andes (de la Cadena, 2010), debido a que la autora plantea que en la década de los años 2000, lo indígena estuvo presente dentro de la coyuntura política vigente. La inserción de factores indígenas dentro de la problemática sociopolítica sudamericana ha capturado la atención de nuevos análisis. De la Cadena, en base a las entidades sintientes (*sentient entities*), ya sean montañas, el agua, el suelo, u otros elementos a los que llamamos naturaleza; plantea que la indigeneidad excede el ámbito de la política, debido a la participación de estas entidades. La protesta, el reclamo o la reivindicación de derechos han mostrado una cercana relación entre la naturaleza y la cultura indígena. Los movimientos indígenas actuales proponen una práctica política diferente y plural, porque entrelaza a los no humanos como actores en el espacio político, en donde converge una interrelación *nature-culture* (de la Cadena, 2010, p. 335). En suma, la indigeneidad se manifiesta a través de las entidades sintientes que participan activamente, no solo en la vida de la comunidad, sino también en las relaciones políticas. Estas entidades actúan como medio reivindicativo y plataforma de lucha por los derechos. En este contexto, es que la autora observa y explica ontológicamente las llamadas “subjetividades indígenas” mediante la

interpretación de los *earth-beings* o seres-tierra (de la Cadena, 2010, p. 336).

Los casos de estudio que la autora presenta están relacionados con el activismo indígena realizado, por ejemplo, en Ecuador (2007), en donde el líder indígena Humberto Cholango, en una carta dirigida al Vaticano, incluye dentro de su discurso el concepto de *Pachamama* (de la Cadena, 2010, p. 335). La popularidad del término, lo confirmó también el candidato indígena a la presidencia ecuatoriana Luis Macas, quien a pesar de la derrota, logró la inscripción del concepto “naturaleza o *Pachamama*” en la constitución (de la Cadena, 2010, p. 337). Por otra parte, en Bolivia, al inicio del gobierno de Evo Morales (2006) se comentó que el ministro de relaciones exteriores (David Choquehuanca) había introducido dentro de sus funciones a las “creencias andinas” (de la Cadena, 2010, p. 337).

Extensos son los estudios de Marisol de la Cadena en el departamento del Cusco, especialmente en el pueblo de Pacchanta (distrito de Ocongate) (de la Cadena, 2015), cuya ubicación es cercana al *Apu* (cerro tutelar) o nevado Ausangate, divinidad andina que cada año recibe peregrinaciones, por motivo de la festividad del *Qoyllurit'i*. En el año 2006, en la plaza de armas de Cusco se realizó una protesta campesina, en donde participaron pobladores que habitan en las cercanías de la montaña sagrada Ausangate (una entidad sintiente). Los campesinos reclamaron contra una concesión minera otorgada sobre el pico de la montaña de Sinakara, cerca de Ausangate. De la Cadena observa en este reclamo una expresión cultural de los campesinos, pero la traduce como una demostración de participación política (de la Cadena, 2010, p. 338). Los líderes de la comunidad de Pacchanta, Mariano Turpo y su hijo Nazario, expresan que “mi razón para oponerme a la mina fue que destruiría los pastos de los que dependen las familias para ganarse la vida pastoreando alpacas y ovejas, y vendiendo su lana y carne” (de la Cadena, 2010, pp. 338-339). Nazario manifestó que “Ausangate no permitiría la mina en Sinakara, una montaña que dominaba. (...) Ausangate se enfurecería, incluso podría matar gente”. En tal sentido, la autora interpreta que prevenir la ira de Ausangate fue la motivación de Nazario para participar en la manifestación y, por lo tanto, tenía trascendencia política (de la Cadena, 2010, p. 339). El registro de estas evidencias etnográficas muestra cómo se conciben las cosmovisiones andinas, las cuales se descifran a través de una dimensión ontológica. Otro caso es citado por la autora, como la disputa entre los defensores del Cerro Quilish (una montaña sagrada) y la empresa de explotación de oro Yanacocha en Cajamarca (de la Cadena, 2010, p. 339).

Pero años después, un nuevo caso de controversia de terrenos sucedió también en las alturas de Cajamarca, cuya protagonista es Máxima Acuña, quien reside cerca de la Laguna Azul (4200 msnm), en un paraje gélido rodeado de montañas, neblina y riachuelos. En el año 2015, Máxima fue reconocida por la Coordinadora Nacional de Derechos Humanos del Perú, por su lucha y resistencia frente a los abusos cometidos por la Minera Yanacocha, al pretender despojarla de sus terrenos, ubicados cerca de la laguna. El entorno medioambiental que rodea el hábitat de Máxima, está constituido, según los

expertos, por veinte lagunas y seiscientos manantiales que existen en la zona del proyecto minero Conga, las cuales forman un sistema interconectado de agua. Las lagunas de estas montañas sirven como reservorios naturales. La tierra negra y los pastos funcionan como una extensa esponja que absorbe las lluvias y la humedad de la niebla. De ahí nacen los manantiales y los ríos. En sus propias palabras, Máxima explica que solo quiere conservar la única vida que conoce y le pertenece: cultivar papas, ordeñar vacas, tejer mantas, beber el agua de sus manantiales y pescar truchas en la Laguna Azul, sin que un vigilante le diga “esto es propiedad privada” (Zárate, 2016). En este ejemplo, y haciendo un paralelo con el caso de Mariano y Nazario Turpo, la narración de Máxima Acuña y su activismo político no incluye a los seres-tierra, a pesar del aparente entorno animista que rodea la cosmovisión de Máxima.

Otra observación a la propuesta de Marisol de la Cadena es que reconoce a Mariano y Nazario Turpo solo como *pampamisayoq* (especialistas rituales y políticos) (de la Cadena, 2010, p. 337), pero no identifica a la contraparte conocida como *altomisayoq*,⁷ los cuales, en conjunto, conforman la ritualidad y dualidad andina. El *altomisayoq* tiene el máximo rango y su iniciación (*karpay*) consiste en recibir un baño ritual en una laguna al pie del nevado. Luego recibe lecciones de un maestro para ser oráculo y medicastro (hombre-medicina o chamán), y tratar con los *Apus*. El *pampamisayoq* es en sí un aprendiz, que puede celebrar los rituales del “pago a la tierra” y ser curandero (Rozas, 2012, pp. 127-128).

Por otra parte, la idea de seres-tierra como actores políticos, no obstante, me resulta una postura propicia pero arriesgada. Aunque la autora manifiesta que los seres sintientes o terrestres, tales como las montañas, pueden transformar los escenarios políticos; ella reconoce también que pueden ser cuerpos controversiales, que se oponen a la homogeneidad cultural, porque su presencia en la política niega la separación entre “naturaleza” y “humanidad”, que históricamente rige la teoría política y nuestro mundo (de la Cadena, 2010, p. 342). La presencia de seres-tierra en las protestas sociales nos invita a un replanteamiento, porque podría tratarse de una ruptura epistémica con la clásica teoría política (de la Cadena, 2010, p. 342). Esta posición me sugiere una proyección vanguardista de la autora, si se tiene en cuenta el activismo político indígena del Perú, el cual se encuentra replegado, y donde el territorio de las comunidades amazónicas está siempre amenazado por el extractivismo maderero y el narcotráfico. Esto ha llevado al asesinato constante de líderes comunitarios en los últimos veinte años (Santos, 2025). El territorio amazónico, compuesto por diversa flora y fauna, ríos y montes; representa un ecosistema de vida, organizado por comunidades indígenas, que poseen cosmovisiones y creencias definidas. En consecuencia, los factores seres-tierra podrían ser utilizados como mecanismo de defensa territorial y negociación política.

Asimismo, la autora advierte que en el mundo de Mariano y Nazario Turpo, las habilidades políticas incluyen las relaciones entre seres humanos y no humanos que, en conjunto, conforman montañas, ríos, cultivos, semillas, ovejas,

7 En <https://www.youtube.com/watch?v=2d7mBumyTu8>
<https://www.youtube.com/watch?v=dT5RLbZkCtY>

alpacas, llamas, pastos, parcelas, rocas, e incluso perros y gallinas. Pero a medida que el nuevo Estado liberal es incapaz de ver estas relaciones, desestima estos espacios, los abstrae y los reterritorializa legalmente (de la Cadena, 2010, p. 355). El término *uyway* es señalado para definir el tipo de relaciones, que son mutuas y de cuidado entre seres humanos y no humanos (de la Cadena, 2010, p. 356). Según Itier (s.f.) la palabra *uyway*, se traduce al español como “criar hijos, hacer crecer las plantas y los animales” (de la Cadena, 2010, p. 354). Esto concuerda con los diccionarios Quechua-Español/Español-Quechua, que la definen como el “cuidado y crianza de menores de edad y animales domésticos” (Calvo, 2022a, p. 481, 2022b, pp. 1211-1212; Senz et al., 2002, p. 233). Sin embargo, de acuerdo a las explicaciones de la autora, no se percibe de forma clara, si *uyway* comprende cabalmente la protección de los seres-tierra a los humanos. Al menos el autor que cita, Justo Oxa (2004), no lo expresa categóricamente (de la Cadena 2010:354). Un testimonio concreto sería, por ejemplo, el cuento “La agonía del Rasu-Ñiti” (Arguedas, 1963), tomando en cuenta que casi la mayoría de la literatura de José M. Arguedas es etnográfica.⁸ El cuento describe la historia de las últimas horas del danzante de tijeras Rasu-Ñiti (el que derrite la nieve), al que se le denomina como *danzak*. Este personaje interactúa con el espíritu de la montaña (*Wamaní*) a través de la visualización de un cóndor. El cóndor es la montaña. Al morir Rasu-Ñiti dentro de un contexto casi ritual, transmite sus habilidades y poderes a su discípulo Atok-Sayku, quien se encontraba triste y llorando. “*Rasu-Ñiti es el hijo de un Wamaní grande, de una montaña con nieve eterna*”. Las últimas líneas del cuento marcan el carácter epistémico de la obra:

“-¡Cóndor necesita paloma! ¡Paloma, pues, necesita cóndor! ¡*Dansak'* no muere!
- le dijo.
-Por *dansak'* el ojo de nadie llora. *Wamani* es *Wamani*.”

En el análisis simbólico del relato, existe una conexión sincrética entre el ser humano y el ser tierra (en palabras de Marisol de la Cadena), ambos se necesitan y se perpetúan a través de los cuerpos. El *Wamaní*, la deidad de la montaña ejerce un rol tutelar, pero también expresa cierta disputa y reclamo con aquel *danzak*, encargado de derretir la nieve de la montaña. Este cuento demuestra el desempeño activo del ser tierra.

Existe un ámbito de mundos múltiples y divergentes; mundos sacionaturales heterogéneos parcialmente conectados, que negocian políticamente sus desacuerdos ontológicos (de la Cadena, 2010, p. 360). El antropos (*anthropo-not-seen*) o mundos fueron suprimidos durante el proceso de conquista española. Estos antropos o seres-tierra fueron también las entidades conocidas como *huacas*. Seres-tierra es la traducción de la palabra con la que se encontró *tirakuna*. La palabra está compuesta por el español *tierra* y su pluralización quechua *kuna*.

⁸ El trabajo de Arguedas desarrolló interpretaciones etnográficas de prácticas sociales situadas, encarnadas en cuerpos que interactúan con otros, lo cual ayudó a descifrar, por ejemplo, el proceso de mestizaje peruano. Él fue un teórico de cambio cultural, cuyas apreciaciones sirven ahora como modelo de investigación de los fenómenos culturales en contextos urbanos (El Buen Librero, 2025). <https://www.youtube.com/watch?v=J-qVj4f61RzA&t=2701s>.

Así que “tierras” sería su traducción literal (de la Cadena, 2014, p. 254). Una propuesta audaz de la autora es que los *runakunas* (población) y los *tirakunas* viven y existen inseparablemente en un *ayllu*. Los *tirakunas* (entidades vivas) existen y actúan en el mismo campo ontológico andino de los seres humanos. Afrontando el desafío etnográfico, Marisol de la Cadena propone (de modo metafísico) que cuando *runakuna* y *tirakuna* emergen del mundo relacional *ayllu*, se activan mutuamente como personas (de la Cadena, 2015, p. 257).

Explorando otros mundos

Aquí propongo revisar otras propuestas ontológicas, que provienen de trabajos antropológicos realizados también en la región de Cusco. Ese es el caso de Daniela di Salvia (2016), quien basa su propuesta en el animismo telúrico andino. El trabajo etnográfico lo realizó en el distrito de Ollantaytambo (comunidades de Willoq y Patakancha). La autora define al ecosistema centro-andino como telúrico, porque la tierra en los Andes Centrales mantiene una importancia relevante al ser venerada, ya sea bajo facetas agrícolas o silvestres, llanas o accidentadas. La tierra es un ser vivífico cuyas capacidades productivas aseguran la continuidad vital de los hombres y rebaños animales (di Salvia, 2016, p. 99).

La condición simbólica de *pacha* como madre sustentadora es determinante en la personalización de la tierra andina, ya que revela el carácter netamente femenino de la *Pachamama*, que también logra extenderse hacia la personificación figurativa de la mujer andina local (di Salvia, 2016, p. 102); mientras que los cerros y cumbres montañosas, que se denominan principalmente como *Apu*, constituyen un marco representativo masculino. En la cosmología local de Patakancha los elementos telúricos, a veces tipificados discursivamente por los *runakuna* como un prototipo conceptual *Apu*, complementan a la *Pachamama* como seres personales masculinos, que “traen los vientos, ponen los pastos también, ya que están juntos con la tierra; él también nos cría no más como un padre. Nos cuida, son puntas, separa las parcelas, deslinda, orienta”. Estas caracterizaciones masculinas han sido ya reportadas en la literatura antropológica: “dueños y protectores de la vida”, “*uywaqkuna* (los que velan por los hombres)”, “protectores de los cultivos de tubérculos” o como “dadores de semilla”. En Patakancha, la *Pachamama* constituye la “pareja” humanizada del *Apu*, ya que para los *runakuna* los dos “conversan como si estuvieran conviviendo como marido y mujer”; “viven juntos y se llaman”; “se encuentran, se llaman por las noches, son como mujer y varón”; “dialogan, conversan del robo del ganado” (di Salvia, 2016, p. 102). Según las interpretaciones, la autora percibe un mundo físico fragmentado en unidades naturales significativas, que son al mismo tiempo referenciales y animadas, de acuerdo a los hechos ecológicos que protagonizan, y según las materialidades orgánicas que las caracterizan. En total, estas unidades poseen una interioridad anímica propia (di Salvia, 2016, p. 109).

Inspirada en la Ecología Simbólica, se propone una categoría ontológica fundamentada en la creencia cultural de que seres humanos y no-humanos poseen una interioridad de la misma naturaleza (humanizada, precisamente) dentro de sus respectivas fisicalidades corporales (Descola, 2012, p. 90). Bajo estas lógicas, las concepciones ecológico-simbólicas patakanchinas, entendidas como modelo ejemplificado de una variedad más amplia de cosmovisiones propias del mundo andino, comparten con las amazónicas un trasfondo imaginativo similar. Las cosmovisiones animistas son sistemas de identificación que utilizan las categorías elementales de la práctica social para pensar las relaciones de los seres humanos con los seres naturales. Esto es lo que también ocurre en términos simbólicos cuando la cosmovisión patakanchina humaniza (y más concretamente: personaliza, socializa y personifica) a los entes animales y vegetales de su ecosistema específico. La reciprocidad es una forma de transferencia que caracteriza las relaciones simbólicas de intercambio entre seres humanos o *runakunas* de Patakancha con los no humanos, inmersos en el entorno ambiental (di Salvia, 2016, pp. 109-110).

Otra fuente de comprensión de la cosmovisión andina, es el estudio del animismo de Catherine Allen (2019), quien realizó sus investigaciones en la comunidad quechua hablante de Sonqo, provincia de Paucartambo, en el Cusco. En la perspectiva del giro ontológico, la autora considera aceptar la premisa de que todas las cosas materiales (incluyendo cosas que normalmente consideraríamos inanimadas) son agentes potencialmente activos en los asuntos humanos. Reevalúa la orientación ontológica animista, pero que en realidad es profundamente pragmática (Allen, 2019, pp. 275-276); y afirma que la vida humana no intenta interactuar con otros humanos mientras actuamos sobre los objetos, sino más bien de intra-actuar con la totalidad de los seres animados del universo. Este flujo constante de intrarelaciones es fundamental para la comprensión ontológica de todos los cuerpos, sean humanos o no humanos (Allen, 2019, p. 276). Muchos estudiosos desarrollan sus teorías sobre animismo en el contexto de sociedades cazadoras y sus análisis se enfocan mayormente en la relación entre humanos y animales. El contexto andino es muy distinto. El entorno andino ha sido domesticado intensamente durante milenios por sociedades altamente estratificadas y expansivas, con gobiernos y economías centralizadas (Allen, 2019, pp. 276-277). Lo fundamental para entender la orientación animista andina es el concepto de *pacha*, que es el mundo en que vivimos. *Pacha* es una configuración compleja de la materia, la actividad y la relación moral (Allen, 2019, p. 277). Tomemos como ejemplo una casa (*Wasitira*), una estructura de adobe confeccionada con tierra encontrada en la localidad, paja y agua. La *Wasitira* es un microcosmos autónomo. Ella define una orientación espacial única; dentro de sus muros se define hacia el lado este una puerta o “el lugar de entrada del Sol” (*Intiq haykuna*); incluso si desde una perspectiva externa, la puerta mira en una dirección diferente. La *Wasitira* debe ser bien tratada puesto que de lo contrario, la casa se volverá fría y poco acogedora. Ella es, por otro lado, testigo de todo aquello que ocurre en su interior. Cuando

un robo se produce en una casa, un “adivino” hace un llamado a alguno de los grandes *Apus* que dominan la región, este a su vez hace un llamado a una montaña menor que protege una región más pequeña, luego este último avisa a la colina local protectora de Sonqo (Antaqaqa), la cual a su vez solicita que la *Wasitira* informe acerca de la identidad del ladrón a la divinidad (Allen, 2019, p. 277). La “persona” de *Wasitira* es muy especial porque es un lugar, y por lo tanto pertenece a una categoría ontológica que trasciende a los seres humanos. Ella puede informar lo que ve a través del adivino, un equivalente contemporáneo de los sacerdotes *kamasqa* de los tiempos incaicos. Estas sesiones adivinatorias actuales tienen cierta semejanza con la comunicación oracular entre una huaca [*wak'a*] y un humano. Los constructores y artesanos no actúan sobre sus materiales, sino que interactúan con ellos. Un textil acabado es un ser con cuerpo y corazón, una criatura derivada que está en deuda con la fuerza de la tejedora que se apropió de la fuerza energizante de la Madre Tejedora y la imprimió en la tela (Allen, 2019, pp. 277-278).

Al resumir la visión ontológica de los tres estudios antes descritos, según su lugar de origen: Pacchanta (Ocongate), Patakancha (Ollantaytambo) y Sonqo (Paucartambo), se observa que todos provienen de la región de Cusco. Los tres estudios coinciden en que la *pachamama* y el *apu* son entidades sociales que conforman entre sí una relación dual. La evidencia etnográfica muestra que estas entidades (*tirakuna*) participan activamente a un nivel intra-comunidad (*ayllu*), en la concepción del mundo y en la dinámica social de los *runakunas*.

Conclusiones

El repaso histórico de la cultura Inca en el Perú es crucial para entender la esencia constitutiva de la identidad nacional. Diversos estudios de la *incaidad*, han establecido denominaciones como neoinca o incaísmo; pero en el presente trabajo considero conveniente plantear el término *incaidad*, no solo como un concepto temporal post-inca, sino también como un conjunto de expresiones culturales que generan vínculos identitarios de diverso impacto. Esta aproximación puede ser comprobada, por ejemplo, en el siglo XVII, cuando la nobleza incaica se reafirmó étnicamente en el contexto colonial, usando la evocación del pasado imperial incaico, para reclamar el estatus de privilegio. O también, en el presente año, la expresidenta Dina Boluarte instrumentalizó en un evento escolar, la recreación de Mama Ocllo y Manco Cápac, para obtener validación política. Aludir al glorioso pasado de los Incas, es siempre un capital político que reluce la memoria de los peruanos. Es una sustancia que se reparte homogéneamente y produce amalgama social. Se debe entender la *incaidad* no como un aspecto que emerge (renacimiento), sino como un fenómeno de la memoria que genera conexiones sociales horizontales diacrónicas, desde el presente hacia el pasado y viceversa.

En relación con la indigeneidad, es posible notar que cuando ocurren eventos de commoción social, la *incaidad* permea y se filtra en el activismo político, como un relato subyacente que se activa en contextos de tensión y de

resistencia al poder. Por otro lado, se destacan las potencialidades como agentes de negociación política de las entidades *runakuna* y *tirakuna* (de la Cadena, 2010, 2014, 2015), a un nivel intra-comunidad (*ayllu*). Estas relaciones de indigeneidad son visibles, tanto en el ecosistema rural, así como en el contexto urbano, especialmente alrededor de sitios arqueológicos, en donde se han reconocido contornos ancestralizantes. Pero ¿estas relaciones de indigeneidad funcionarían en otros escenarios? Creo más bien, que pueden ser entendidas y reorientadas como plataforma política, articulada con otros actores sociales, que intenten por ejemplo comprender la “nueva identidad” del “indígena de la ciudad”. El análisis ontológico del sujeto peruano inmerso en la sociedad rural o urbana, ha permitido describir escenarios de reclamo y legitimación de derechos, con lo cual se puede afirmar que la *incaidad* o indigeneidad son herramientas de lucha social y proselitismo político.

De acuerdo a la historiografía presentada, la simbología incaica está siempre presente en la mentalidad social de los últimos períodos de la historia (colonia, república y actualidad). Ella actúa como un medio que sacude las estructuras identitarias del tejido social, pero que pocas veces llega a instalarse dentro de una narrativa vanguardista que genera cambios positivos. La *incaidad* no debe encarnar el anhelo fetichista o la nostalgia ingenua, sino más bien debe ser un capital idiosincrático que empuje y fortalezca la igualdad, pues, precisamente, de ella proviene una de las raíces de la palabra identidad: *idem*.

Referencias

- Allen, C. J. (2019). Acerca del animismo andino. En M. Curatola (Ed.), *El estudio del mundo andino* (pp. 275-283). PUCP.
- Andina, A. P. de N. (2025). Presidenta Dina Boluarte encabeza inicio del año escolar 2025 | Galería Fotográfica. <https://andina.pe/agencia/galeria.aspx?GaleriaId=25192&FotoId=1152828>
- Arguedas, J. M. (1963). *La agonía de Rasu Ñiti*. Populibros Peruanos.
- Avilés, M. (2025). ¿Qué pasa dentro de nosotros cuando miramos a nuestros antepasados muertos? El País América. <https://elpais.com/america-futura/2024-03-15/que-pasa-dentro-de-nosotros-cuando-miramos-a-nuestros-antepasados-muertos.html>
- Barnes, M. (1993). Un análisis de la iconografía y la arquitectura andina en una iglesia colonial: San Cristóbal de Pampachiri (Apurímac, Perú). En H. Urbano (Ed.), *Mito y simbolismo en los Andes. La figura y la palabra*. (CBC, pp. 183-211).
- Bauer, B. S., Fonseca, J., & Aráoz, M. (2016). *Vilcabamba y la arqueología de la resistencia inca* (Primera edición en español). Instituto Francés de Estudios Andinos ; Ceques Editores ; UIC, University of Illinois at Chicago, College of Liberal Arts & Sciences, Department of Anthropology ; Institute for New World Archaeology.
- Bonnett, D. (2000). Las reformas de la época Toledana (1569-1581): Economía,

- sociedad, política, cultura y mentalidades. En M. Burga (Ed.), *Historia de América Andina* (Vol. 2). Libresa.
- Calvo, J. (2022a). *Nuevo diccionario español-quechua / quechua-español* (Vol. 1). Fondo Editorial USMP.
- Calvo, J. (2022b). *Nuevo diccionario español-quechua / quechua-español* (Vol. 2). Fondo Editorial USMP.
- Cánepa, G., & Zoeger, L. (Eds.). (2020). *Epicas del Neoliberalismo*. Fondo Editorial PUCP.
- Chávez, R. (2020, noviembre 18). *Inti y Bryan: Los sueños arrebatados por la violencia del Estado*. Ojo Público. <https://ojo-publico.com/2245/inti-y-bryan-suenos-arrebatados-por-la-violencia-del-estado>
- de la Cadena, M. (2010). Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond “Politics”. *Cultural Anthropology*, 25(2), 334-370. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1360.2010.01061.x>
- de la Cadena, M. (2014). Runa: Human but not only. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 4(2), 253-259. <https://doi.org/10.14318/hau4.2.013>
- de la Cadena, M. (2015). *Earth Beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds*. Duke University Press. <https://doi.org/10.1215/9780822375265>
- de la Puente, J. C. (2024, septiembre 6). Un sombrero para Garcilaso: La voluntad del último inca. *Trama, espacio de crítica y debate*. <https://tramacritica.pe/perspectivas/2024/09/06/un-sombrero-para-garcilaso-la-voluntad-del-ultimo-inca/>
- Descola, P. (2012). *Más allá de naturaleza y cultura*. Amorrortu Editores.
- di Salvia, D. (2016). Contribución a la ontología animista andina: Funciones, poderes y figuras en los cultos telúricos de los Andes sur-peruanos. *Revista Española de Antropología Americana*, 46, 97-116. <https://doi.org/10.5209/REAA.58289>
- El Buen Librero (Director). (2025). *¿Cuál es la verdadera identidad de los peruanos? | Pablo Sandoval | Podcast Librero – YouTube* [Video recording]. <https://www.youtube.com/watch?v=JqVj4f61RzA&t=2701s>
- Flores Galindo, A. (1994). *Buscando un Inca, identidad y utopía en los Andes* (4ta ed.). Horizonte.
- Hyslop, J. (1990). *Inka Settlement Planning*. University of Texas Press.
- Janusek, J. W. (2004). *Identity and Power in the Ancient Andes: Tiwanaku Cities Through Time*. Psychology Press.
- Julien, C., & Yupanqui, T. C. (2006). *History of How the Spaniards Arrived in Peru: Dual-Language Edition* (C. Julien, Trad.; 1.^a ed.). Hackett Publishing Company, Incorporated.
- Kaulicke, P. (2004). Identidad, etnicidad e imperios: Algunas reflexiones finales. *Boletín de Arqueología PUCP*, 8, 325-357. <https://doi.org/10.18800/boletinearqueologiapucp.200401.017>
- Kubler, G. (1947). The Neo-Inca State (1537-1572). *The Hispanic American Historical Review*, 27(2), 189-203. <https://doi.org/10.2307/2508415>
- Millones, L. (2015). *La Ciudad como Espectáculo*. Lima: el espacio festivo del Perú.

- Mujica, R. (2021). Naturalistas y patriotas: Imaginarios incaístas y cristianos en la construcción de la nación. En *Forjando la Nación peruana. El incaísmo y los idearios políticos de la República (siglos XVIII-XX)* (Banco de Crédito del Perú, pp. 117-165).
- Murphy, M., Goycochea, E., & Cock, G. (2011). Resistance, Persistence and Accommodation at Puruchuco-Huaquerones, Peru. En M. Liebmann & M. Murphy (Eds.), *Enduring conquests rethinking the archaeology of resistance to Spanish colonialism in the Americas* (pp. 57-76).
- Museo Nacional del Prado (Director). (2019, marzo 14). Conferencia: «Una reinvenCIÓN utópICA del pasado andino» [Video recording]. <https://www.youtube.com/watch?v=rTBg7IOOc4I>
- Nair, S. E. (2003). ¿“Neoinca” o colonial? La “muerte” de la arquitectura inca y otros paradigmas. *Boletín de Arqueología PUCP*, 7, 113-131. <https://doi.org/10.18800/boletinarcheologiapucp.200301.005>
- Noack, K. (2015). Buscando un Inca de aquí y de allá. Los incas de nuestro tiempo, Alemania y Lima, Perú. En M. Barnes, I. de Castro, J. Flores Espinoza, D. Kurella, K. Noack, & Linden-Museum Stuttgart (Eds.), *Perspectives on the Inca: International symposium from March 3rd to March 5th, 2014* (pp. 17-37). Linden-Museum Stuttgart, Staatliches Museum für Völkerkunde.
- Pratt, M. L. (2010). La indigeneidad hoy (Epílogo). En M. de la Cadena & O. Starn (Eds.), *Indigeneidades contemporáneas: Cultura, política y globalización* (pp. 437-444). Institut français d'études andines. <https://doi.org/10.4000/books.ifea.6258>
- Regalado, L. (1997). *El inca Titu Cusi Yupanqui y su tiempo: Los incas de Vilcabamba: y los primeros cuarenta años del dominio español*. Fondo Editorial PUCP.
- Rivero, M. E., & Tschudi, J. D. (1851). *Antigüedades peruanas*.
- Roy, H. (2014). El discurso neo-inca y su significado político: Vilcabamba entre sumisión, sincretismo y resistencia. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 40(80), 87-101.
- Roy, H. (2016). La resistencia de T'itu Kusi Yupanki o la historia de una paradoja. En *Vilcabamba: Entre arqueología, historia y mito* (pp. 23-33). CBC/ Universidad de Varsovia/ Centro Tinku.
- Roy, H. (2017). El Inca y su refugio mítico: Espacio de regeneración y de resistencia. *Diálogo andino*, 54, 103-111. <https://doi.org/10.4067/S0719-26812017000300103>
- Rozas, J. W. (2012). *El modo de pensar andino: Una interpretación de los rituales de Calca*. [Magister en Antropología, PUCP]. <http://hdl.handle.net/20.500.12404/1409>
- Salazar, L., & Burger, R. L. (2018). Reinventing the Incas in contemporary Cuzco, the cases of Inti Raymi and Machu Picchu. En S. Alconini & A. Covvey (Eds.), *The Oxford Handbook of the Incas* (pp. 807-828). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780190219352.013.53>

- Sandoval, P. (2020). Intérpretes de la Otredad: Dilemas de la antropología en Perú. En P. Sandoval (Ed.), *Antropologías hechas en Perú* (1.^a ed., pp. 11-28). Asociación Latinoamericana de Antropología-UNMSM.
- Santos, G. (2025, abril 15). Caso Saweto: Ministerio Público solicita endurecer condena a madereros por asesinato de líderes indígenas en Perú. *Noticias ambientales*. <https://es.mongabay.com/2025/04/caso-saweto-endurecer-condena-madereros-asesinato-lideres-indigenas-peru/>
- Senz, S. D.-S., Gleich, U. von, Hartmann, R., Masson, P., Ruiz, C. S., Arellano, C., Boethelt, R., Fries, D., & Noack, P. (2002). *Rimaykullayki: Unterrichtsmaterialien zum Quechua Ayacuchano - Peru*. Reimer, Dietrich.
- Silverman, H. (2005). Embodied Heritage, Identity Politics, and Tourism. *Anthropology and Humanism*, 30(2), 141-155. <https://doi.org/10.1525/anh.2005.30.2.141>
- Silverman, H. (2013). Cuzcotopia: Imagining and performing the Incas. En R. Staiff, R. Bushell, & S. Watson (Eds.), *Heritage and Tourism* (pp. 128-151). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203074619-17>
- Stastny, F. (1993). El arte de la nobleza inca y la identidad andina. En H. Urbano (Ed.), *Mito y simbolismo en los Andes la figura y la palabra* (pp. 137-156). Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de Las Casas.
- Thurner, M. (2021). El sol de la Ilustración y el espejo del Inca en la imaginación ilustrada. En BCP (Ed.), *Forjando la Nación peruana. El incaísmo y los idearios políticos de la República (siglos XVIII-XX)* (Banco de Crédito del Perú, pp. 41-77).
- Tsing, A. (2005). *Friction: An Ethnography of Global Connection*. Princeton University Press.
- Tsing, A. (2010). Identidades indígenas, nuevas y antiguas voces indígenas. En M. de la Cadena & O. Starn (Eds.), *Indigeneidades contemporáneas: Cultura, política y globalización* (pp. 45-82). Institut français d'études andines. <https://doi.org/10.4000/books.ifea.6226>
- Wuffarden, L. E. (2005). La descendencia real y el «renacimiento inca» en el virreinato. En BCP (Ed.), *Los Incas, reyes del Perú* (pp. 175-244).
- Zárate, J. (2016, abril 17). Máxima Acuña: La dama de la laguna ahora es intocable. Ojo Público. <https://ojopublico.com/ambiente/maxima-acuna-la-dama-la-laguna-ahora-es-intocable>