

*Jugua llanto mujer de guagaynaga*



**BOLETÍN  
DE LA ACADEMIA  
NACIONAL DE HISTORIA**

**Volumen CIII Nº 213  
Enero-junio 2025  
Quito-Ecuador**



# **BOLETÍN DE LA ACADEMIA NACIONAL DE HISTORIA**

**Volumen CIII  
Nº 213**

**Enero–junio 2025  
Quito–Ecuador**

## ACADEMIA NACIONAL DE HISTORIA

Director	Dr. Cesar Alarcón Costta
Subdirectora	Dra. América Ibarra Parra
Secretario	Ac. Diego Moscoso Peñaherrera
Prosecretaria	Ac. Ingrid Diaz Patiño
Tesorero	Dr. Claudio Creamer Guillén
Bibliotecario archivero	Lcdo. Carlos Miranda Torres
Jefe de Publicaciones (e)	Dr. José Echeverría-Almeida
Relacionador Institucional	Dr. Eduardo Muñoz Borrero

### COMITÉ EDITORIAL

Dr. José Echeverría Almeida	Presidente
Dr. Jorge Ortiz Miranda	
Dra. Rocio Rosero Jácome	
Dra. Libertad Regalado Espinoza	
MSc. Bayardo Ulloa Enríquez	
Dr. Wilson Gutiérrez Marín	(alternó)
Dr. Álvaro Mejía Salazar	(alternó)
Dr. Sebastián Donoso Bustamante	

### EDITOR

Dr. José Echeverría-Almeida	Universidad Técnica del Norte
-----------------------------	-------------------------------

### COMITÉ CIENTÍFICO

Dra. Katarzyna Dembicz	Universidad de Varsovia-Polonia
Dr. Silvano Benito Moya	Universidad Nacional de Córdoba/CONICET- Argentina
Dra. Elissa Rashkin	Universidad Veracruzana-México
Dr. Stefan Rinke	Instituto de estudios latinoamericanos/ Freie Universität Berlin-Alemania
Dr. Carlos Riojas	Universidad de Guadalajara-México
Dra. Cristina Retta Sivoiella	Instituto Cervantes, Berlin- Alemania
Dr. Claudio Tapia Figueroa	Universidad Técnica Federico Santa María - Chile
Dra. Emmanuelle Sinardet	Université Paris Ouest - Francia
Dr. Roberto Pineda Camacho	Universidad de los Andes-Colombia
Dra. María Leticia Corréa	Universidade do Estado do Rio de Janeiro-Brasil
Dr. Roger Pita Pico	Investigador Academia Colombiana de Historia-Colombia
Dr. Justo Cuño Bonito	Universidad Pablo de Olavide-España
Dr. Héctor Grenni Montiel	Universidad Don Bosco- San Salvador
Dr. Pablo Solórzano Marchant	Universidad Católica Silva Henríquez - Chile
Dr. Tomás Caballero Truyol	Universidad del Atlántico - Colombia
Dr. Julio César Fernández	Universidad Nacional Pedro R. Gallo - Perú
Dra. Laura Falceri	Universidad Politécnica Salesiana - Ecuador
Dr. Jairo Bermúdez Castillo	Universidad Sergio Arboleda - Colombia
Dr. Renato Ferreira Machado	Facultad Salesiana de Porto Alegre - Brasil
Dr. Saúl Uribe Taborda	Universidad Politécnica Salesiana - Ecuador
Dr. Juan Cordero Ñiguez	Academia Nacional de Historia - Ecuador
Dra. Olga Zalamea Patiño	Universidad de Cuenca

BOLETÍN de la A.N.H.

Vol. CIII

Nº 213

Enero-junio 2025

© Academia Nacional de Historia del Ecuador

ISSN Nº 1390-079X

eISSN Nº 2773-7381

**Portada:** Una inka real cuida a una persona con cifosis.

Dibujo de Felipe Guamán Poma de Ayala en *Historia del Piru*.

**Diseño e impresión**

PPL Impresores 2529762 Quito

landazurifredi@gmail.com

Noviembre 2025

Esta edición es auspiciada por el **Ministerio de Educación, Deporte y Cultura**

Libro de distribución gratuita

## LA CUARTA CALLE: RECONOCIENDO EL LEGADO DE LA DIFERENCIA CORPORAL Y LA DISCAPACIDAD DENTRO DEL IMPERIO INKA

Ryan Scott Hechler<sup>1</sup>

### Resumen

A lo largo de la América precolombina tardía, las personas Indígenas con discapacidades y diferencias físicas fueron tratadas de una manera diferente a la típica en toda Europa durante la Edad Media Tarde y la Edad Moderna. El Imperio Inka, Tawantinsuyu, tuvo particularmente sus propios sistemas sociales que beneficiaron a las personas con cuerpos-mentes atípicos, denominados en Kechwa como *hank'akuna*. Una vez conquistada una nueva sociedad, los Inkas, cuando fue necesario, impusieron su visión ontológica de los *hank'akuna* y el Tawantinsuyu institucionalizó medidas para asegurar el cuidado de estos sujetos dentro de sus comunidades. Si bien el proyecto imperio Inka no debe entenderse como una entidad universalmente benévola, su nivel de inclusión para *hank'akuna* es único. En el Tawantinsuyu, la configuración corporal atípica de un *hank'a* era la forma en que derivaban formas específicas de poder; bajo los españoles, estos individuos fueron estigmatizados y forzados a entrar en los sistemas sociales europeos. Sin embargo, las interpretaciones inkaicas de la diferencia corporal y la configuración corporal siguen siendo relevantes para algunas sociedades Kechwas y Aymaras modernas cuyas construcciones sociales de inclusión han sobrevivido a la eliminación del colonialismo español.

---

Recibido: 04/06/2025 // Aceptado: 28/08/2025

<sup>1</sup> Ryan Scott Hechler, M.A., A.B.D. Arqueólogo Principal, SWCA Consultores Ambientales, Baton Rouge, LA, Candidato a Doctorado, Departamento de Antropología, Universidad de Tulane. Director de Membresía, Asociación de Historial de Discapacidad. Presidente, Grupo de Interés en Etnohistoria, Sociedad de Arqueología Americana. Investigador Asociado, Instituto Latinoamericano e Ibérico, Universidad de Nuevo México. [rhechler@tulane.edu](mailto:rhechler@tulane.edu)

**Palabras clave:** Hank'akuna, Tawantinsuyu, Discapacidad, Inka, Inclusión

### **Abstract**

Throughout the late Pre-Columbian Americas, Indigenous people with disabilities and physical differences were treated in a manner different than was typical throughout Europe during the contemporary Late Middle Ages and Early Modern. The Inka Empire, Tawantinsuyu, particularly had its own social systems that benefited people with atypical bodyminds, referred to in Kechwa as hank'akuna. Once a new society was conquered, the Inkas, when necessary, imposed their ontological view of the hank'akuna and Tawantinsuyu institutionalized measures to ensure care for these subjects within their communities. While the Inka imperial project should not be understood as a universally benevolent entity, their level of inclusivity for hank'akuna is highly unique. In Tawantinsuyu, an hank'a's atypical body configuration was how they derived specific forms of power; under the Spanish, these individuals were stigmatized and forced into European social systems. However, Inka understandings of bodily difference and bodily configuration are still relevant to some modern Kechwa and Aymara societies whose social constructions of inclusivity have survived erasure from Spanish colonialism.

**Keywords:** Tawantinsuyu, Hank'akuna, Inclusivity / Inclusión, Bodyminds / Diferencia corporal, Inka Empire

## Introducción

A lo largo de la América precolombina tardía, las personas indígenas con discapacidades y diferencias físicas fueron tratadas de una manera disímil a lo que sucedía en toda Europa durante la Edad Media Tardía (ca. 1250-1500 d.C.) y la Edad Moderna (ca. 1500-1800 d.C.). El Imperio Inka (ca. 1400-1533 d.C.), Tawantinsuyu (Figura 1), tuvo particularmente sus propios sistemas sociales que beneficiaron a las personas con cuerpos-mentes atípicos, denominados en Quechua (lengua franca del Tawantinsuyu) como *hank'akuna* (sing.- *hank'a*, pl - *hank'akuna*).

Una vez conquistada una nueva sociedad, los Inkas, cuando fue necesario, impusieron su visión ontológica de los *hank'akuna* y el Tawantinsuyu institucionalizó medidas para asegurar el cuidado de estos sujetos dentro de sus comunidades. Si bien el proyecto imperial Inka no debe entenderse como una entidad universalmente benévola, su nivel de inclusión para *hank'akuna* es único. En el Tawantinsuyu, la configuración corporal atípica de un *hank'a* era la forma en que derivaban formas específicas de poder; bajo los españoles, estos individuos fueron estigmatizados y forzados a entrar en los sistemas sociales europeos. Sin embargo, las interpretaciones Inkas de la diferencia corporal y la configuración corporal siguen siendo relevantes para algunas sociedades Quechuas y Aymaras modernas cuyas construcciones sociales de inclusión han sobrevivido a la eliminación del colonialismo español.

## Estudios de discapacidad y su intersección con estudios Indígenas

La discapacidad es una construcción social que refleja conceptos culturales específicos del contexto. Para comprender mejor el matiz cultural detrás de tales percepciones, es importante reconocer los entendimientos locales de las formas y diferencias corporales (Devlieger 1999; Mutua 2001). El concepto de discapacidad cambia constantemente a lo largo de la historia (Stiker 1999; Hubert 2000); quién domina la narrativa histórica afecta las interpretaciones del



**Figura 1.** Mapa con los límites del Tawantinsuyu en relación con las fronteras del estado-nación moderno (mapa del autor; límites del Tawantinsuyu parcialmente basados en D'Altroy 2015: Fig. 4.1). Tawantinsuyu abarcó partes del Perú moderno (con su capital en Cuzco), Bolivia, Chile, Argentina, Ecuador y Colombia

pasado, lo cual es problemático con las sociedades Indígenas colonizadas en las que las narrativas locales estaban controladas por los colonizadores (Stoler 2009; O'Brien 2017). Los investigadores deben desentrañar las experiencias de las voces históricamente marginadas para comprender las tradiciones más allá de las normas sociales de las clases dominantes (Strong 2017; Barclay 2017); con esto en mente, puede haber diferencias explícitas entre los enfoques biomédicos oc-

cidentales de la discapacidad y las ontologías indígenas de cómo estos individuos encajan dentro de sus comunidades (Kasonde-Ng'andu 1999).

Durante la última generación, ha habido un mayor enfoque en la experiencia histórica de los indígenas americanos con discapacidades (p. ej., Joe 1980; Senier 2017; Burch 2021). Hay un creciente cuerpo de literatura sobre las construcciones sociales indígenas de la discapacidad en las Américas precolombinas. Podría decirse que la región mejor estudiada es Mesoamérica, particularmente en lo que respecta al enanismo entre los Mayas (p. ej., Miller 1985; Coggins 1994; Prager 2002; Bacon 2007), o la mercantilización y exotización de las personas con discapacidad como curiosidades entre los Aztecas (p. ej., Bearden 2013). Sin embargo, estudios más recientes han revisado la diversidad geográfica de las tendencias de representación de la discapacidad en Mesoamérica y cómo tales percepciones han cambiado a lo largo del tiempo (p. ej., Ponce y Hechler 2016; Gassaway 2017).

### **Comprender la diferencia en los Andes precolombinos**

Los restos arqueológicos y las representaciones artísticas de *hank'akuna* en contextos Inkas, así como de culturas andinas contemporáneas y anteriores, ayudan a comprender las percepciones andinas de la discapacidad. Muchas sociedades andinas del pasado recrearon sus visiones ontológicas de personas con diferencias físicas en su mundo material. A lo largo de los Andes, se pueden encontrar representaciones de personas con enanismo, cifosis, discapacidad visual y amputaciones. Muchas culturas exhibieron estas efigies como activas: tocando música, sosteniendo parafernalia ritual y participando en ceremonias religiosas (Hechler y Pratt 2015). Los Inkas típicamente preferían representar individuos con cifosis pronunciada (Figura 2), cuyas formas físicas eran fetichizadas en efigies ceremoniales, estatuas y ornamentos que podían expresarse a través de varios medios: metales preciosos como el oro y la plata, esculpidos en arcilla y tallados en roca.



**Figure 2.** Estas dos figuras de *k'umukuna* (individuos con cifosis) masculinos son ejemplos del tipo de representaciones juveniles que crearon los Inkas, con estas respectivas efigies cargando y montando llamas. Del lado izquierdo hay un hombre con cifosis, portando una llanita.

(Inka. Rodadero, Cusco, Peru – 2443. Montes Collection. Field Museum of Natural History, Chicago, IL: Image No. CL0001\_2443\_Overall\_XMP2, Cat. No. 2443, Photographer Jessica Jackson-Brown).

A la derecha, una fotografía muestra una figura plateada de un hombre con cifosis montado en una llama.

(Inka. Choqechaka, Cusco, Peru – Catalogue No. A210366. Department of Anthropology, National Museum of Natural History, Smithsonian Institution. Image courtesy of the National Museum of Natural History).

En comparación con Mesoamérica, los estudios de discapacidad de los Andes precolombinos son limitados. Carlos Ponce Sanginés y Gregorio Cordero Miranda (1969) interpretaron representaciones de individuos con cifosis a lo largo de la prehistoria andina para rastrear los orígenes y reimaginaciones de los dioses andinos Ekeko y Tunupa. Un famoso estudio de caso bioarqueológico de discapacidad se centró en el sitio monumental Moche (sociedad pre-Inka) de Dos Cabezas en la costa norte de Perú (ca. 390–645 d.C.), donde Alana Cordy–Collins (2003; Cordy–Collins y Merbs 2008) estudiaron individuos con gigantismo y cifosis que fueron enterrados ritualmente con atuendos de guerreros y probablemente sirvieron como guardianes espirituales. Recientemente, Enrico Cioni (2014) utilizó la iconografía de la cerámica Moche para analizar cómo los Moche percibían la discapacidad y Rebecca Stone (2017) examinó la efigie común de cerámica Moche de un chamán con discapacidad visual. Dentro de los estudios Inkas, las construcciones culturales de la discapacidad se mencionan tangencialmente (Rowe 1946:304; 1958:512; Rostworowski de Diez Canseco 1988:217; Dean 2001:161–162n17; D’Altroy 2015:295).

## **Desenredando las fuentes de la era colonial española**

La mayor parte del conocimiento etnohistórico de los Inkas se deriva de los escritos de los hombres conquistadores españoles, burócratas coloniales y sacerdotes, todos con sus propios prejuicios culturales, religiosos y de género. Al construir una narrativa etnohistórica, uno debe desenredar estos prejuicios y buscar hilos comunes de información. Estas narrativas coloniales se vuelven más complejas una vez que uno reconoce a los informantes indígenas de estos escritores. Catherine Julien (2000) sugirió que los cronistas de la era colonial española crearon estas transcripciones de las historias Inkas para dar forma a un nuevo orden de conocimiento que reinventó las memorias indígenas a través de reglas de representación impuestas por los europeos.

A lo largo de la Edad Media Alta de Europa (ca. 1000–1250) y la Edad Media Tardía (ca. 1250–1500), las personas con discapacidad a menudo se percibían como de clase baja y, por lo general, no tenían acceso a las mismas redes socioeconómicas que miembros de la sociedad con "cuerpos capaces" (Metzler 2006; 2013). Muchos pensaron que las diferencias físicas y mentales fueron causadas por enfermedades corporales, maldiciones demoníacas u obstáculos intencionales de Dios (Stiker 1999; Wheatley 2010; Craig 2013). En el Reino de España durante los siglos XV y XVI, las órdenes religiosas católicas establecieron hospitales para personas con discapacidad y alentaron las peregrinaciones para la curación milagrosa (Flynn 1989). Tales visiones del mundo estaban en desacuerdo con los sistemas de creencias indígenas americanas, que a menudo fueron simplificados por los colonizadores españoles como influenciados por demonios (Duviols 1971; Mills 1997; 2013; Puente Luna 2007).

Cabe destacar que no todos los cronistas españoles de la era colonial fueron europeos, ya que los andinos Indígenas proporcionaron los lentes culturales más valiosos. Un buen ejemplo de esto es la gran profundidad del conocimiento cultural registrado por el noble Quechua Felipe Guaman Poma de Ayala ([1615] 1980). Otro cronista importante es el Inka Garcilaso de la Vega ([1609] 1976), uno de los primeros escritores mestizos cuya madre Isabel Chimpu Uqllu era descendiente del emperador Thupa Inka Yupanki. El cronista español Juan Diez de Betanzos ([1576] 2004) se casó con Kushirimay Uqllu, la viuda del emperador Atawallpa. Las voces Indígenas se pueden escuchar en los testimonios coloniales, que ayudan a desentrañar las cosmovisiones andinas a través de relatos personales (p. ej., Salomon 1988; Puente Luna 2007; Mumford 2008). El uso de tal variedad de fuentes históricas permite una forma de etnohistoria de rescate, ya que literalmente estamos reconstruyendo una era pasada a través del recuerdo posterior a la conquista y la comprensión de las normas culturales a través de los andinos Indígenas contemporáneos.

## Cuarta/o Calle

Los conceptos de género andinos quechuas están arraigados en una profunda historia de énfasis en la complementariedad, algo diferente de un sistema binario de género (Isbell 1976; Silverblatt 1987; Costin 1998). Carolyn Dean (2001) sugirió que los Inkas creían que todos los humanos comienzan y terminan su vida en un estado andrógino, que el ser engendrado se basa en la diferenciación de tareas performativas que se desarrolla gradualmente después del nacimiento, es más pronunciada en el matrimonio y se desvanece en los últimos años de la vida. La diferencia social creada en torno a categorías estratificadas por género es una tendencia común entre los imperios (p. ej., Stoler 1991).

El noble Quechua Guaman Poma ([1615] 1980:143, 155, 158) y el fraile mercedario Martín de Murúa ([1590-1616] 1964:82-83) enumeraron 10 calles (metafórico para modos de vida) para todos los súbditos andinos femeninos y masculinos de los Inkas. Nueve de los estilos de vida se reservaron para los no *hank'akuna* y se clasificaron en función de períodos de edad específicos en la vida de un individuo, con edades para cada calle paralelas entre géneros (Dean 2001) (**Tabla 1**). Estas calles no eran cronológicas, sino que, como sugirió John Rowe (1958), se clasificaron según la capacidad de trabajo de cada uno. A los *hank'akuna* solo se les dio una categoría que abarcaba todas las edades—la Cuarta/o Calle (**Figura 3**).



**Figura 3.** Cuarta/o Calle (Guaman Poma [1615] 1936: 221 [223], 200[202]). La mujer (izquierda) se representa como una *k'umu* (persona con cifosis) que prepara lana para textiles, una tarea común.

El hombre (derecha) se representa un *ñawsa* (persona con discapacidad visual total) sin una pierna.

Cortesía de la Biblioteca Virtual del Patrimonio Bibliográfico del Gobierno de España.

La falta de un estilo de vida de los *hank'akuna* se sugiere además por el término del que *hank'a* se deriva – *hank'ay* (*n. amb.* un desequilibrio, *v.* hacer inestable). El establecimiento de una calle para los *hank'akuna* es una forma de encajar por la fuerza a un grupo con una diversa gama de configuraciones corporales dentro de un sistema de equilibrio socialmente cuidado. Si bien los *hank'akuna* se clasificaron específicamente en función de sus mentes corporales atípicas, las expectativas sociales de los Inkas sobre estos individuos no deben entenderse como totalmente alineadas con las conceptualizaciones biomédicas occidentales modernas de la discapacidad (p. ej., Kasonde-Ng'andu 1999).

**Tabla 1. EDADES IDEALIZADAS DENTRO DE LAS CALLES<sup>2</sup>**

<b>Calle</b>	<b>Edad idealizada</b>	<b>Cita histórica</b>
Primera/o Calle	33 años 25-50 años	GP*:194[196], 215[217] M**:82-83
Segunda/o Calle	50/60 años 50-60 años	GP:196[198], 217[219] M:82-83
Tercera/o Calle	80 años 60+ años	GP:198[200], 219[221] M:82-83
Cuarta/o Calle	Todas <i>hank'akuna</i> Todos <i>hank'akuna</i>	GP:200[202], 221[223] M:82-83
Quinta/o Calle	18 años 18-25 años	GP:202[204], 223[225] M:82-83
Sexta/o Calle	12 años 12-18 años	GP:204[206], 225[227] M:82-83
Séptima/o Calle	9 años 9-12 años	GP:206[208], 227[229] M:82-83
Octava/o Calle	5 años 5-9 años	GP:208[210], 229[231] M:82-83
Novena/o Calle	1 año Caminando-5 años	GP:210[212], 231[233] M:83
Décima/o Calle	1 mes Nacimiento- caminando	GP:212[214], 233[235] M:83

\*GP = Guaman Poma 1615 | \*\*M = Murúa [1590-1616] 1964

<sup>2</sup> Curiosamente, Guaman Poma y Murúa usaron una palabra española (i.e., "calle") en lugar de un término Quechua, aunque estos cronistas fueron por lo demás prolijos acerca de la terminología Quechua. Aunque esto requiere mayor explicación, cabe la posibilidad de que Guaman Poma se refiriera a *kay*, una palabra quechua que se traduce como "ser" o "esencia". Si bien "calle" podría ser una metáfora útil, también podría ser una transliteración lúdica.

El Imperio Inka controlaba estrictamente las prácticas matrimoniales (Costin 1998; Gose 2000), y a los *hank'akuna* solo se les permitía casarse con alguien de condición física similar (Guaman Poma [1615] 1980:152). Hasta el día de hoy, muchas comunidades Indígenas de los Andes sostienen la noción de que uno no es adulto hasta el matrimonio y el parto (Rowe 1958; Dean 2001), donde el matrimonio entre las comunidades Quechuas significa la creación de una totalidad a partir de dos mitades complementarias, un concepto conocido como *yanantin* (p. ej., Platt 1986). Esta capacidad de casarse y hacer crecer la población imperial a través del parto elevó a los no *hank'a* de la Quinta/o Calle a la Primera/o Calle. Ser un *hank'a* parece haber trascendido las categorías de edad tradicionales, aunque presumiblemente un *hank'a* también calificaba como adulto por matrimonio. Guaman Poma ([1615] 1980:143, 155, 158) sugirió que los matrimonios eran importantes con la esperanza de multiplicar los *hank'akuna*, ya que se fetichizaban configuraciones corporales atípicas específicas.

Los Inkas fueron muy específicos en cuanto a quién calificaba para la Cuarta/o Calle. Guaman Poma enumeró una gama de diferencias físicas y discapacidades, mencionando la nomenclatura Quechua preferida y luego traduciéndolas al español de la era colonial. Si bien Guaman Poma y otros cronistas de la era colonial española prestaron mayor atención a los *k'umukuna* (personas con cifosis) y *t'inrikuna* (personas con enanismo) en sus escritos, también escribieron sobre *ñawsakuna* (personas con discapacidad visual total), *upakuna* (individuos que no son verbales), y *wiñay unquqkuna* (individuos con enfermedades crónicas). La terminología de discapacidad de Guaman Poma se corrobora en el primer diccionario Quechua-español publicado por el sacerdote jesuita Diego González Holguín (1608). Estos términos Quechuas para discapacidades físicas continúan en el Qusqu Runasimi (Quechua Cuzqueño) moderno.

## Comprender las expectativas sociales del Tawantinsuyu

Los *hank'akuna* fueron valorados para una variedad de ocupaciones que dependían de sus estados físicos y sexos biológicos, aunque estaban excluidos de algunas obligaciones y estatus (Dean 2001: 161-162n17), como que los hombres sirvieran en el ejército o las mujeres fueran *aqllakuna* (vírgenes secuestradas en el servicio religioso del Tawantinsuyu – ver Costin 1998; Gose 2000). Si un *hank'a* podía trabajar, se lo prefería para las tareas que se consideraban adecuadas a sus respectivas capacidades físicas. Si un *hank'a* no podía trabajar, las haciendas Inkas lo proveían y le ofrecían un cuidador (Cieza de León [1553] 2005:341; Vega [1609] 1976:217, 242-243; [1609] 1976b:80; Guaman Poma [1615] 1980:143).

Los líderes Inkas valoraban a los *hank'akuna* masculinos como *kipukamayukuna* (lectores de khipu, un dispositivo de registro de información de cuerda anudada, ver Salomon 2004), organizadores laborales y trabajadores agrícolas (Guaman Poma [1615] 1980: 143). Los *k'umukuna* masculinos eran preferidos como guardianes de las haciendas reales de los Inkas y gozaban de gran confianza entre las élites de los Inkas (Guaman Poma 1615:329[331]). Las *hank'akuna* femeninas podían servir como cerveceras de chicha (cerveza de maíz), cocineras, agricultoras y tejedoras de telas finas y ropa de alto estatus, como *chumpi* (fajas) y *wincha* (cintas femeninas) (Guaman Poma [1615] 1980: 155, 158). Según el noble Aymara Pachacuti Yamqui Salcamaygua ([principios del siglo XVII] 1879:277), al comienzo de la expansión del Tawantinsuyu (ca. 1438 d.C.), el emperador Pachacuti Inka Yupanki permitió a los súbditos *hank'akuna* tejer finos textiles para el imperio. Si el estado físico de un *hank'a* les impedía cumplir con la *mit'a* (impuesto laboral estacional del Tawantinsuyu), entonces los *hank'akuna* femeninos y masculinos aún ayudaban a los tejedores hilando hilo y creando cuerdas. La tela era el bien culturalmente más apreciado y económicamente más importante del Tawantinsuyu (Murra 1962; Costin 1998); la producción de telas finas tenía un gran significado ritual e incluir *hank'akuna* en su creación enfatiza aún más su posición única dentro de la sociedad.

Vega ([1609] 1976: 236-237) afirmó que, si los Inkas permitieran las festividades después de una adquisición "pacífica" de una nueva región, generalmente usando la persuasión a través del consentimiento forzado (p. ej., Godelier 1978), los Inkas invitarían a todos, incluido los *hank'akuna*, para unirse performativamente a la celebración patrocinada por el estado para demostrar que todos los súbditos eran parte del imperio. *Khipukamayukuna* (lectores de khipu) (Collapiña, Supno et al. [1542] 1974:37; Guaman Poma [1615] 1980:135-136) sugirieron que Wiraqucha Inka-padre de Pachakuti Inka Yupanki-mandó a sus *kurakakuna* (señores locales) a comían con sus familias dentro de plazas comunitarias que eran accesibles, particularmente para *hank'akuna*. Los Inkas planificaron cuidadosamente las plazas para garantizar la accesibilidad de las multitudes (Gasparini y Margolies 1980); este era un medio para guiar a las poblaciones locales hacia espacios dictados por el imperio que ofrecían inclusión a través del consentimiento colectivo forzado para inculcar la propaganda imperial y las celebraciones religiosas (ver Ogburn 2004).

La realeza Inka prefería tener *k'umukuna* y *t'inrikuna* a su alrededor en espacios reales, para protección espiritual, como *yanakuna* (servidores de propiedades reales opreciados sirvientes imperiales; ver Rowe 1946); en ocasiones, las élites Inkas los adoptaron como sus propios hijos (Figura 4) (Guaman Poma [1615] 1980:100, 243; Murúa [1590-1616] 1964:97-98). Guaman Poma ([1615] 1980:143) señaló que los *hank'akuna* eran valorados por servir a los dioses debido a su conexión con lo sobrenatural. Un *hank'a* podría ser un hechicero de alto rango dentro de su comunidad, un oráculo para un *wak'a* (características del paisaje, objetos y seres que eran adorados; ver Mannheim y Salas Carreño 2015), o incluso reverenciado como un *wak'a* (Albornoz [1570] 1967:19; Polo de Ondegardo [1571] 1916:114-115; Acosta [1590] 1894:99; Murúa [1590-1616] 1964:97-98). El misionero jesuita Bernabé Cobo ([1653] 1990: 161) afirmó que los Inkas creían que Wiraqucha (el dios creador) ordenó que los *hank'akuna* fueran hechiceros.

Destacados *hank'akuna* Inkas fueron instalados como gobernadores provinciales o incluso jueces (Guaman Poma [1615] 1980:251). Estos *hank'akuna* de élite eran figuras poderosas y muy

respetadas en la sociedad Inka. Cuando el emperador Inka Wayna Qhapaq ascendió al poder (ca. 1493 d.C.), era bastante joven y su tío Wallpaya, quien era el gobernador de Cuzco (capital del Tawantinsuyu), se desempeñaba como regente. Según algunos cronistas (Cabello Balboa [1586] 1951:359; Murúa [1590-1616] 1962:75), Wallpaya era un *k'umu* que contaba con una ferviente fidelidad y era venerado por muchos. Pachacuti Yamqui Salcamaygua ([principios del siglo XVII] 1879: 293-296) notó que Wallpaya estaba adorando fanáticamente a Inti (el dios del sol), Mama Killa (la diosa de la luna) e Ilyap'a (el dios del rayo y el trueno), simultáneamente tratando de secuestrar sus favores estableciendo propiedades reales para cada uno de ellos. Con el poder cada vez mayor de Wallpaya y sus seguidores ascendiendo a miles, casi incitó un golpe contra su sobrino para convertirse en emperador hasta que otro de los tíos de Wayna Qhapaq intervino y ordenó la ejecución de Wallpaya. Si bien los juegos de poder real similares son comunes en la historia Inka, como en todo el mundo, tal habilidad para aprovechar el poder político, manipular los reinos espirituales y guiar a los seguidores por un *hank'a*, independientemente de su diferencia física, es una hazaña importante para reconocer. Wallpaya no fue estigmatizado por su diferencia corporal, su autoridad carismática se derivó de esto.

### **Un ejemplo de incorporación imperial y movilidad social: la historia de Chimpu Sanktu**

Juan Diez de Betanzos ([1576] 2004:234) escribió una de las historias más peculiares sobre un *hank'a* que era del grupo étnico Cara del norte de Quito en el Ecuador moderno. Al concluir una resistencia de varios años por parte de los Caras, bien documentada etnohistórica y arqueológicamente, los Inkas masacraron a 20 000 hombres rebeldes Cara en un lago local, que fue renombrado Yawarqucha, o “Lago de Sangre” en quechua (Cieza de León [1553] 2005:107). Wayna Qhapaq estaba indignado porque un líder de la resistencia Cara había escapado. Wayna Qhapaq localizó la casa del



**Figure 4.** Dibujo de una *k'umu* (persona con cifosis) femenina al cuidado de Chuquillanto (una Inka real) atendido por guardias y sirvientes

Esta página es del Manuscrito Getty de la *Historia General del Piru* por el fraile vasco Martín de Murúa, y el respectivo artista andino indígena que creó esta escena fue Guaman Poma (Adorno y Boserup 2008:32).

Chuquillanto; Unknown; completed in 1616; Ms. Ludwig XIII 16 (83.MP.159), fol. 89. The J. Paul Getty Museum, Los Angeles, CA (digital image courtesy of The Getty's Open Content Program)

líder y notó que alguien se escondía debajo de las mantas de una cama. Tirando las mantas a un lado con rabia, Wayna Qhapaq descubrió a un joven *t'inri* que le gritó al emperador por despertarlo. Wayna Qhapaq quedó tan desconcertado ante tal encuentro después de su sangrienta victoria, que tomó al *t'inri* presumiblemente huérfano de padre, cuyo nombre era Chimpu Sanktu, y luego declaró frente a su ejército que reverenciaría a esta víctima de guerra como a uno de sus hijos.

Años más tarde, cuando Wayna Qhapaq se estaba muriendo de viruela, que se propagaba más rápido que los conquistadores españoles, tres *t'inrikuna* supuestamente se le aparecieron para convocarlo al más allá (p. ej., Pizarro [1571] 1917:39; Cobo [1653] 1979: 160-161).<sup>3</sup> Tras la muerte de Wayna Qhapaq, fue momificado y Chimpu Sanktu fue seleccionado para encabezar la procesión fúnebre de su padre desde Quito hasta Cuzco. A su llegada a Cuzco, un enfurecido Waskar – uno de los hijos biológicos de Wayna Qhapaq y un contencioso sucesor al trono inka – ordenó que Chimpu Sanktu fuera arrojado a un *sakay*, una mazmorra inka llena de serpientes, pumas y osos. Chimpu Sanktu sobrevivió varios días en cautiverio, fue liberado y luego se le permitió acompañar a la momia de Wayna Qhapaq a sus propiedades imperiales personales en Yucay, a las afueras de Cuzco, donde continuó cuidando de su padre adoptivo hasta la llegada de los conquistadores españoles (Diez de Betanzos [1576] 2004:243-244).

La historia de Chimpu Sanktu es particularmente importante, ya que detalla varias trayectorias potenciales de un *hank'a* dentro del Tawantinsuyu; la experiencia de Chimpu Sanktu no fue la misma que la de su compatriota Cara; fue elevado dentro del imperio debido a su diferencia física. Si bien Diez de Betanzos es el único escritor conocido que mencionó a Chimpu Sanktu, existen algunos detalles peculiares que surgen de otras fuentes. A finales del siglo XVI, un individuo llamado Pedro Cochachín ([ca. 1580] 1970:108-

---

3 Había un mito del Manuscrito de Huarochirí ([ca. 1608] 1983: 98-103) que relataba que el Wayna Qhapaq supuestamente murió era simplemente un doble. El Wayna Qhapaq original viajó con Wiraqucha, el dios creador, al lago Titicaca. Mientras estaba allí, Wiraqucha envió mensajeros a Pachakamaq, su padre, para recuperar a una hermana de este último del Mundo Inferior. Cuando los mensajeros regresaron, llevaban un cofre. Supuestamente cuando Wayna Qhapaq abrió el cofre, comenzó a caer un rayo, y dentro del cofre encontró a una *t'inri* (“enana”) con cabello dorado. Inmediatamente, el Sapa Inka se enamoró de ella y decidió irse con ella, aunque adónde iba es ambiguo. Wayna Qhapaq envió a un sustituto de su propia panaqa para que viviera el resto de sus días como si fuera el Sapa Inka. Sabine MacCormack (1991: 310-311) interpretó el final de esta historia como la partida de Wayna Qhapaq al más allá, a Upamarka (la tierra de los mudos). Argumenta que este mito se consideraba profético del fin del Tawantinsuyu, ya que tanto Wayna Qhapaq como el creador abandonaron a su pueblo. El creador permitió que esto sucediera y les dio la espalda. Wayna Qhapaq refutó las normas matrimoniales y reveló su identidad. Esta es otra historia en la que un enano estuvo involucrado en la transición de Wayna Qhapaq al más allá.

109), quien vivió en Yucay, relató en un testimonio español que 40 sujetos de las cercanías de Quito fueron reubicados con la momia de Wayna Qhapaq. Cochachín se refirió a estos sujetos indistintamente como *yanakuna* y *mitmakuna* (colonos reubicados por la fuerza pertenecientes a grupos étnicos específicos; véase Lorandi 1983). Curiosamente, Vega ([1609] 1976:270-271; véase también Vázquez de Espinosa [1628] 1948:558) sugirió que muchos individuos con discapacidades y enfermedades del Cuzco fueron enviados a Yucay porque se pensaba que el clima y el medio ambiente eran mejores para su salud.

### **La extirpación española de la idolatría y la persecución de los *hank'akuna***

Cerca de Huamachuco en el norte de Perú, los primeros frailes agustinos (San Pedro [1560] 1992:23) notaron a un importante hechicero *k'umu* que servía una *wak'a* llamada “Caoquilca”, que era una piedra única en forma de mano. Esta *wak'a* poseía su propia casa grande para las festividades de la comunidad. Caoquilca y su morada fueron destruidas por los españoles y los agustinos no mencionaron lo sucedido al hechicero. Los ataques de los hechiceros *hank'akuna* por parte de los españoles se hicieron cada vez más comunes en los Andes a medida que crecía el alcance de la Iglesia Católica. Los enfoques militantes para silenciar las religiones Indígenas persistentes en las Américas se justificaron con la acusación de que estas creencias espirituales fueron moldeadas por fuerzas demoníacas (Mills 2013). No solo se desalentaron por la fuerza las prácticas religiosas Indígenas, sino que el colonialismo europeo tampoco respetó los sistemas de diferencia social de las sociedades colonizadas (p. ej., Barclay 2017).

Cobo ([1653] 1990:161) acusó a los Inkas de crear un falso lugar espiritual para los *hank'akuna* dentro de la sociedad andina. Otros, como el misionero jesuita Pablo José Arriaga ([1621] 1920:135), pensaban que los Indígenas con discapacidad eran victimizados espiritualmente por las comunidades andinas. En el siglo XVII, era

común que los agentes católicos del movimiento de extirpación (el esfuerzo concertado de la Iglesia Católica para dismantelar las prácticas religiosas Indígenas) criticaran a los *hank'akuna* espiritualmente empoderados (Duviols 1971; Mills 1997; Puente Luna 2007). Los españoles intentaron racionalizar por qué los sujetos Indígenas podían tener discapacidades físicas, con acusaciones que incluían abuso de coca (Quiroga [1563] 2009:474-475) o incluso prácticas de modificación craneal entre algunos grupos étnicos (Cobo [1653] 1990:200).



**Figura 5.** Una persona sin capacidad de caminar en el Perú colonial español, como lo representa Guaman Poma ([1615] 1936: 844 [858]). Guaman Poma estaba enfatizando la falta de sistemas de bienestar social bajo los administradores coloniales españoles

Cortesía de la Biblioteca Virtual del Patrimonio Bibliográfico del Gobierno de España

Los españoles sacaron activamente a los *hank'akuna* de sus lugares estimados dentro de sus comunidades y aumentaron aún más las jerarquías sociales al relegarlos a los peldaños más bajos de la sociedad colonial (**Figura 5**). Arriaga ([1621] 1920:135) ordenó directamente que los extirpadores consideraran la discapacidad de un andino Indígena como una posible pista de su rol como hechicero, punto de vista que el sacerdote Rodrigo Hernández Príncipe ([1622] 1923:45), al escribir al entonces Arzobispo de Lima, Bartolomé Lobo Guerrero, compartió también. En 1649, Pedro de Villagómez ([1649] 1919:224), que lideraba una revitalización del movimiento extirpador al frente de la Sede Metropolitana de Lima, copió textualmente el hecho de Arriaga en sus instrucciones extirpadoras

En Acas del Perú, un hombre al que los lugareños llamaban Alonso Chaupis “el Ciego” era un destacado hechicero con discapacidad visual – a quien conocemos por una serie de testimonios que sobre él se hicieron en 1657 por su propia comunidad ante la presión de los extirpadores católicos (p. ej., Poma y Alto Caldea [1657] 1986; Hacasmalqui [1657] 1986). Alonso Chaupis oficiaba ceremonias de curación que involucraban el sacrificio ritual de llamas y cuyes en Acas y pueblos adyacentes. También era un cuidador de los muertos: los *malquikuna* (momias) ancestrales y sus *machaykuna* (tumbas en cuevas) dentro de la comunidad. Un dato importante para considerar es cómo incluso el *malqui* de un *hank'a* podría ser reverenciado. Arriaga ([1621] 1920:99-100) señaló que él personalmente se encontró con un *machay* de *malquikuna* en Colquioc, Perú; tres de los *malquikuna* más prominentes mostraban un gigantismo pronunciado y tenían cabezas atípicas. Desafortunadamente, Arriaga obligó a la comunidad a renunciar a sus *malquikuna* y rápidamente quemó a sus antepasados para evitar que volvieran a las formas paganas percibidas.

La Iglesia Católica en ocasiones ofrecía empleo a los *hank'akuna*, típicamente incorporándolos como sacristanes – preparadores de ceremonias y cuidadores de sus iglesias y parroquias locales (Guaman Poma [1615] 1980:97, 115, 149). Mientras que la diferencia física de un *hank'a* era su fuente de poder en la sociedad Inka, bajo los españoles tales estados físicos a menudo los hacían ine-

legibles para tener poder. Pero incluso cuando se coloca en posiciones de sumisión religiosa, un *hank'a* aún podría ser reverenciado más de lo que le hubiera gustado a la Iglesia. En 1662 en Otec, Perú, hubo un informe (Causa criminal [1662] 1991: 77-78) de un individuo que tenía un impedimento de movilidad y fue mencionado en el testimonio simplemente como “Yndio Cojo”; sin embargo, la comunidad local lo llamó “el Doctor”. Durante el día, sirvió como alfarero para un sacerdote local; por la noche, era legendario por ser paseado en una litera y realizar ceremonias de curación espiritual.

### La calle continúa: *hank'akuna* modernos

Si bien las comunidades Indígenas de los Andes, incluido Cuzco, vieron despojados a sus *hank'akuna* de los poderes políticos y los roles sociales con el control cada vez mayor del colonialismo español, todavía hay lugares donde los indicios de la tradición *hank'a* continúan. En la comunidad Aymara de Acora, Perú a principios del siglo XX, Horacio Urteaga (1914:73-75) observó que los miembros de la comunidad con discapacidad visual (*juykhu* en Aymara) eran valorados en el Día de los Fieles Difuntos por poder conectarse miembros de la comunidad con parientes fallecidos. Se creía que, si bien no pueden ver en el mundo físico, pueden ver en el más allá.

Mientras realizaba un trabajo de campo en el pueblo Quechua de Pocona, Bolivia en 1978, Diane Perlov (2009:69; comunicación personal, 17 de noviembre de 2014) estudió las chicheras (cerveceras de chicha), una ocupación socialmente prestigiosa y engendradora por mujeres. Perlov relató un incidente entonces reciente de un *k'umu* masculino que estaba a punto de ser ahorcado por un delito no revelado. En el último momento, una chichera arbitró y se ofreció a adoptarlo como cervecero. Tal inclusión de un varón en esta actividad no era la norma social, pero su diferencia física parecía permitir una calle permitido hacia la redención. Los *k'umukuna* fueron valorados hace mucho tiempo como cerveceros de chicha.

Ina Rösing (1999:34-35) informó que en el pueblo Quechua de Amarete, Bolivia, las discapacidades físicas específicas están vin-

culadas a las vocaciones comunitarias. Por ejemplo, los *watapurichiq-kuna* (ritualistas) pueden realizar funciones específicas dependiendo de su discapacidad física. Si uno no puede usar la mano o el brazo izquierdo, o tiene una discapacidad del desarrollo asociada, entonces se valora para la magia negra, que son rituales de maldición. Por el contrario, si lo mismo se aplica a la mano o el brazo derecho, se valoran para la magia blanca, que son rituales de curación.

## Conclusión

Bajo el Tawantinsuyu, el rol respectivo que un *hank'a* tuvo dentro de la sociedad estaba directamente relacionado con su diferencia física, por lo tanto, era lo que los hacía únicos lo que los imbuía de su poder. Los Inkas desarrollaron conscientemente tradiciones sociales que simultáneamente reconocían, fetichizaban y valoraban tales diferencias. Desafortunadamente, el colonialismo español alteró por la fuerza los sistemas sociales de inclusión de muchas comunidades andinas. Sin embargo, la resiliencia cultural se puede ver con la supervivencia de tradiciones similares entre algunas comunidades Indígenas andinas modernas que aún celebran activamente concepciones únicas de diferencia y configuración corporales.

## Bibliografía

- Acosta, José de. [1590] 1894. *Historia natural y moral de las Indias*. Vols. 1-2. Madrid: Ramón Anglés.
- Adorno, Rolena, e Ivan Boserup. 2008. "The Making of Murúa's *Historia General del Piru*." Pp. 7-76 en *The*

- Getty Murúa: *Essays on the Making of Martín de Murúa's "Historia General del Piru,"* editado por T. Cummins y B. Anderson. Los Angeles: Getty Research Institute.
- Albornoz, Cristóbal de. [1570] 1967. "Instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haziendas," editado por P. Duviols. *Journal de la Société des Américanistes* 55(1):17-39.
- Arriaga, Pablo José [1621] 1920. *La extirpación de la idolatría en el Peru*, editado por H. H. Urteaga. Lima: Sanmartí y Ca.
- Bacon, Wendy J. 2007. "The Dwarf Motif in Classic Maya Monumental Iconography: A Spatial Analysis." Tesis de doctorado, Department of Anthropology, University of Pennsylvania, Philadelphia.
- Barclay, Jennifer L. 2017. "Differently Abled: Africanisms, Disability, and Power in the Age of Transatlantic Slavery." Pp. 77-94 en *Bioarchaeology of Impairment and Disability: Theoretical, Ethnohistorical, and Methodological Perspectives*, editado por J. F. Byrnes y J. L. Muller. Cham, Switzerland: Springer. [http://dx.doi.org/10.1007/978-3-319-56949-9\\_5](http://dx.doi.org/10.1007/978-3-319-56949-9_5)
- Bearden, Elizabeth B. 2013. "Moctezuma's Zoo: Housing Disability in Transatlantic Travel Literature and European Courts." *Arizona Journal of Hispanic Cultural Studies* 17:161-175.
- Burch, Susan. 2021. *Committed: Remembering Native Kinship In and Beyond Institutions*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Cabello Balboa, Miguel. [1586] 1951. *Miscelánea antártica: una historia del Perú antiguo*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Instituto de Etología y Arqueología.
- Causa criminal. [1662] 1991. "Causa criminal contra María Susa Ayala, merca-chifle, acusada de inquietar a los hombres y comerciar con tierra, agua y hierbas que tienen virtud de ventura..." Pp. 73-129 en *Amancebados, hechiceros y rebeldes: Chancay, siglo XVII*, editado por A. Sánchez. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.
- Cieza de León, Pedro de. [1553] 2005. *Crónica del Perú: El Señorío de los Incas*, editado por F. Pease G.Y. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

- Cioni, Enrico. 2014. "Who were the Moche Disabled? Exploring Past Perceptions of Disability through Iconography." Thesis, Emmanuel College, University of Cambridge.
- Cobo, Bernabé. [1653] 1979. *History of the Inca Empire: An Account of the Indians' Customs and their Origin, Together with a Treatise on Inca Legends, History, and Social Institutions*, traducido por R. Hamilton. Austin: University of Texas Press.
- [1653] 1990. *Inca Religion and Customs*, traducido por R. Hamilton. Austin: University of Texas Press.
- Cochachín, Pedro. [ca. 1580] 1970. "El dicho don Pedro Cochachín natural del valle de Yucay..." en "Documentos sobre Yucay en el siglo XVI," editado por Horacio Villanueva Urteaga, *Revista del Archivo Histórico del Cuzco* 13:104-111.
- Coggins, Clemency Chase. 1994. "Man, Woman and Dwarf." Pp. 28-72 en *Memorias del Primer Congreso Internacional de Mayistas*. Vol. 3, *Conferencias plenarias, arte prehispánico, historia, religión*. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Collapiña, Supno, y otros *Khipukamayukuna*. [1542] 1974. *Relación de la descendencia, gobierno, y conquista de los Incas*, editado por J. J. Vega. Lima: Editorial Jurídica.
- Cordy-Collins, Alana. 2003. "Five Cases of Prehistoric Peruvian Gigantism." Pp. 115-120 en *Mummies in a New Millennium: Proceedings of the 4<sup>th</sup> World Congress on Mummy Studies, Nuuk, Greenland, September 4<sup>th</sup> to 10<sup>th</sup>, 2001*, editado por N. Lynnerup, C. Andreasen y J. Berglund. Copenhagen: Greenland National Museum and Archives and Danish Polar Center.
- Cordy-Collins, Alana y Charles F. Merbs. 2008. "Forensic Iconography: The Case of the Moche Giants." pp. 93- 111 en *The Art and Archaeology of the Moche: An Ancient Andean Society of the Peruvian North Coast*, editado por S. Bourget y K. L. Jones. Austin: University of Texas Press.
- Costin, Cathy Lynne. 1998. "Housewives, Chosen Women, Skilled Men: Cloth Production and Social Identity in the Late Prehispanic Andes." Pp. 123-141 en *Craft and Social Identity*, editado por C. L. Costin. Washington, D.C.: American Anthropological Association. <http://dx.doi.org/10.1525/ap3a.1998.8.1.123>

- Craig, Leigh Ann. 2013. "The Spirit of Madness: Uncertainty, Diagnosis, and the Restoration of Sanity in the Miracles of Henry VI." *The Journal of Medieval Religious Cultures* 39(1):60-93.
- D'Altroy, Terence N. 2015. *The Incas*. 2<sup>nd</sup> ed. Malden: Blackwell Publishers.
- Dean, Carolyn. 2001. "Andean Androgyny and the Making of Men." Pp. 143-182 in *Gender in Pre-Hispanic America*, editado por C. F. Klein y J. Quilter. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks.
- Devlieger, Patrick J. 1999. "Developing Local Concepts of Disability: Cultural Theory and Research Projects." Pp. 297-302 en *Disability in Different Cultures: Reflections on Local Concepts*, editado por B. Holzer, A. Vreede y G. Weigt. Bielefeld, Germany: Transcript Verlag. <https://doi.org/10.14361/9783839400401-025>
- Diez de Betanzos, Juan. [1576] 2004. *Suma y narración de los Incas*, editado por M. del C. Martín Rubio. Madrid: Polifemo.
- Duviols, Pierre. 1971. *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial; l'extirpation de l'idolatrie entre 1532 et 1660*. Lima: Institut Français d'Études Andines.
- Flynn, Maureen. 1989. *Sacred Charity: Confraternities and Social Welfare in Spain, 1400-1700*. Ithaca: Cornell University Press. <http://dx.doi.org/10.1007/978-1-349-09043-3>
- Gasparini, Graziano y Luise Margolies. 1980. *Inca Architecture*, traducido por P. J. Lyon. Bloomington: Indiana University Press.
- Gassaway, William T. 2017. "Divining Disability: Criticism as Diagnosis in Mesoamerican Art History." Pp. 60-81 en *Disability and Art History*, editado por A. Millett-Gallant y E. Howie. New York: Routledge. <http://dx.doi.org/10.4324/9781315440002-12>
- Godelier, Maurice. 1978. "Infrastructures, Societies, and History." *Current Anthropology* 19(4):763-771.
- González Holguín, Diego. 1608. *Vocabulario de la lengua general de todo el Peru llamada lengua Qquichua, o del Inca*. Lima: Francisco del Canto.

Gose, Peter. 2000. "The State as a Chosen Woman: Brideservice and the Feeding of Tributaries in the Inka Empire." *American Anthropologist* 102(1):84-97. <http://dx.doi.org/10.1525/aa.2000.102.1.84>

Guaman Poma de Ayala, Felipe. 1615. *El primer nueva corónica i buen gobierno*. The Guaman Poma Website of the Digital Research Center of Det Kongelige Bibliotek, Copenhagen, Denmark: <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/en/frontpage.htm>  
[1615] 1936. *Nueva corónica y buen gobierno*. Paris; Institut d'ethnologie. Cortesía de la Biblioteca Virtual del Patrimonio Bibliográfico, Subdirección General de Coordinación Bibliotecaria, Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, Gobierno de España, Madrid: <https://bvpb.mcu.es/iberoamerica/es/consulta/registro.do?control=BVPBB20170009771>  
[1615] 1980. *Nueva corónica y buen gobierno*. Vols. 1-2, editado por F. Pease G.Y. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

Hacasmalqui, Christobal. [1657] 1986. "El testimonio de Christobal Hacasmalqui." Pp. 165-172 en *Cultura andina y represión: Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías: Cajatambo, siglo XVII*, editado por P. Duviols. Cuzco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas.

Hechler, Ryan Scott, y William S. Pratt. 2015. "Representing Difference in the Pre-Columbian Andes: An Iconographic Examination of Physical Disability." Presentado en la 80ª Reunión Anual de la Sociedad de Arqueología Americana, el 18 de abr., San Francisco, CA.

Hernández Príncipe, Rodrigo. [1622] 1923. "Mitología andina." *Inca* 1:25-68.

Hubert, Jane. 2000. "The Complexity of Boundedness and Exclusion." Pp. 1-8 en *Madness, Disability and Social Exclusion: The Archaeology and Anthropology of 'Difference'*, editado por J. Hubert. London: Routledge. <http://dx.doi.org/10.4324/9781315812151>

Isbell, Billie Jean. 1976. "La otra mitad esencial: Un estudio de complementariedad sexual en los Andes." *Estudios Andinos* 5(1):37-56.

Joe, Jennie Rose. 1980. "Disabled Children in Navajo Society." Tesis de doctorado, Department of Anthropology, University of California, Berkeley.

Julien, Catherine J. 2000. *Reading Inca History*. Iowa City: University of Iowa Press. <http://dx.doi.org/10.2307/j.ctt20q1xg1>

- Kasonde-Ng'andu, Sophie. 1999. "Bio-Medical versus Indigenous Approaches to Disability." Pp. 114-121 en *Disability in Different Cultures: Reflections on Local Concepts*, editado por B. Holzer, A. Vreede y G. Weigt. Bielefeld, Germany: Transcript Verlag. <https://doi.org/10.14361/9783839400401-007>
- Lorandi, Ana María. 1983. "Mitayos y Mitmakuna en el Tawantinsuyu meridional." *Histórica* 2(1):3-50.
- MacCormack, Sabine G. 1991. *Religion in the Andes*. Princeton: Princeton University Press.
- Mannheim, Bruce, y Guillermo Salas Carreño. 2015. *Wak'as: Entifications of the Andean Sacred*. Pp. 47-72 en *The Archaeology of Wak'as: Explorations of the Sacred in the Pre-Columbian Andes*, editado por T. L. Bray. Boulder: University Press of Colorado. <http://dx.doi.org/10.5876/9781607323181.c003>
- Manuscrito del Huarochirí. [ca. 1608] 1983. *Hijos de Pariya Qaqa: La Tradición Oral de Waru Chiri (Mitología, Ritual y Costumbres)*, Tomo I, editado por G. L. Urioste. Syracuse: Maxwell School of Citizenship and Public Affairs.
- Metzler, Irina. 2006. *Disability in Medieval Europe: Thinking About Physical Impairment during the High Middle Ages, c. 1100-1400*. New York: Routledge. <http://dx.doi.org/10.4324/9780203016060>
2013. *A Social History of Disability in the Middle Ages: Cultural Considerations of Physical Impairment*. New York: Routledge. <http://dx.doi.org/10.4324/9780203371169>
- Miller, Virginia E. 1985. "The Dwarf Motif in Classic Maya Art." Pp. 141-153 en *Fourth Palenque Round Table, 1980*, editado por M. G. Robertson y E. P. Benson. San Francisco: Pre-Columbian Art Research Institute.
- Mills, Kenneth R. 1997. *Idolatry and Its Enemies: Colonial Andean Religion and Extirpation, 1640-1750*. Princeton: Princeton University Press. <http://dx.doi.org/10.1515/9780691187334>
2013. "Demonios Within and Without: Hieronymites and the Devil in the Early Modern Hispanic World." Pp. 40-68 en *Angels, Demons and the New World*, editado por F. Cervantes y A. Redden. Cambridge: Cambridge University Press. <http://dx.doi.org/10.1017/CBO9781139023870.004>
- Mumford, Jeremy Ravi. 2008. "Litigation as Ethnography in Sixteenth-Century Peru: Polo de Ondegardo and the Mitimaes." *Hispanic American Historical Review* 88(1):5-40. <http://dx.doi.org/10.1215/00182168-2007-077>

- Murra, John V. 1962. "Cloth and Its Functions in the Inca State." *American Anthropologist* 64(4):710-728. <http://dx.doi.org/10.1525/aa.1962.64.4.02a00020>
- Murúa, Martín de. [1590-1616] 1962-64. *Historia general del Perú, origen y descendencia de los Incas*. Vols. 1-2, editado por M. Ballesteros Gaibrois. Madrid: Bibliotheca Americana Vetus.
- Mutua, N. Kagendo. 2001. "The Semiotics of Accessibility and the Cultural Construction of Disability." Pp. 103- 116 en *Semiotics & Dis/ability*, editado por L. J. Rogers y B. B. Swadener. Albany: State University of New York Press.
- O'Brien, Jean M. 2017. "Historical Sources and Methods in Indigenous Studies: Touching on the Past, Looking to the Future." Pp. 15-22 en *Sources and Methods in Indigenous Studies*, editado por C. Andersen y J. M. O'Brien. New York: Routledge. <http://dx.doi.org/10.4324/9781315528854>
- Ogburn, Dennis. 2004. "Dynamic Display, Propaganda and the Reinforcement of Provincial Power in the Inca Empire." *Archaeological Papers of the American Anthropological Association* 14(1):225-239. <http://dx.doi.org/10.1525/ap3a.2004.14.225>
- Pachacuti Yamqui Salcamaygua, Juan de Santa Cruz. [early 17<sup>th</sup> c.] 1879. "Relación de antigüedades deste reyno del Pirú." Pp. 229-328 en *Tres Relaciones de Antigüedades Peruanas*, editado por M. Jiménez de la Espada. Madrid: Imprenta de M. Tello.
- Perlov, Diane C. 2009. "Working through Daughters: Strategies for Gaining and Maintaining Social Power among the *Chicheras* of Highland Bolivia." Pp. 49-74 en *Drink, Power, and Society in the Andes*, editado por J. Jennings y B. J. Bowser. Gainesville: University Press of Florida. <http://dx.doi.org/10.5744/florida/9780813033068.003.0003>
- Pizarro, Pedro. [1571] 1917. *Descubrimiento y conquista del Perú*, editado por H. H. Urteaga. Lima: Sanmartí y Ca.
- Platt, Tristan. 1986. "Mirrors and Maize: The Concept of *Yanantin* among the Macha of Bolivia." Pp. 228-259 en *Anthropological History of Andean Politics*, editado por J. V. Murra, N. Wachtel y J. Revel. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511753091.019>
- Polo de Ondegardo, Juan. [1571] 1916. "Relación de los fundamentos acerca del notable daño que resulta de no guardar a los Indios sus fueros." Pp. 45-

- 188 en *Informaciones acerca de la religión y gobierno de los Incas*. Vol. 1, editado por H. H. Urteaga. Lima: Sanmartí y Ca.
- Poma y Altas Caldeas, Francisco. [1657] 1986. "El testimonio de Francisco Poma y Altas Caldeas." Pp. 182-191 en *Cultura andina y represión: Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías: Cajatambo, siglo XVII*, editado por P. Duviols. Cuzco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas.
- Ponce, Jocelyne M., y Ryan Scott Hechler. 2016. "Revering Difference: Understanding Physical "Disability" in Pre-Columbian Mesoamerica and the Social Transition to Spanish Rule." Presentado en la Reunión Anual de la Sociedad Americana de Etnohistoria, el 12 de nov., Nashville, TN.
- Ponce Sanginés, Carlos, and Gregorio Cordero Miranda. 1969. *Tunupa y Ekako: Estudio arqueológico acerca de las efigies pre-colombinas de dorso adunco*. La Paz: Academia Nacional de Ciencias de Bolivia.
- Prager, Christian. 2002. "Enanismo y gibosidad: Las personas afectadas y su identidad en la sociedad Maya del tiempo prehispánico." Pp. 35-67 en *La organización social entre los Maya prehispánicos, coloniales y modernos*, editado por V. Tiesler Blos, R. Cobos y M. Greene Robertson. México D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Puente Luna, José Carlos de la. 2007. *Los curacas hechiceros de Jauja: Batallas mágicas y legales en el Perú colonial*. Lima: Fondo Editorial.
- Quiroga, Pedro de. [1563] 2009. "Edición de coloquios de la verdad de Pedro de Quiroga." Pp. 329-530 en *El indio dividido: Fracturas de conciencia en el Perú colonial*, editado por A. Vian Herrero. Madrid: Iberoamericana.
- Rösing, Ina. 1999. "Stigma or Sacredness: Notes on Dealing with Disabilities in an Andean Culture." Pp. 27-43 en *Disability in Different Cultures: Reflections on Local Concepts*, editado por B. Holzer, A. Vreede y G. Weigt. Bielefeld, Germany: Transcript Verlag. <https://doi.org/10.14361/9783839400401001>
- Rostworowski de Diez Canseco, María. 1988. *Historia del Tahuantinsuyu*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Rowe, John H. 1946. "Inca Culture at the Time of the Spanish Conquest." Pp. 183-330 en *Handbook of South American Indians*. Vol. 2, *The Andean Civiliza-*

- tions, editado por J. Steward. Washington, D.C.: Bureau of American Ethnology.
1958. "The Age Grades of the Inca Census." Pp. 499-522 en *Miscelánea Paul Rivet Octogenario Dictata*. Vol. 2. México D.F.: Instituto de Historia de la Universidad Nacional Autónoma de México.
- Salomon, Frank L. 1988. "Indian Women of Early Colonial Quito as Seen Through Their Testaments." *The Americas* (44)3:325-341. <http://dx.doi.org/10.2307/1006910>
2004. *The Cord Keepers: Khipus and Cultural Life in a Peruvian Village*. Durham: Duke University Press. <http://dx.doi.org/10.1215/9780822386179>
- San Pedro, Juan de. [1560] 1992. *Relación de la religión y ritos del Perú hecha por los padres agustinos*, editado por L. Castro de Trelles. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú-Fondo Editorial.
- Senier, Siobhan. 2017. "Blind Indians: Káteri Tekakwí:tha and Joseph Amos's Visions of Indigenous Resurgence." Pp. 269-289 en *Disability Studies and the Environmental Humanities: Toward an Eco-Crip Theory*, editado por S. J. Ray y J. Sibara. Lincoln: University of Nebraska Press. <http://dx.doi.org/10.2307/j.ctt1p6jht5.12>
- Silverblatt, Irene. 1987. *Moon, Sun, and Witches: Gender Ideologies and Class in Inca and Colonial Peru*. Princeton: Princeton University Press.
- Stiker, Henri-Jacques. 1999. *A History of Disability*, traducido por W. Sayers. Ann Arbor: University of Michigan Press. <http://dx.doi.org/10.3998/mpub.15952>
- Stoler, Ann Laura. 1991. "Carnal Knowledge and Imperial Power: Gender, Race, and Morality in Colonial Asia." Pp. 51-101 en *Gender at the Crossroads of Knowledge: Feminist Anthropology in the Postmodern Era*, editado por M. di Leonardo. Berkeley: University of California Press.
2009. *Along the Archival Grain: Epistemic Anxieties and Colonial Common Sense*. Princeton: Princeton University Press. <http://dx.doi.org/10.1515/9781400835478>
- Stone, Rebecca Rollins. 2017. "Nothing is Missing: Spiritual Elevation of a Visually Impaired Moche Shaman." pp. 47-59 en *Disability and Art History*, editado por A. Millett-Gallant y E. Howie. New York: Routledge. <http://dx.doi.org/10.4324/9781315440002-11>

- Strong, Pauline Turner. 2017. "History, Anthropology, Indigenous Studies." Pp. 31-40 en *Sources and Methods in Indigenous Studies*, editado por C. Andersen y J. M. O'Brien. New York: Routledge. <http://dx.doi.org/10.4324/9781315528854>
- Urteaga, Horacio H. 1914. *El Perú: Bocetos Históricos*. Vol. 1. Lima: E. Rosay.
- Vázquez de Espinosa, Antonio. [1628] 1948. *Compendio y Descripción de las Indias Occidentales*, editado por C. U. Clark. Washington, D.C.: The Smithsonian Institution.
- Vega, Inka Garcilaso de la. [1609] 1976. *Comentarios reales de los Incas*. Vols. 1-2, editado por A. Miró Quesada. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Villagómez, Pedro de. [1649] 1919. *Exortaciones e instrucción acerca de las idolatrías de los indios del arzobispado de Lima*, editado por H. H. Urteaga. Lima: Sanmartí y Ca.
- Wheatley, Edward. 2010. *Stumbling Blocks Before the Blind: Medieval Constructions of Disability*. Ann Arbor: University of Michigan Press. <http://dx.doi.org/10.3998/mpub.915892>