

Simone Accorsi

El Des-encuentro de dos Mundos:

Género y Complementariedad en los Andes



Universidad
del Valle

Programa  Editorial

La autora coincide con la opinión del historiador Serge Gruzinsky, quien afirma que las contradicciones de la empresa colonial obstaculizaron los proyectos de implantación del modelo colonial, posibilitando a los indígenas una libertad de acción y reacción que, aunque restringida a la esfera privada y religiosa, consiguió imponerse como punto importante de resistencia.

Rachel Soihet



Programa  ditorial

El Des-encuentro de dos Mundos: Género y Complementariedad en los Andes



Colección Artes y Humanidades

**PÁGINA EN BLANCO
EN LA EDICIÓN IMPRESA**

**El Des-encuentro de dos Mundos:
Género y Complementariedad
en los Andes**

Simone Accorsi



Colección Artes y Humanidades

Universidad del Valle
Programa Editorial

Título: *El Des-encuentro de dos Mundos:
Género y Complementariedad en los Andes*
Autor: Simone Accorsi
ISBN: 978-958-765-086-0
ISBN PDF: 978-958-765-586-5
DOI: 10.25100/peu.75
Colección: Artes y Humanidades - Literatura
Primera Edición Impresa diciembre 2013
Edición Digital febrero 2018

Rector de la Universidad del Valle: Édgar Varela Barrios
Vicerrector de Investigaciones: Jaime R. Cantera Kintz
Director del Programa Editorial: Francisco Ramírez Potes

© Universidad del Valle
© Simone Accorsi

Diagramación: Unidad de Artes Gráficas.

Este libro, o parte de él, no puede ser reproducido por ningún medio sin autorización escrita de la Universidad del Valle.

El contenido de esta obra corresponde al derecho de expresión del autor y no compromete el pensamiento institucional de la Universidad del Valle, ni genera responsabilidad frente a terceros. El autor es el responsable del respeto a los derechos de autor y del material contenido en la publicación (fotografías, ilustraciones, tablas, etc.), razón por la cual la Universidad no puede asumir ninguna responsabilidad en caso de omisiones o errores.

Cali, Colombia, febrero de 2018

Contenido

Presentación	9
Prólogo	15
Los cuatro cantos del mundo	19
Homo Sapiens u Homo Religiosus	22
El Tawantinsuyo: un cosmos unido	24
El Culto de los muertos en el Tawantinsuyo	31
Caminando tras la huella del Inca	37
Espacio y tiempo en la mitología antigua	44
La edad del Taypi	44
La edad Puruma	45
La edad de awqa, Pacha Kuti	46
Los elementos naturales en el Tawantinsuyo	46
 El Metalenguaje de la Conquista:	
La retórica cristiana y la mutilación de la voz indígena	65
Guacas y mallkis en la hoguera	86
Causas de las campañas de extirpación	87
Primer ciclo: 1600-1620	90
Segundo ciclo: 1645-1680	91
Tercer ciclo: 1720-1730	93
Cofradías – la opción para el mantenimiento de las tradiciones indígenas.	95
 La cabeza de Inkarrí: mito y profecía en los Andes	101
1. Los mitos viven	101
2. Como se extinguió Cuniraya Viracocha	103
3. Mito de Inkarrí (I)	106
4. Mito de Inkarrí (II)	108
5. Mito de Inkarrí (III)	109
6. Mito de Inkarrí (IV)	112
7. Mito de Inkarrí (V)	115
 Viejos pueblos: memoria viva	123
1- Mangas: del Taquí Sagrado al Masha profano	124
2- La comparsa Inca-Capitán: la moderna tragedia de Atahualpa	131
3- A Título de Conclusión	137

**PÁGINA EN BLANCO
EN LA EDICIÓN IMPRESA**

PRESENTACIÓN

Prof. Dra. Rachel Soihet

Profesora del Programa de Posgrados en Historia
Universidade Federal Fluminense (UFF)- Rio de Janeiro
Investigadora del CNPq- Brasil

A partir de um sólido referencial teórico e rica historiografia, a prof^a Simone Accorsi desenvolve uma reflexão acerca da presença da cultura andina pré-colombiana em populações que habitam áreas constitutivas do antigo Incário, ou seja, do norte da Argentina até o Sul da Colômbia, território então designado como Tawantinsuyo.

A obra constitui-se de quatro partes, talvez, metaforizando a divisão do Incario em quatro territórios, tendo Cuzco como centro –*ombli-go del mundo*. Na primeira, “Los Cuatro Cantos Del Mundo”, com base no poema anônimo, recolhido da tradição oral, *Apu Inka Atawallpaman* realiza a autora uma belíssima análise acerca do desnorreamento do povo quíchua, ante a perda de seu líder, o Inca Atahualpa. Atra-

A partir de un sólido referencial teórico y rica historiografía, la profesora Simone Accorsi desarrolla una reflexión sobre la presencia de la cultura andina precolombina en poblaciones que habitan áreas constitutivas del antiguo Incario, es decir, del norte de Argentina al sur de Colombia, territorio entonces designado como *Tawantinsuyo*.

La obra está constituida de cuatro partes, tal vez, metaforizando la división del Incario en cuatro territorios, teniendo al Cuzco como centro –*ombli-go del mundo*. En la primera parte, –Los Cuatro Cantos del Mundo–, y con base en el poema anónimo recogido por la tradición oral, la autora formula un bellissimo análisis acerca de la desorientación del pueblo quechua derivado de la pérdida

vés dela nos deparamos com a riqueza do universo simbólico daquelas populações, em que a vida se apresentava como um cosmos unido, “donde los vivos, los muertos y la naturaleza comparten un mismo espacio y tiempo en el que lo sagrado y lo profano se funden”. Conclui a autora que o poema constitui-se em um exemplo claro de como os elementos naturais, que ela analisa detidamente, estão intimamente relacionados com a própria representação do papel e natureza do Inca como filho do Sol, controlador não só das relações de produção da sociedade, como também daquelas da natureza. E é essa capacidade atribuída ao Inca de preservar o equilíbrio cósmico, assim como a de propiciar a prosperidade do povo, o que faz com que o desaparecimento do Inca leve ao caos.

Na segunda parte, “El Metalenguaje de La Conquista: La Retórica Cristiana y La Mutilación de La Voz Indígena”, busca a autora examinar os aspectos retóricos do discurso de dominação e a sua utilização

de su líder, el Inca Atahualpa. A través de él, nos encontramos con la riqueza del universo simbólico de esas poblaciones, donde la vida era presentada como un cosmos unido “donde los vivos, los muertos y la naturaleza comparten un mismo espacio y tiempo en el que lo sagrado y lo profano se funden”. Concluye la autora que el poema se constituye en un ejemplo claro de cómo los elementos naturales, que ella analiza detenidamente, están íntimamente relacionados con la propia representación del papel y naturaleza del Inca como hijo del Sol, controlador no sólo de las relaciones de producción de la sociedad, sino además de las de la naturaleza. Y es esa capacidad atribuida al Inca de preservar el equilibrio cósmico, así como la de propiciar la prosperidad del pueblo, lo que hace que la desaparición del Inca conlleve al caos.

En la segunda parte, “El Metalenguaje de La Conquista: La Retórica Cristiana y La Mutilación de La Voz Indígena”, busca la autora exami-

como um “discurso de resistência” por parte dos indígenas. Para analisar o aspecto retórico do momento do encontro entre espanhóis e indígenas, que acredita melhor caracterizado como um “desencontro” escolheu três escritores nativos dos Andes, três versões de um mesmo momento histórico do ponto de vista do outro, do vencido. São elas, a *Ynstrucción* de Titu Cussi Yupanqui (1570), *Primer Nueva Coronica y Buen Gobierno* de Felipe Guamán Poma de Ayala (1615) e *Comentarios Reales de los Incas* de Garcilaso de La Vega (1609 y 1617). Conforme esclarece, seu trabalho residiu em buscar nessas fontes, o que acredita, como os signos evidentes de que ao “terror na consciência” os indígenas responderam com uma resistência cosmológica. Assim, apesar do silêncio linguístico imposto, sobreviveram as crenças mágico-religiosas, o que a faz chegar à conclusão de que não houve conquista efetivamente.

Comunga da opinião do importante historiador Serge

nar los aspectos retóricos del discurso de dominación y su utilización como un “discurso de resistencia” por parte de los indígenas. Para analizar el aspecto retórico del momento del encuentro entre españoles e indígenas, que ella encuentra mejor caracterizado como un “desencuentro”, la autora escogió tres escritores nativos de los Andes: tres versiones de un mismo momento histórico desde el punto de vista del otro, del vencido. Son ellas, la *Ynstrucción* de Titu Cussi Yupanqui (1570), *Primer Nueva Coronica y Buen Gobierno* de Felipe Guamán Poma de Ayala (1615) y *Comentarios Reales de los Incas* de Garcilaso de la Vega (1609 y 1617). Conforme explica la autora, su trabajo residió en buscar en esas fuentes lo que ella encuentra como signos evidentes de que, al “terror en la consciencia”, los indígenas respondieron con una resistencia cosmológica. Así, a pesar del silencio lingüístico impuesto, sobrevivieron las creencias mágico-religiosas, lo que hace llegar a la conclusión

Guzinski, o qual afirma que as contradições da empresa colonial obstaculizaram os projetos de implantação do modelo colonial possibilitando aos indígenas uma liberdade de ação e reação que apesar restrita à esfera privada e religiosa conseguiu-se impor como ponto importante de resistência.

“La Cabeza de Inkarrí - Mito y Profecía em Los Andes”, nessa que é a terceira parte da obra, trata a prof^a Simone desse mito, acentuando que Inkarrí constituiu-se em uma contração da palavra *quíchua* “Inka” com a palavra espanhola “Rei”, correspondendo à fusão mítica dos Incas, acerca da execução de Atahualpa. Sua morte se deu, através de estrangulamento, em 1533, mas passou a ser difundida como tendo sido através de decapitação, pois esta apresentava possibilidades mitológicas mais ricas e, assim, a história foi modificada, a fim de se elaborar a metáfora da esperança messiânica. Esta consiste na crença de que da cabeça do Inca está crescendo um corpo sobre a terra. E, quando seu

de que no hubo conquista efectivamente.

Coincide la autora con la opinión del importante historiador Serge Gruzinsky, que afirma que las contradicciones de la empresa colonial obstaculizaron los proyectos de implantación del modelo colonial, possibilitando a los indígenas una libertad de acción y reacción que, aunque restringida a la esfera privada y religiosa, consiguió imponerse como punto importante de resistencia.

En “La Cabeza de Inkarrí - Mito y Profecía en Los Andes”, la tercera parte de la obra, la profesora Simone trata ese mito, acentuando que Inkarrí se constituye en una contracción de la palabra *quechua* “Inka” con la palabra española “Rey”, correspondiendo a la fusión mítica de los incas acerca de la ejecución de Atahualpa. Su muerte se dio por estrangulamiento en 1533, pero fue difundida como por decapitación pues ésta presentaba posibilidades mitológicas más ricas, siendo así la historia modificada a fin de elaborarse la metáfora de la esperanza

corpo estiver completo, o Inca regressará para inaugurar tempos melhores.

Finalmente, a quarta parte “Viejos Pueblos: Memoria Viva” trata da vida e das festas que contam a história da conquista no território, anteriormente, chamado Tawantinsuyo pelos Incas. Acentua a autora que nestas festas, realizadas anualmente, o Inca nunca morre, o que demonstra que o mito do Inkarrí segue vigente, ou seja, os novos *quichuas* seguem à espera do retorno do Inca. Nessa parte são apresentadas as diversas festas, demonstrativas da resistência dessas populações, lembrando que a resistência não se apresenta necessariamente de forma violenta, através de motins e outros confrontos. Pequenos furtos, utilizações jocosas de signos do poder, cartas anônimas, canções, inversões, irreverências, representações teatrais são exemplos das formas simbólicas nas quais se apresentam a resistência.

Finalmente, conclui que a festa se constitui no cenário

mesiânica. Ésta consiste en la creencia de que de la cabeza del Inca está creciendo un cuerpo sobre la tierra, que, cuando estuviere completo, marcará el regreso del Inca para inaugurar tiempos mejores.

Finalmente, la cuarta parte, “Viejos Pueblos: Memoria Viva” trata de la vida y de las fiestas que cuentan la historia de la conquista en el territorio otrora llamado Tawantinsuyo por los incas. Señala la autora que en estas fiestas realizadas anualmente el Inca nunca muere, lo que demuestra que el mito del Inkarrí sigue vigente, es decir, que los nuevos *quechuas* siguen a la espera del retorno del Inca, En esta parte son presentadas las diversas fiestas, demostrativas de la resistencia de estas poblaciones, recordando que la resistencia no se presenta necesariamente de forma violenta a través de motines u otras confrontaciones. Pequeños robos, usos jocosos de signos del poder, cartas anónimas, canciones, inversiones, irreverencias, representaciones teatrales, entre otros, son ejemplos

privilegiado para a observação desses pressupostos, onde a dialética dominação/resistência marca a sua presença possibilitando alcançar a essência de significados muitas vezes inacessíveis por outros caminhos. Acentua a prof^a Simone que a celebração mítica, através das danças rituais, da festa e a transmissão de valores, através da tradição oral foram os caminhos encontrados para o fortalecimento, recuperação e manutenção do mundo andino.

Cabe ressaltar a originalidade e importância dessa abordagem que se constitui em contribuição das mais destacadas para os estudos do mundo andino, cujo impacto sobre estes deve ser dos mais significativos, seja nos âmbitos acadêmico, social, político e científico.

de las formas simbólicas en las cuales se presenta la resistencia.

Finalmente, la autora concluye que la fiesta se constituye en el escenario privilegiado para la observación de esos presupuestos, donde la dialéctica dominación / resistencia marca su presencia, possibilitando alcanzar la esencia de significados muchas veces inaccesibles por otros caminos. Acentúa la profesora Simone que la celebración mítica, las danzas rituales, la fiesta, la transmisión de valores y la tradición oral fueron los caminos encontrados para fortalecer, recuperar y mantener el mundo andino.

Cabe resaltar la originalidad e importancia de esta perspectiva que se constituye en contribución de las más destacadas para los estudios del mundo andino, cuyo impacto sobre éstos debe ser de los más significativos en los ámbitos académico, social, político y científico.

PRÓLOGO

Prof. Dra. Magali Gouveia Engel

Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ)

Pro- Cientista del CNPq - Brasil

O projeto de investigação intitulado “*El des-encuentro de dos mundos. Género y complementariedad en los Andes*” reúne artigos, onde são veiculados os resultados das pesquisas que vêm sendo desenvolvidas entre 2011 e 2013 por Simone Accorsi, integrante do Grupo de Investigación Género, Literatura y Discurso da Escuela de Estudios Literarios da Facultad de Humanidades da Universidad del Valle.

O primeiro, intitulado *Los Cuatro Cantos del Mundo*, desenvolve uma análise muito interessante e bem fundamentada sobre o transtorno provocado pela perda do líder Atahualpa (1533) expresso no poema anônimo *Apu Inka Atawallpaman*.

O segundo artigo, “*El metalenguaje de la conquista: la*

El proyecto de investigación titulado “*El des-encuentro de dos mundos. Género y complementariedad en los Andes*” reúne artículos en que son divulgados los resultados de las investigaciones desarrolladas entre 2011 y 2013 por Simone Accorsi, miembro del Grupo de Investigación Género, Literatura y Discurso de la Escuela de Estudios Literarios de la Facultad de Humanidades de la Universidad del Valle.

El primero, titulado “*Los Cuatro Cantos del Mundo*”, propone un análisis muy interesante y bien fundamentado sobre el trastorno provocado por la pérdida del líder Atahualpa (1533) expresado en el poema anónimo *Apu Inka Atawallpaman*.

El segundo artículo, “*El metalenguaje de la conquista: la*

retórica cristiana y la mutilación de la voz indígena”, trata dos desdobramentos trágicos e caóticos da morte de Atahualpa no mundo inca, subjugado pelos espanhóis, a partir de uma análise cuidadosa e consistente da *Ynstrucción* de Titu Cussi Yupanqui (1570), da *Primer Nueva Cronica y Buen Gobierno* de Felipe Guamán Poma de Ayala (1615) e dos *Comentarios Reales de los Incas* de Garcilaso de la Vega (1609 y 1617). São abordados aspectos fundamentais do impacto provocado pela perda do líder e, sobretudo, pelo processo de aculturação decorrente da dominação espanhola sobre a sociedade Quechua.

Em “*La cabeza de Inkarrí: mito y profecía en los Andes*”, a autora questiona a maneira como esse “des-encontro” cultural, baseado num projeto ambivalente deculturador- culturador espanhol-cristão, incidiu na cosmovisão mítica original andina, que formas lógicas de pensamento surgiram a partir desse momento, e de que maneira se inscreveram no ima-

retórica cristiana y la mutilación de la voz indígena”, trata de las consecuencias trágicas y caóticas de la muerte de Atahualpa en el mundo inca, subyugado por los españoles, a partir de un análisis cuidadoso y consistente de la *Ynstrucción* de Titu Cussi Yupanqui (1570), de la *Primer Nueva Cronica y Buen Gobierno* de Felipe Guamán Poma de Ayala (1615) y de los *Comentarios Reales de los Incas* de Garcilaso de la Vega (1609 y 1617). Son abordados aspectos fundamentales del impacto provocado por la pérdida del líder y, sobre todo, por el proceso de aculturación consecuente de la dominación española sobre la sociedad quechua.

En “*La cabeza de Inkarrí: mito y profecía en los Andes*”, la autora cuestiona la forma en que ese “des-encuentro” cultural, basado en un proyecto ambivalente deculturador-aculturador español-cristiano, incidió en la cosmovisión mítica original andina, de manera que surgieron formas lógicas de pensamiento a partir de ese mo-

ginário coletivo popular como uma forma de resistência cultural.

Por fim, o artigo intitulado “*Viejos pueblos: memoria viva*” refere-se ao cotidiano dos habitantes de Tawantinsuyo – designação dada pelos Incas – e às festas onde são contadas as histórias da conquista daquele território pelos espanhóis.

Trata-se, portanto, de um conjunto de análises proficuas sobre momentos importantes dos profundos impactos do processo da conquista espanhola no mundo inca. Ressalte-se primeiramente a utilização de registros literários como fundamentos das referidas análises. Os artigos revelam uma articulação entre as temáticas e as problemáticas abordadas, bem como consistência na utilização de referências teóricas e metodológicas adequados.

O conteúdo e as problemáticas abordadas possuem grande relevância no âmbito do campo da história cultural e das relações entre história e literatura. Assim, a autora revela um domínio sólido da produção

mento; y de qué manera éstas se inscribieron en el imaginario colectivo popular como una forma de resistencia cultural.

Finalmente, el artículo titulado “*Viejos pueblos: memoria viva*” se refiere al cotidiano de los habitantes del Tawantinsuyo –designación propia de los incas– y a las fiestas en que son contadas las historias de la conquista de aquel territorio por los españoles.

Se trata, por lo tanto, de un conjunto de análisis proficuos sobre momentos importantes de los profundos impactos del proceso de la conquista española en el mundo inca. Resáltese, en primer lugar, la utilización de registros literarios como fundamentos de los referidos análisis. Los apartados revelan una articulación entre las temáticas y las problemáticas abordadas, y consistencia en la utilización de referencias teóricas y metodológicas adecuadas.

El contenido y las problemáticas abordadas poseen gran relevancia en el ámbito del campo de la historia cultural y de las relaciones entre historia y

bibliográfica especializada e atualizada sobre as temáticas enfocadas. Com uma linguagem clara, a obra possui um carácter bastante original e que além do público académico, poderá também interessar a leitores leigos. Considero o título adequado e creio que a obra terá repercussão considerável nos meios académicos e científicos – sobretudo, no âmbito da literatura, da história e da antropologia.

literatura. Así, la autora revela un dominio sólido de la producción bibliográfica especializada y actualizada sobre las temáticas trabajadas. Con un lenguaje claro, la obra posee un carácter bastante original que, más allá del público académico, podrá también interesar a lectores leigos. Considero el título adecuado y creo que la obra tendrá repercusión considerable en los medios académicos y científicos, sobre todo en el ámbito de la literatura, la historia y la antropología.

LOS CUATRO CANTOS DEL MUNDO

Cuando la humanidad se interesó por otra cosa más allá de lo observable y lo mensurable, se apartó de las demás especies animales y comenzó su verdadera humanización en el sentido concreto del término.

Fernand Schward (1988).

Los fenómenos religiosos, tanto en el campo de las creencias como en el de sus expresiones externas, rituales o de culto, son una realidad viva que se modifica en su interrelación con la política, la economía, las formas organizacionales de la sociedad, los cambios ecológicos y todos los elementos relacionados con la cultura.

Sobre ello existe un amplio acuerdo pues nadie niega hoy, al menos en el campo de la etnohistoria social, “la extraordinaria importancia de las creencias y prácticas éticas religiosas, tanto en lo que se refiere al mantenimiento como a la transformación radical de las estructuras humanas psíquicas y sociales” (Turner, 1988:16). Las discrepancias de opinión, en todo caso, nacen en relación con el grado y mecanismo en que esa mutua relación se da.

Evans-Pritchard, el gran antropólogo inglés, recomienda en su obra *Teorías de la Religión Primitiva* (1965) que para abordar el estudio de la religión es necesario partir del contexto social y cultural donde surge y se desarrolla; debemos dar cuenta de los hechos religiosos en términos de la totalidad de la cultura y la sociedad en que se hallan, intentando comprenderlos como hecho total.

Este camino ya se ha iniciado y, al parecer, estamos en disposición, a partir de las herramientas conceptuales que nos han sido legadas por los etnohistoriadores contemporáneos, de hacer inteligibles muchos de los fenómenos crípticos de la religión en

las llamadas “religiones primitivas”. Muchísimo han aportado, por ejemplo, los estudios sobre el *milénarismo* o *mesianismo*: los términos que originalmente designaban la creencia en el milenio (que para el cristianismo de los primeros siglos era el periodo de mil años durante el cual Cristo reencarnado volvería y reinaría en este mundo) abarcan hoy por hoy toda serie de fenómenos que rebasan los límites de la tradición judeo-cristiana.

En un congreso celebrado en la Universidad de Chicago en 1960 fueron propuestas cuatro posibles soluciones para el fenómeno del milénarismo en la actualidad. La más popular es la teoría de privación según la cual el milénarismo surge como un síntoma de la opresión socioeconómica y de la desarticulación sociocultural. La segunda hipótesis alega que es una proyección psicológica, una tendencia humana a sufrir de ansiedad, independientemente de causas objetivas. Una tercera teoría sostiene que el fenómeno es una poderosa atracción estética que siente el hombre por sus imágenes simbólicas. La cuarta lo plantea como una expresión de las tendencias al enfrentamiento que existe entre los que ocupan puestos de liderazgo religioso e intelectual y sus supuestos rivales. De cualquier modo, todas las hipótesis expresan un latente anhelo humano por la salvación del sufrimiento, a través del resurgimiento de un líder o “elegido” que será el portador de la nueva salvación colectiva y el anuncio de un tiempo de bienaventuranza.

Esas hipótesis, sin embargo, no respondían completamente a las inquietudes que teníamos en relación al objeto de nuestro estudio. Los indígenas de América que sufrieron el impacto desastroso y sangriento de la conquista española desarrollaron un proceso de fuerte resistencia basado principalmente en una cosmovisión propia donde la realidad material, el espacio físico representado por la naturaleza y la creencia en una mitología pujante fueron los cimientos de supervivencia a través de un proceso de larga duración.

El marco cero de este trabajo fue el encuentro con el poema *Apu Inca Atawallpaman*. Las metáforas de esa elegía a la muerte

de Atahualpa, el último Inca realmente soberano de su pueblo, estaban cargadas de símbolos que mezclaban la vida terrenal, el espacio físico y lo divino en una simbiosis indisoluble como si no hubiera, de hecho, una separación entre esas dimensiones que, en las culturas occidentales, que llamamos “civilizadas”, son espacios completamente diferentes.

Llegar al “hecho total”, como lo recomienda Pritchard, implicó en primer lugar buscar en los cronistas de época las pistas que nos llevarían a la comprensión de las estructuras socioculturales del pueblo *Quechua-Aimara* para, posteriormente, comprender el trauma de la conquista y los mecanismos de resistencia que surgieron en consecuencia. El examen de cerca de tres mil (o más) páginas de los cronistas y el necesario cruce con los estudios realizados por la reciente etnohistoriografía contemporánea nos llevaron a dividir la investigación en 4 capítulos. Lo que presentamos a continuación es la primera parte donde abordamos la toma de conciencia de lo sagrado por el hombre: la vida en el *Tawantinsuyo* como un espacio donde lo sagrado, lo profano y la naturaleza se confunden y donde hasta los muertos desempeñan un papel social activo en el espacio terrenal.

Mircea Eliade (1954) plantea que el mito recoge los acontecimientos del tiempo primordial como la única realidad trascendente; de ahí que su representación en el ritual y la fiesta es la recreación de la vida como la comprende un pueblo.

A lo largo de lo que llamamos la América Hispánica, principalmente lo que fue el antiguo Incario (desde el norte de Argentina hasta el sur de Colombia) encontramos aún hoy la celebración de fiestas que bajo la “capa” protectora del calendario cristiano plasman en sus prácticas y representaciones el rostro indígena de América.

Malcolm Deas, eminente colombiano de Oxford, dijo durante un Congreso de Historia en la Universidad Industrial de Santander (Bucaramanga) en noviembre de 1992 que el quehacer histó-

rico implica tener apenas los estribos, la silla y las riendas, y que a nosotros “nos falta encontrar el caballo”.

Esperamos con este trabajo, por lo menos, comenzar a “vislumbrar el caballo” contribuyendo a quienes se interesan por conocer el fascinante mundo de la vida en los Andes.

Homo Sapiens u Homo Religiosus

Estudiar al hombre o una civilización exclusivamente a través de su organización social y económica es algo que ha perdido toda razón de ser. Más cuando hoy, con el avance del “espíritu antropológico” y la consecuente interdisciplinariedad asumida por la historiografía, resulta impensable separar el pensamiento humano de sus realizaciones materiales. La razón y la imaginación, lo consciente y lo inconsciente, desempeñan un rol decisivo en la comprensión de las funciones que “animan” al ser humano, pese a que a veces parezcan contradictorias. Tal situación se agudiza aún más cuando se abordan sociedades o civilizaciones “primitivas” (para decirlo de algún modo), ágrafas y en su mayoría con un manejo mítico del tiempo.

Como demuestran los estudios etnológicos, el hombre no inventa sus comportamientos sociales básicos, más bien los lleva en su interior, desde el principio, de acuerdo con un “modelo cósmico” general a través del cual interpreta las particularidades específicas del mundo a su alrededor, superando así el antagonismo, innovando y escapando a posibles mecanizaciones reflejadas por medio de una auto-organización que le permite participar libre y conscientemente de una lógica de vida que le es particular.

Todo esto nos lleva a pensar que el hombre se transformó verdaderamente en *Homo Sapiens* en el momento en que tomó conciencia de lo sagrado. Ya afirma Mircea Eliade que lo sagrado forma parte de las funciones de la conciencia humana (1992:64); aquí nos atreveríamos a afirmar que tal función constituirá la más determinante en el proceso de hominización, una función funda-

mental para que haya lugar ese paso decisivo tras el cual el hombre habrá de convertirse verdaderamente en hombre, creando un umbral de comunicación entre lo consciente y lo inconsciente al permitir el establecimiento de una intercomunicación entre el pensamiento lógico y el mundo afectivo, entre lo que es imaginario y lo real.

La irrupción de lo sagrado en el mundo del hombre y la toma de consciencia de ello hacen que realidades distantes a simple vista, como la tierra, el cielo y el mundo subterráneo, se intercomunicuen entre sí; así es posible la coexistencia de lo visible y lo invisible, lo material y lo observable haciendo parte de una nueva dimensión: la de lo sagrado.

Gracias a la imaginación y al preguntarse sobre su existencia y origen, el hombre adquiere la consciencia de lo trascendente. Así por ejemplo, comprende el fenómeno de la muerte, no sólo como una pérdida irreparable, como un hecho, sino como la transformación de un estado a otro. Cuando sacraliza sus muertos y crea el culto a sus antepasados, los convierte en un símbolo. En efecto, una momia, un lugar, un árbol, un animal no son sagrados por sí mismos; se hacen sagrados por su participación en una realidad trascendente. Solamente en este sentido, un objeto en particular puede significar la imagen de un todo, puede transformarse en un símbolo.

Schward argumenta que desde los tiempos primordiales:

...nuestra especie no ha evolucionado substancialmente desde el punto de vista biológico en su macroestructura orgánica, a pesar de las diferencias aparentes en la piel, la estatura o el cabello. Sin embargo a partir del momento en que el hombre da el paso trascendental de vivenciar la experiencia de lo sagrado, se da inicio a una pluralidad de cambios y transformaciones en el más rico de los universos posibles: el sociocultural. (Schward, 1988:6).

Comienza entonces el “problema” del historiador que se propone investigar un panorama cultural diferente, lo que presupone dejar de lado una concepción propia del mundo para intentar sumergirse en otra cosmovisión. Evidentemente, percibimos un entorno sociocultural distinto que se aleja del nuestro en mayor o menor medida; sin embargo, tal percepción no obvia nuestra tendencia a asimilarlo.

Trabajar sobre la diferencia cultural implica captar su *esencia*, desglosando esa otra realidad de tal modo que sea posible percibir las reales implicaciones de tales manifestaciones en el marco de la vida concreta de las sociedades que las desarrollan. Compartimos de hecho un mismo entorno natural con otros grupos humanos; vemos las mismas montañas, rayos y arcoíris, sin darnos cuenta que el otro pueda percibirlos de un modo diferente al nuestro.

Según Maurice Godelier en *Lo Ideal y Lo Material* (1990), tal situación se origina en la capacidad que tienen los hombres de transformar la realidad material a partir de la constitución de una “realidad ideal”. En el caso de las sociedades indígenas, este pensamiento “ideal” se construye a partir de los elementos que hacen parte de un medio físico natural; es decir, se halla fuertemente afianzado en la realidad material, de tal manera que la construcción de su pensamiento abstracto hace que la relación con los elementos naturales esté cargada de un profundo simbolismo.

Así, para estudiar más a fondo lo que fue el *Tawantinsuyo*, abordaremos esos elementos como parte de una manera especial de ver el mundo: la vida como un cosmos unido, donde los vivos, los muertos y la naturaleza comparten un mismo espacio y tiempo en el que lo sagrado y lo profano se funden.

El *Tawantinsuyo*: un cosmos unido

En el caso del *Tawantinsuyo* –nombre por el cual los mismos Incas designaban su territorio–, encontramos una cosmovisión que es una cadena simbólica abierta, polisémica, fuertemente ligada

a una realidad factual, donde en la medida en que la sociedad se transforma cambia la concepción de la realidad, bien por la incorporación de nuevos elementos, bien por la pérdida de antiguos a causa del sincretismo cultural introducido por la política de dominación del Incario a los diferentes pueblos que lo componían.

El “mundo ideal” de esas culturas andinas localizadas en el interior del Incario es supremamente complejo. Se caracteriza por la presencia de la ambivalencia: la manifestación doble en todas las realidades de la vida, desde las prácticas rituales complejas hasta la más sencillas distribución de funciones u oficios —el propio Inca tenía su “*doble*”.

Esa polisemia llega a ser fascinante pero a veces es también abrumadora, toda vez que cada concepto está relacionado con situaciones inimaginables y difíciles de percibir a simple vista para un investigador de la cultura occidental, donde el individualismo tiene un papel preponderante. Con frecuencia, eso nos deja más preguntas que respuestas con relación a la interpretación de ese mundo, un hecho que, sin embargo, no deja de ser estimulante.

La bipartición en el panorama cultural andino existió con anterioridad a la expansión inca. Constatamos que ese mundo desde los primeros mitos aparece dividido en pares o escindido entre fuerzas rivales y complementarias que a la vez interactuaban de manera conjunta, creando así el “equilibrio” de las dos partes y con ello la armonía. Sabiendo de la existencia de esa visión bipartita, no se puede generalizar de qué forma actuaban en los diversos grupos, puesto que cada comunidad parecía tener una lógica propia a este respecto, aunque se presentasen rasgos comunes.

Aun hoy, el mundo Quechua-Aimara está dividido en *mitades* o *sayas* denominados *Hurin Saya* y *Hanan Saya* en quechua y *Ala Saya* y *Mala Saya* en aimara. A partir de esas mitades de “arriba” y “abajo” se ordenó toda la vida social y religiosa de esos grupos. Todo como reflejo del orden cósmico.

Podría decirse que dicho orden giraba en torno a la oposición constante de fuerzas cuya acción es ambigua, lo que parece tener sentido perfectamente cuando recordamos que estaban basados en el orden natural y que éste precisamente se caracteriza por la duplicidad de sus potencialidades, como el fuego, el agua o el aire que crean y destruyen a la vez.

Therese Bouysse y Olivia Harris en *Pacha –En torno al pensamiento Aymara* (1987) analizan conceptos como “*Yanantin*”... “las cosas que siempre vienen juntas como son los ojos, las manos, los dos zapatos o una yunta de bueyes”, o el concepto de “*awqa*” (enemigos en quechua) también explicado por las referidas autoras en el mismo artículo, con relación al cual señalan: “...los elementos *awqa* también son pares. Pero, a diferencia de los *Yanantin*, no pueden coincidir, se rechazan, se anulan y se contraponen mutuamente como el día y la noche, el agua y el fuego, como los enemigos”. En ese caso ya no podemos hablar de “armonía”, mejor sería entenderlos como elementos pareados opuestos y complementarios que se articulan correlacionándose, como durante la realización de los *Tinku*, encuentro donde las comunidades de “arriba” y “abajo” se enfrentan en una batalla ritual, apedreándose con hondas. Más que un simple enfrentamiento, esa batalla ritual que aun hoy se practica tiene una preparación anterior con la reunión de las dos mitades que preparan juntas la chicha, la bebida ritual y sólo después se enfrentan durante todo un día hasta que llega la noche y la lucha cesa. Todas las diferencias son resueltas en ese día, en una especie de acción “reguladora” entre esas comunidades que a partir del día siguiente de sangre y embriaguez vuelven a su vida normal (las muertes que posiblemente ocurran son consideradas como normales).

Existen aún dentro de los elementos *awqa* otras posibilidades expresadas por los conceptos de *kuti* y de *ayni*, que suponen una alternancia de contrarios donde “cada elemento se va alternando

con su contrario en reiterado vaivén”¹. Al contrario de lo que se podría suponer, las complejidades de ese sistema de alternancia no se agotan con esos conceptos, siguen extendiéndose abarcando muchos otros aspectos de la realidad.

Con el establecimiento y avance del Incario a lo largo del *Tawantinsuyo*, se implantó la *cuatripartición* territorial, que si bien parte de la bipartición, vino a significar nuevas transformaciones y consecuentemente mayor complejidad. Es la nueva división del mundo en cuatro territorios: *Chinchaysuyo*, *Antisuyo*, *Collasuyo* y *Contisuyo*, teniendo al Cuzco como centro u “*ombli-go del mundo*”.

En el pensamiento antiguo inca se comparten, además de los conceptos ya citados de alternancia de contrarios y encuentro de contrarios, la concepción de *Pachacuti* (*Pacha*: mundo, *Kuti*: al revés).

Bouysse y Harris afirman que fue precisamente esa concepción de *Pachacuti* (una vuelta al mundo) la empleada por los Incas para justificar su propia sucesión, por cuanto el equilibrio se lograba mediante la sutil combinación de elementos pares y opuestos – la propia corte incaica organizada en *Panacas Reales* funcionaba políticamente dentro de ese principio. El mundo de los hombres no era más que un “espejo” del mundo cósmico, su “doble”, estando ambos en un permanente estado de contacto y dependencia (Bouysse y Harris, 1987:32).

Por su parte, la figura del Inca era el reflejo del sol, rey del mundo cósmico y el responsable por el mantenimiento del orden, al ser considerado como hijo de éste. Tal condición es precisamente la que va a conceder al Inca sus poderes como mantenedor tanto del orden cósmico como del orden terrestre.

La aceptación de la representación cósmica del Inca implicaba un nuevo nivel en las relaciones de producción. Al Inca se le

¹ *Kuti*: vuelta, cambio, turno, al revés. *Ayni*: vaivén recíproco de trabajo o de bienes entre dos contrapartes. Pueden ser incluso un intercambio de venganzas.

atribuía la capacidad de reproducción de la naturaleza y de la sociedad, de propiciar tanto la fertilidad de los campos como de las mujeres, garantizando que la sociedad sobreviviese y se reprodujese (Godelier, 1990:10).

La ideología incaica de dominación desplegaba incluso su avance territorial en función del sol —la conquista de nuevos territorios era siempre hecha en movimientos circulares, como un espiral, reproduciendo la órbita solar. Así, el *Tawantinsuyo* ampliaba sus fronteras, su “sol ordenador” extendía su acción a los nuevos territorios, introduciendo en éstos considerables cambios.

Para los nuevos pueblos conquistados, la aceptación de la representación cósmica del Inca implicaba un nuevo pacto en las relaciones de producción, en el cual, a cambio de los beneficios recibidos del Estado, deberían retribuir con tributos y principalmente trabajo en las “tierras del sol”, en la construcción de caminos o donde fuera necesario.

Bouysse y Harris plantean que los niveles de operatividad de esta concepción se muestran fundamentalmente en lo mítico, y que constituyen pieza fundamental del sistema de pensamiento propio de los abuelos de la América Antigua que hacían parte del *Tawantinsuyo*, no sólo en el sentido de incorporar parte de la historia grupal, sino en el de construir el marco espacio-temporal en el que tienen lugar los distintos acontecimientos, apareciendo, contrarrestándose, modificándose e incluso rechazándose (Bouysse y Harris, 1987:33).

Un primer mito que plantea esta acción del sol ordenador del Incario (perteneciente a la tradición oral boliviana) cuenta la existencia de una edad *Chullpa*, anterior a la agricultura en la cual reinaba la oscuridad. Con la llegada del sol del Incario, éste devoró la oscuridad e implantó la luz y el orden, en el llamado *Inka Timpu* (Ibídem: 23).

En su artículo *Aproximaciones a una Estética Andina de la Belleza al Tinku*, Verónica Cerceda (1987:139-143) relata otro mito

(recogido por Fray Martín de Murrúa, probablemente en el siglo XVI), esta vez relacionándolo con la enfermedad del Inca *Tupac Yupanki*, debido a malos augurios que predecían la caída del Incario en manos de extranjeros que colonizarían y destruirían el reino. Según este mito, el Inca estaba enfermo, y por ello también la sociedad. La curación del Inca debería entonces ser fruto de un esfuerzo colectivo.

Hagamos una comparación breve con lo hallado en otra cultura: Víctor Turner, en *La Selva de los Símbolos – Aspecto del Ritual Ndembu* (1974:3), hace un riguroso estudio sobre la estructura semántica y las propiedades de alguno de los principales símbolos del ritual de esa tribu africana, mostrando la importancia del “árbol de leche” (árbol típico de la región) como símbolo mayor. El árbol “musoli” centraliza toda la simbología ritual desde los rituales de fertilidad hasta los rituales de caza. El árbol, dicen los Ndembu, hace la caza “visible”,...conecta lo desconocido con lo conocido. Igual rol cumple como hemos visto en el universo simbólico propio del *Tawantinsuyo* la figura del Inca en cuanto símbolo mayor².

Otro aspecto fundamental dentro del orden conceptual de pensamiento propio del *Tawantinsuyo* es el relacionado con el papel de los augurios, que se manifiesta a través del sueño a partir de señales (*watu*) que aparecen en el cielo, en el mar y en la tierra.

Muchos mitos relatan que a raíz de estas señales se consulta a los *Mallkis* (las momias ancestrales), que “hablan” haciendo predicciones u orientando sobre las decisiones tomadas. Esa función premonitoria en relación a los elementos naturales era parte importante de la organización del mundo andino. En todos

² Creemos que es importante resaltar que las opiniones a este respecto difieren entre los autores que investigan el asunto. Godelier, en su libro ya citado, habla sobre la creencia de los campesinos indígenas en la condición sobrenatural del Inca. María Rostorowski en su libro *Historia del Tawantinsuyo* (1988) dice que las alianzas no siempre fueron fáciles y en la mayoría de los casos se mantuvieron por la fuerza. A pesar de la incuestionable eficacia administrativa de los incas, su tiempo de dominación fue relativamente corto (90 años) lo que lleva a cuestionar la existencia de esas concepciones como creencias firmes. De este modo, preferimos postularlas como parte apenas de una “lógica de dominación” que en parte fue aceptada, con distintos grados de convencimiento, ya que esa discusión en sí misma podría ser asunto de otro trabajo.

los momentos importantes de la vida, sus principales sucesos y momentos claves (nacimiento-muerte, siembra-cosecha, enfermedad-curación, etc.), las fuerzas de la naturaleza para el hombre quechua estaban asociados con los mitos de origen como la causa o razón de los más diversos acontecimientos tanto positivos como negativos, indicando a los hombres los peligros o alertándolos sobre algún hecho extraordinario. Tan importantes son esas señales que aparecen no sólo en la vida ceremonial y ritual sino también en las metáforas poéticas.

Magnífico ejemplo de ello es el poema *Apu Inca Atawallpaman* que aparece como epígrafe de este trabajo. Este poema nos confronta con un hecho fundamental y trascendente – la muerte del último Inca realmente soberano de su pueblo, ya que los otros Incas que lo sucedieron no fueron más que “títeres en manos de los españoles, que los usaban como medio de control y manipulación de la población autóctona”³.

Los términos en los que la muerte de Atahualpa es relatada, las expresiones de dolor que la circundan revelan rasgos propios de lo que fue el Incario. Las metáforas del poema fueron las primeras pistas que seguimos en el sentido de pensar sobre una conversación o continuidad de las creencias autóctonas después de la conquista y durante la colonia. Lo que sorprende es que el poema fue recogido por J. M. B. Farfán en 1942 de un cantoral de la tradición oral perteneciente a Cosme Ticona, en el Cuzco. ¿Cómo puede estar presente cuatrocientos años más tarde un canto sobre la muerte de Atahualpa ocurrida en 1533? También es importante reflexionar sobre el sentido en que se da tal conversación y además examinar los posibles cambios y rupturas en las mentalidades a través del tiempo. ¿En qué nivel se procesan las continuidades y cómo se articulan la lógica religiosa indígena con la hispánica dentro de las fronteras del *Tawantinsuyo*? La propuesta es enton-

³ Afirmación del profesor Manuel Burga en su seminario La Utopía Andina. Maestría en Historia Andina, UNIVALLE, Cali, Colombia, 1992.

ces abordar en primer lugar lo que fue el culto a los muertos o culto a los ancestros durante la hegemonía incaica y ver cómo estos cultos lograron sobrevivir a la implantación del Cristianismo, haciendo un análisis de la importancia de los elementos naturales en el discurso simbólico del hombre andino.

El Culto de los muertos en el Tawantinsuyo

*El marqués me mando a que fuera con Don Martín a pedirle
de su parte diese la india a este capitán pues creyendo
yo que iba hablar algún indio vivo, me llevaron un bulto
de esos muertos donde estaba citado en unas andas...
y el indio disputado que hablaba con él...
(Mac Cormack, 1986:56).⁴*

Dentro del panorama cultural andino, el sentido de la muerte manifiesto en el culto a los ancestros tuvo un papel de suma importancia en el nivel de las relaciones sociales y políticas del *Tawantinsuyo*.

En efecto, la muerte aparece como parte de un complejo totalizante en que los procesos de pensamiento y las relaciones vitales se entrelazaban de modo tal que resulta imposible disociar un aspecto de otro: así, lo político se entendía desde lo sagrado y lo sagrado a su vez jugaba en lo político y en lo económico. Ello en relaciones basadas en el parentesco, el cual a su vez penetra esferas profundas e ilimitadas dentro del marco de la vida social y cultural (Accorsi y Betancourt, 1992:45).

Debido a la diversidad de pueblos que componían el *Tawantinsuyo*, es imposible encontrar una única línea de actuación dentro de las prácticas rituales. Éstas ciertamente eran realizadas de forma diferente de acuerdo con las fechas sagradas o con las necesidades específicas de cada ayllu, cada *panaca* en las distintas comunida-

⁴ Referencia hecha sobre la embajada que acompañara Pedro Pizarro a un embajador de Manco Inca en su viaje a Cuzco, pidiendo permiso para celebrar un matrimonio.

des. Sin embargo, podemos afirmar que existían rituales comunes ligados a una cosmovisión andina general que eran respetadas por todos. Esto nos permite rastrear ciertas prácticas comunes para lograr comprender mejor el sentido básico del culto a los ancestros. Además de las relaciones “hombre-universo natural”, aparecen las relaciones con los *Mallkis* (las momias ancestrales que después de muertos continuaban ejerciendo un papel importante en las decisiones de las familias, como podemos apreciar en el caso de la cita introductoria de este artículo).

De hecho, ninguna actividad humana podía emprenderse sin rendir culto a las *Guacas* (los dioses, lo sagrado, los santuarios naturales); además, todas las decisiones importantes tenían que pasar por la consulta hecha a los *Mallkis* de cada comunidad, ya que tales seres hacían parte del mundo de los vivos, interviniendo, articulándolo y dinamizándolo.

La injerencia de los muertos en el mundo de los vivos era especialmente significativa al interior de la esfera política: las momias de los Incas anteriores no sólo respaldaban al soberano reinante, sino que además tomaban decisiones y posiciones que comunicaban a través de sus *panacas* al nuevo Inca (Rostworowski, 1988:35-41).

Compartir el mundo de los vivos no implicaba sólo la injerencia de los antepasados en las decisiones políticas, su presencia era también marcada por la necesidad que tenían de “comer”. Manifestaban un voraz y selecto apetito tanto los *Mallkis* como las *Guacas* (dioses ancestrales de piedra). Mucha coca, maíz, *mullo*⁵, y a veces vidas humanas, eran necesarios para aplacar el hambre de esos dioses. Ellos mismos elegían lo que deseaban comer (Taylor, 1980:121-161)⁶.

⁵ Tipo de coral que las *guacas* comían. Material caro y difícil de encontrar. Había un verdadero comercio de *mullo* por toda la región andina.

⁶ *Pariacaca* por ejemplo prefería coca, así como la *guaca* de *Huallallo*, *Carhuincho*, comía carne humana y bebía (¿la sangre?). Las exigencias hechas por las *guacas* eran tan crueles, que *Huallallo* permitía a las parejas tener sólo dos hijos, siendo que uno de ellos debía ser sacrificado en su honor, acompañando el sacrificio con maíz, coca y *ticti*. La existencia de las *guacas* y de las peleas entre ellas son también impor-

Los *Mallkis* también tenían hambre, aunque un “hambre” distinta a la de las *guacas*. Esto se debía a la concepción que tenían los incas de la muerte. Era un tránsito hacia nuevas dimensiones y se hacía al menos en dos etapas. En la primera etapa el difunto iba al *Caraypampa* si era del *Chinchaysuyo* o del *Antisuyo*, o al *Punquinapampa* si era del *Collasuyo* o del *Cuntisuyo*. En estas estancias, la “estadía” era agradable; los muertos se juntaban y tenían mucha fiesta y conversación...” (Guamán Poma, 1979:209). La segunda etapa, al contrario, estaba llena de trabajos, hambre y sed para los muertos. También sentían mucho calor (si había sido de un lugar caliente), o de frío (si había sido de un lugar frío).

Con base en esa concepción fueron establecidas las necesidades de los muertos. La comunidad debía suplir estas necesidades alimentándolos y abrigándolos cuando era necesario, así que se enterraban con comida, ropas y su vajilla personal. Seis meses después del entierro se les volvía a alimentar, también por ocasión de las fiestas de los muertos y al pasar un año de fallecimiento⁷ (Guamán Poma, 1979:179).

En las otras regiones (exceptuando el *Antisuyo* como ya se dijo), los muertos no eran sacados de su *pucullo* ni se los ponían en andas. Las fiestas se hacían junto a las bóvedas donde se hallaban sepultados. Estas fiestas se llamaban *Pacarikuspa* (*Pacari*: origen, amanecer. *Ku*: reflexivo. *Spa*: gerundio “amaneciéndose”

tantes desde el punto de vista histórico: así, en el enfrentamiento entre *Pariacaca* y *Huallallo*, el vencedor, *Pariacaca*, condena al vencido a comer perros en castigo por haber comido carne humana, siendo expulsado al *Antisuyo*, la parte más atrasada del reino. Ordenaban también las *guacas* que se les reverenciara con grandes bailes, música y borracheras que debían celebrarse en épocas determinadas de antemano. De esta forma, las *guacas* se relacionaban entre sí como lo hacían los hombres, eligiendo una mujer entre las mismas *guacas* o entre las mujeres del pueblo. Por su parte, las *guacas* mujeres hacían lo mismo, lo que pasaba antes de que se convirtieran en piedra, momento definitivo en el proceso de construcción como *guaca*. Hay dos etapas en la existencia de la *guaca*: la de los tiempos antiguos (*Nanpa Pacha*) y después de su transformación en piedra de la cual se convierte en símbolo y adoratorio.

⁷ Los ritos celebrados en las fiestas de los muertos variaban de una región a otra del *Tawantinsuyo*, pero con frecuencia sacaban los muertos de sus *pucullos*, llevándolos en procesión mientras les “dan de comer y beber, les ponen plumas en la cabeza, cantan y danzan con ellos y les ponen unas andas y andan con ellos de casa en casa y por las calles, plazas y después tornan a meterlos en sus *pucullos* dándoles su comida y su vajilla”.

o “volviendo” al origen): Su función principal era la de evitar la cólera del difunto (Platt, 1989:557).

Estas ceremonias eran diferentes y estaban ligadas a los varios patrones culturales de cada grupo y región, toda vez que también los ritos de la muerte tenían el propósito de reproducir el entorno social de la comunidad, manifestando las jerarquías en ellas imperantes y recreando el entorno vital. El entierro era acompañado con llantos y lamentos (así la persona que demostraba una mayor capacidad para llorar ganaba un premio, una comida) pero también con fiestas y borracheras, recreando un carácter ambiguo –la nostalgia de la persona que partió y también la alegría de verla pasar a otra dimensión más importante.

A lo largo del Incario, la forma del entierro reproducía en menor escala, las ceremonias fúnebres que se prestaban a los Incas. Según Guamán Poma, en el *Antisuyo* el difunto era comido por la comunidad y los huesos se depositaban en un árbol, olvidándolos para siempre. “*Aquí se olvidaba a sus muertos tras comerlos y enterrarlos; tampoco les lloraban (...)*”; el autor expone además “*la inferioridad cultural de estos pueblos*” manifestada en la sencillez de sus ritos fúnebres: “*Ni saben ninguna ceremonia como los indios de la sierra*”. (1979:209).

La muerte del Inca era un hecho de gran trascendencia, y su entierro era celebrado en el *Tawantinsuyo* con grandes llantos, danzas fúnebres y cantos. Estas actividades ceremoniales duraban casi un mes. Pasado este tiempo, el cadáver era depositado en una bóveda en medio de grandes procesiones. Muchas veces la Colla y otras esposas favoritas del Inca, así como sus servidores más próximos, eran “tratados con coca” y enterrados con él⁸.

La elección del nuevo Inca duraba tres meses, tiempo durante el cual todo el pueblo ayunaba y ofrecía oro, plata, llamas y alpacas en sacrificio para expiar su posible “culpa” (Guamán Poma,

⁸ Según Guamán Poma, para enterrar a estas personas se las emborrachaba y se las obligaba a abrir la boca, soplándoles coca molida en ellas. Una vez muertos se los embalsamaba y enterraba junto al Inca. (Tomo I: 263).

1979:263). Es importante destacar que en la América Antigua existía la creencia de que la muerte, así como la enfermedad, era ante todo el castigo por faltas cometidas, ya se tratara de una falta propia o ajena⁹. Esa “culpa” o “responsabilidad” se trasmitía a los más próximos o a toda la comunidad, como en el caso de la muerte del Inca.

Los sacrificios también tenían en propósito de expiar las faltas cometidas. Cuando había algún muerto, los familiares más próximos, especialmente la viuda, celebraban ritos adivinatorios para saber si su muerte también estaba próxima. Estos ritos generalmente estaban asociados con el correr del agua o con la colocación de hilos blancos y negros en los caminos. El resultado de los ritos de adivinación dependía del tiempo en el correr de las aguas o de la resistencia de los hilos (Guamán Poma, 1979:272).

De este modo, la muerte del Inca representaba un gran peligro para el pueblo, no sólo por ese sentimiento de “responsabilidad colectiva”, sino también porque implicaba la ausencia de una cabeza política, de un ordenador cósmico. En esos momentos cuando no había un Inca, las *panacas* reales emprendían luchas fratricidas para alcanzar el poder, lo que con frecuencia, como en el caso de los hijos de Huayna Capac Inca, acababan en sangrientas luchas (lo que, de hecho, dentro de los parámetros de la cosmovisión quechua remite al ritual ordenador), implantando un verdadero caos dentro del Incario (Rostworowski, 1988:137-171).

Los cultos a la muerte eran también complementados con la realización de los *Taquis Sagrados*, donde a través de la música y la danza eran recreadas escenas de la vida de la comunidad, fortaleciendo los vínculos entre sus miembros. Su función podía ser

⁹ Así, en el manuscrito de *Huarochiri* y a propósito de estos muertos, decían: “*Los (transportaremos) mañana (a Pariacaca) para que él los reciba*”. Y aquella noche les dejaban ofrendas de comida y de todo lo que prescribía (el ritual)...Adoraban a *Pariacaca* sacrificándole una llama pequeña...Entonces, (el *Yañca*) miraba el corazón de la llama...Si (los augurios) eran favorables, decía (a los parientes del muerto): “*Está bien*”, si eran malos les decía: “*No está bien; estáis contaminados por la culpa (de vuestro muerto); vuestro muerto a provocado la ira de Pariaca; pedid perdón por esta culpa, sino se extenderá a vosotros*”. (Taylor, 1980:181).

calendárica, económica, social o religiosa. Pasaron a tener además una función política cuando Pachacuti Inca Yupanqui, ordenó que los *Taqwis* fueran una forma de representación sobre la vida de los soberanos Incas.

A través de ese “acuerdo”, su función era propiciar la reproducción del sistema político por medio del canto y representaciones bailadas. Es importante resaltar que esas representaciones, así como las ceremonias fúnebres (tanto los entierros como las fiestas de los muertos) ya existían desde antes de la implantación del Incario, lo que nos lleva a pensar que el Imperio Inca era una reproducción ampliada de las antiguas organizaciones andinas (Burga, 1988:174).

Así, podemos afirmar que el culto a los muertos hacía parte de una antigua tradición de carácter primario, la cual avanzaba más allá de los propios límites del campo religioso, involucrando las más distintas estancias de la vida de los grupos humanos. En él descansaba tanto la relación entre estos pueblos con su pasado, conservada como una historia viva e interactuante en el tiempo presente, como la articulación de los mismos cuerpos sociales y políticos.

Con el Incario, este orden religioso no sólo se trasladó al funcionamiento estatal, sino que además fue respaldado y validado por éste, surgiendo así una relación doble de gran significado y peso histórico, donde religión, fiesta y sociedad constituyen un solo universo.

Caminando tras la huella del Inca

Apu Inka Atawallpaman

*Ima k'uychin kay yana
k'uychi sayarimun?
Qosqoq awqanpa millay
wach'i illarimun;
tukuy imapi saqra chikchi
t'akakamun.*

*Watupakurqan sonqollaymi,
sapa kuti
mosqoynipipas-ch'eqmi
ch'eqmi,uti-uti-
chiririnka qhenchataraqmi
Aqoy phuti!*

*Inti tutayan q'elloyaspa,
-hop watuyipi-
Atawallpata ayachaspa,
chay sutinpi
wañuynillanta chikachaspa
hoq ch'illmiypi.
Umallantas wit'unkuña,
millay awqa;
yawar mayus purisqanña
p'alga-p'alga.
Q'aqmaq virus phaqchukunña
Llaki salqa!*

*Titiyanañas Inti ñawillan
Apu Inkaq;
Chiriyanañas hatun sonqollan
Atawallpaq;
Tawantinsuyus Waqallasqan
hik'isparaq*

*Pacha phuyus tiyaykamunña
tutayaspa;
mama killas qamparmananña
wawayaspa;
tukuy imapas pakakunña*

Al poderoso Inca Atahualpa

*¿Qué arco iris es este negro
Arco iris que se alza?
El horrible rayo del enemigo
del Cuzco fulgura,
y por doquier granizada
sinistra golpea.*

*Mi corazón presentía, a
cada instante y
en mi soñar – desasosegado,
atónito - el mal agüero de la
mosca azul.
¡Dolor inacabable!*

*El sol, palidecido, anochece
-otra señal-
y amortaja a Atahualpa.
Y en su nombre
consagra esta muerte
en un cerrar de ojos.
Dicen que su amada cabeza
ya la ha cortado el enemigo
atroz; y que un río de sangre
ya fluye bifurcándose por
todas partes. Sus dientes
crujidores ya se destrozan.
¡Oh bárbara tristeza!*

*Cuenta que ya se vuelven
de plomo los ojos del sol del gran Inca;
que ya se hiela el noble
corazón de Atahualpa;
dicen que las cuatro regiones
lo lloran, gimiendo sin cesar.*

*Cuentan que caen las nubes,
anocheciendo;
que palidece la madre luna,
empequeñeciendo;
y que todo se oculta*

*Ilakikuspa.
Allapas mich'akun meqllay-
llanta apullanpaq,
p'enqakoq hina ayallanta
 munagninpaq,
manchakoq hina wamink'anta
Millp'unqanpaq.*

*Qaqapas ch'ilan apunmanta
wankaskuspan;
mayuspas qaparin phutiyanta,
hunt'akuspan,
wegekuna kуска tanta
mich'ukuspa.*

*Pi runan mana waqanmanchu
munagninpaq?
Ima churin mana kanmanchu
yayallanpaq
ancheq, phuteq, sonqo k'i-rilla
mana t'aqlla?
Ima urpin mana kanmanchu
yanamanta
musphaykachaq?
T'illa huychu
songoymanta
yawar weqeq, qechu-qechu
kusinmanta?*

*Lirp'uy phaqaqha weqellawan
ayallanta
armaykuspa, wawa sonqowan
meqllasqanta,
chunka maki kamarinninwan
lulusqanta,
sonqollanpa raprallanwan
p'intuykuspa,
qhasqollanpa llikallanwan
qataykuspa,
llakeq ikmaq qhaqayaynillan-
wan qaparispa,*

*pallakunan muyuykunña
yanakama;*

*palideciendo.
Dicen que la tierra le niega su
regazo a su señor.
Como avergonzada de desear
su cadáver.
Como temerosa de tragar a su dueño.*

*Y las peñas se estremecen
por su señor entonando cantos fúnebres,
también brama el río
de dolor, hinchándose,
y entremezclándose con las lágrimas.*

*¿Qué hombre no lloraría
por aquel que lo quiso?
¿Qué hijo no estaría
por su padre gimiente,
doliente, corazón
Herido y sin amor?
¿Qué paloma no estaría
delirante por su compañera?
¿Qué venado salvaje
no llora sangre por su amada,
completamente despojado
de su alegría?*

*Bañado el noble cadáver
con la brillante cascada de
sus lágrimas, al que
acogen tiernamente a su
regazo,
al que acarician con regalo sus
diez manos,
amortajándolo con las alas
de su corazón,
cubriéndolo con sus entretelas,
gritando con bramido
de viuda dolorida,*

*Las pallas se arremolinan
en negro torbellino*

*Willaq Umu llaqollakunña
arphankama;
llapa runan Wachurikunña
p'uytunkama.*

*wañuy -p'itin, llaki-musphan
Mama Qhoya;
mayu-mayu weqen phawan
q'ello aya,
tikay-tikay uyallanpas,
simillanpas:*

*Maytan rinki chinkasrispayki
ñawiyanta
kay suyuta saqerispayki
llakiymanta, wiñayllanpaq t'aqakuspayki
sonqoymanta?*

*Wasi hunt'a qori-qolqewan
yuraq awqa
- antiy milip'uy millay son-
qowan tanga-tanga,
aswan-aswan t'ituy munaywan
phiña salga-
tukuy imata qosqhaqtiyki, si-
pisunki,
munayninman hunt'aykachin-
ki, qan, sapayki,
Qaqa Markapi wanuspayki,
p'uchukanki.*

*Thukuruyanñan sirk'aykipi
yawarniyki;
qhoqayaninñan ñawiykipi
rikuyniyki,
ancha qoyllur lliplliyni-
llanpi qhawayniyki.*

*Anchin, phutin, purin,
phawan urpillayki,
muspha-muspha, llakin, waqan
sonqollayki,*

*y el gran sacerdote del sol
ya se viste de luto.
Todos los hombres desfilan
hasta la tumba*

*La madre Coya, mortalmente
desgarrada, delira de tristeza
sus lágrimas corren en
torrentes; amarillo cadáver
yertos su rostro
y su boca:*

*¿A dónde vas, perdiéndote
de mis ojos,
abandonando este mundo
para mi desgracia, desgarrándote
para siempre
de mi corazón?*

*Repleta de oro y plata la
casa, el enemigo blanco
- su horrible corazón por
el poder devorado, empujándose unos
a otros,
con ansias cada vez más
turbias, fiera enfurecida-
te mató, habiéndole tú
entregado todo,
Tú, tú solo
colmaste todos sus
deseos, y muriéndote
en Cajamarca, te extingues.*

*Ya se coagula en tus venas
la sangre;
ya se apaga en tus ojos
la luz,
tu mirada con su resplandor
de intensa estrella.*

*Gime, sufre, camina, corre
tu palomita;
delirante, delirante, padece,
llora tu amada,*

*aqoy raki ñak'ariywan
songo p'aki.
Chullmi-chullmi qori wantu
k'irawniyki;
tukuy ima qori puytu raki-
raki – hoq makipi- ñak'ay
qoto t'ipi-t'ipi,*

*Tunki-tunki, yuyaymanaspa sapallayku
mana llanthuyoq rikukuspa waqasqayku;
mana pi mayman kustirtispa,
musphasqayku*

*Atinqachus songollayki, Apu Inka
kanaykuta chinkay chaki, mana kуска
ch'ege-ch'eque hoqpa makinpi saruchas-
qa?*

*Ñuhñu wach'eq ñawillaykita kicharimuy;
ancha qokoq makillaykita mast'arimuy;
chay samiwan kallpanchasqata ripuy
niway.*

*corazón desgarrado por la
separación infinita.
Usurpando
el asiento de tus andas de
oro, repartidos
todos los vasos dorados,
Destrozado – en manos ajenas el botín
maldito.*

*Perplejos, negada la memoria, solos
viéndonos desamparados, lloramos;
sin tener a quien o a donde volvernos
estamos delirando.*

*¿Permitirá tu corazón, poderoso Inca,
que estemos completamente perdidos,
desunidos
dispersos, en poder de otros,
pisoteados?*

*Tus dulces ojos que lanzan dardos de
luz, ven y ábrelos
tus manos dadivosas ven y extiéndelas;
y con esa dicha reconfortados
despídenos.*

Traducido por López Baralt y Sola
(1980).

Yma K'uychin Kay Yana K'uychi sayarimum? / (¿Qué arcoíris es este negro arcoíris que se alza?). Con esta imagen se abre el poema; sin duda la imagen es muy fuerte. ¿Puede haber algo más siniestro que un cielo recortado por un arcoíris negro? Desde el primer verso ya el lector siente que una tragedia se abatió sobre el pueblo quechua. El cielo enlutado anuncia el caos, una ruptura, una situación de mundo al revés –un *pachakuti*.

Luego se pasa a mencionar la causa del caos: “El enemigo llega al Cuzco y golpea por todos los lados”. En la primera estrofa, palabras como “*Yana*” (negro), “*Millay awka*” (enemigo feo, horrible), “*Illa*” (rayo), “*Chikchi*” (granizo) anuncian un terrible cambio en el orden. En seguida los augurios (segunda y tercera estrofas) anuncian un acontecimiento funesto: el soñar desasosegado, acto premonitorio en la mayoría de las culturas antiguas, al que se suman la presencia de “*Chiririnka*” (la mosca azul que anuncia la muerte), lo que desata un dolor inacabable –“*Aqoyphu-ti*” que se abatió sobre el pueblo. El sol empalidece, el día se torna noche, “*Intitutayan q'ello yaspa*”, amortajando a Atahualpa en un cerrar de ojos.

A partir de ese momento el poeta ya asume la muerte del Inca como un hecho consumado y pasa a describir todo el dolor que se abate sobre el Cuzco. La cabeza de Atahualpa ha sido “cortada” por el enemigo (“*Umallantas Wit'unkuña Millay Auka*”), un río de sangre fluye y los ojos de sol del Inca se vuelven de plomo, fríos, inertes, sin el calor de otrora que servía de protección a su pueblo. “*Llakiy Salqa*” (bárbara tristeza); “*Tawantinsuyo waqallasqan hik'is paraq*” (las cuatro regiones del Cuzco gimen y lloran sin cesar).

En seguida, la manifestación de ese dolor se plantea de un modo cosmológico. Las nubes vienen a habitar la tierra, todo se oculta, la Madre Luna palidece. Dicen que hasta la tierra se niega a recibir el cadáver de su dueño; las peñas se estremecen, los ríos braman hinchándose con las lágrimas del pueblo.

En la estrofa decimosegunda hay una ruptura y pasa el poema a hablar de la sensación de desconcierto ante la desaparición de su Inca, que se traduce en un único reclamo, que lo abarca todo “*maytan rinki chikarispai ki nawymanta...*” (¿A dónde te vas perdiéndote de mis ojos?)¹⁰.

En la decimocuarta estrofa el dolor y el desconcierto ceden paso a la ira, al reclamo ante el atropello. Empieza entonces a descubrirse al otro, al enemigo. Se los describe, entonces, como fiera enfurecida con su horrible corazón y cuyas ansias son cada vez más turbias. Ese que no sólo atropella por la fuerza de sus acciones, sino que además engaña vilmente llevado por su codicia. Y refiriéndose al Inca afirma: “*munayninman hunt'aykachinki qan, sapayki qaqa markapi wañuspayki p'uchukanki*” (tú, tú sólo colmaste todos sus deseos y muriéndote en Cajamarca te extingues).

De este modo, el Inca, que era la razón de vivir de su pueblo, estaba muriéndose solo mientras su pueblo permanecía perplejo y desamparado: “*mana pi mayman kutirisp musphasqayku*” (sin tener a quién o adónde volvernos, estamos delirando).

La estrofa decimoséptima lanza una imprecación al poder del Inca: “*Atinqachus sonqollayki Apu Inca kanaykuta chinkay chaki mana kуска ch'equе-ch'equе honqpa makinpi saruchaspa?*” (¿Permitirá tu corazón, poderoso Inca, que estemos completamente perdidos, desunidos, dispersos, en manos ajenas pisoteados?).

Finalmente, en la última estrofa se lo invoca pidiéndole que abra sus ojos y extienda de nuevo sus manos, para una vez recomfortados despedirle. Sin embargo, a pesar de su desconcierto, el poeta no deja de referirse al contexto ritual del dolor que es parte integral del culto a los muertos.

La descripción del ritual de honras fúnebres de Atahualpa empieza en la octava estrofa y se extiende por más tres estrofas: el cadáver, bañado con cascadas de lágrimas, es acogido en el regazo

¹⁰ Betancourt y Accorsi. Este texto hace parte del ensayo titulado “Caminando tras la Huella del Inca” presentado a la Dra. Laura Lee Crumley durante el Seminario *El Duelo Cósmico de la Conquista*. Maestría en Historia Andina, Universidad del Valle, 1992. Inédito.

de su pueblo, le amortajan con las alas de su corazón, gritan con bramidos de viuda adolorida; las *pallas* se arremolinan en negro torbellino y los hombres desfilan hasta su tumba; el gran sacerdote del sol se viste de luto y la Madre Colla delira de tristeza, sus lágrimas corren en torrentes. El poema en su lenguaje metafórico sigue todos los pasos de ese ritual.

No es necesario decir qué impacto ocasionó en mi persona esa magnífica obra poética recogida de la tradición oral. El Inca, que no tuvo tiempo para despedirse de su pueblo, tampoco se apartó de mí. Los interrogantes del poema agrandaron mis inquietudes y confieso que mi formación inicial como literata me llevó a pensar, sobre todo, la estructura metafórica del poema. A medida que profundizaba los estudios sobre el mundo andino encontraba más y más veces rayos, peñas, el sol, la luna y el arcoíris repetidos incesantemente en las crónicas de la conquista y manuscritos de la época.

Los elementos naturales eran parte indisoluble de una visión de mundo propia a ese pueblo; y como tal sería absolutamente necesaria su inclusión en la investigación, habiendo sido el primer punto de resistencia cultural que llamó fuertemente nuestra atención. Frente a la imposibilidad de estudiarlos a todos, elegimos los encontramos más recurrentes: el arcoíris, el rayo, el granizo, las peñas, la luna y el sol para ir tras la huella Inca.

Sin embargo, la trayectoria no sería sencilla. No era suficiente rastrear la aparición de esos elementos en las crónicas y los manuscritos de la época. Más que eso, era necesario pensar y analizar su sentido de acuerdo a la cosmovisión quechua-aimara, puesto que cada elemento natural tenía también su “mito de origen” en relación a las diferentes “edades” en la génesis de ese pueblo, lo que nos obliga a hacer en seguida un breve paréntesis sobre el tema.

Espacio y tiempo en la mitología antigua

Según la mitología conocida a través de los cronistas del siglo XVI y la tradición oral aún vigente, cada “*Pacha*” (o división temporal) está ligada a un espacio particular. A primera vista podría pensarse que los mitos no enlazan las “edades” (*Taypi*, *Puruma* y *Awqa Pacha*) entre sí y que más bien se refieren a tiempos heterogéneos que poseen apenas las características del espacio en que se inscriben. Pero en la medida que las diversas edades forman una cronología, relacionando una serie de tiempos y caracterizaciones, descubrimos que el conjunto corresponde a una lógica propia común a la mayoría de los pueblos indígenas andinos.

La edad del Taypi

La tradición oral y la mayoría de los cronistas designan como lugar primigenio la isla de Titicaca (hoy Isla del Sol) que era llamada *Tiwanaku* o *Taypi Qala*, que en aimara significa “la piedra central”. (Cobo, 1964:65). *Taypi* también se entiende como tiempo y espacio mítico en que todas las fuerzas coexisten. En el *Taypi* las fuerzas opuestas confluyen. Es la unión de dos entidades opuestas, según Bouysse y Harris (1987).

La figura principal de esta primera edad es el dios *Tunupa*, relacionado con el fuego, el rayo, y las erupciones volcánicas. Las andanzas de esta divinidad se vinculan con el eje acuático *Qulla* (río Azangaro, lago Titicaca, Desaguadero, y el lago Poopó) y con *Tiwanacu*:

El creador formó del barro de Tiguanao las naciones todas que hay en esta tierra pintando a cada una el traje y vestido que había de tener y que así mismo dio a cada nación la lengua que había de cantar, y las comidas semillas con que había de sustentarse y que hecho esto, les mando sumiesen debajo de tierra cada nación por sí, para que de allí fuesen a salir a las partes y lugares que él les mandase, y que unos salieron de suelos, otros de cerros; otros de fuentes, de lagunas, de troncos de árboles y otros lugares. (Cobo, 1964:151).

Como podemos ver, el mito enumera los atributos simbólicos (vestidos, lengua, canto, etc.) que son los signos visibles de las diversas identidades de cada grupo. Sin embargo su espacio mítico y su tiempo inicial lo relacionan con el *Taypi*, la piedra central, un microcosmos potencial que da sentido al espacio y al tiempo y a partir del cual se crearon los diversos grupos. *Tunupa* continua su ruta ligando los diferentes grupos cuando, por ejemplo, se enamora de las mujeres peces en Copacabana, muere después en Titicaca y siguiendo el Desaguadero desaparece en el Lago Poopó, “donde se hunden las aguas por las entrañas de la tierra” (Ramos, 1961, p.32). En esto reafirma la ligación entre el cielo, tierra, aguas y espacios subterráneos.

La edad Puruma

El tiempo que sigue inmediatamente al *Taypi* es el tiempo del *Puruma*:

Dicen que en el tiempo de Purumpacha todas las naciones de Tawantinsuyu benieron de hacia arriba de Potosí tres o cuatro exercitos en forma de guerra, y así los benieron poblando, tomando los lugares, quedándose cada uno...en lugares baldío; a este tiempo se llama ccallacpacha o tutayachacha; y como cada uno cogieron lugares baldíos para sus beviendas y moradas, esto se llaman purumpacha raccaptin, este tiempo. (Santa Cruz, 1968:283).

Tanto *ccallac* en aimara antiguo como *tutayan* en quechua significan “anochecer”. Ante todo, esta edad corresponde a un momento de luz difusa cuando todavía no había la luz plena del sol.

Purun o *Puruma* son tierras de barbecho o desérticas. A esta noción queda también asociada la idea de virginidad. Así, la mujer virgen, el pez nunca pescado, el salvaje, la vicuña sin cazar son designados como *Puruma*. En relación al hombre significa “el hombre por sujetar, que no tiene ni ley ni rey” (Bertonio, 1984).

Esta correspondencia aclara muchos aspectos de la lógica del tiempo mítico y de la vida social andina. La dicotomía cazador-salvaje vs. agricultor-sociedad en policía nos lleva a asociar el *Puruma* con el mito de la edad *Chullpa* anterior a la agricultura, al sol y a la organización del estado Inca.

La edad de awqa, Pacha Kuti

Como ya vimos anteriormente, *awqa* significa básicamente “enemigo”; Bertonio traduce *Awqa Pacha* como “tiempo de las guerras”, el concepto quechua lo traduce como los contrarios irreconciliables.

Aunque se constata la existencia histórica de un periodo de intensas guerras entre los aimara en esa época, el concepto de *awqa pacha* va mucho más allá, siendo “toda una conceptualización sobre los dos elementos o dos grupos humanos a veces opuestos, a veces asociados” (Bouysse y Harris, 1987:28).

Se puede asociar el final de esa edad con el *Inka Timpu*, donde el “sol ordenador” del Incario establece un orden social y político controlador, un cambio, un nuevo reordenamiento del mundo que, sin embargo, continua afianzado en el espacio físico, en la naturaleza ordenadora, donde los elementos naturales desempeñan un papel mitológico fundamental –un nuevo tiempo socio-político armonizado con la cosmogonía preexistente.

Los elementos naturales en el *Tawantinsuyo*

El Rayo=Illa – Illapa

El rayo, así como las demás fuerzas meteorológicas, pertenecen a los cerros, al *manqha pacha* (mundo de abajo, en aimara) y está ligado directamente a *Tunupa*, el dios principal de la primera edad. Las manifestaciones del poder de *Tunupa* son las de una divinidad que domina a la vez el fuego celeste (*illa*, el rayo) y el

fuego terrestre de los cerros volcánicos. En efecto, *Tunupa* deja sus huellas bajo la forma de peñas abrasadas por el fuego del cielo y es en las cumbres altas que retumba con más intensidad el trueno, el gran ruido celeste que asusta a las vicuñas y a la gente.

Este mundo liminal de los cerros donde habitan el rayo y el arcoíris es considerado un espacio muy peligroso donde la tierra colinda con el cielo, un espacio que hay que temer.

El encuentro con el rayo, considerado una fuerza celeste y terrestre a la vez, resulta dañino y peligroso. Todas las creencias sobre los “tocados por el rayo”, los designan como seres fronterizos, mezcla de humano y de rayo, y por lo tanto tendrían una forma “desdoblada” capaz de hablar con los vivos y con los muertos del mundo de abajo, creando así un eje de comunicación entre el “arriba” y el “abajo”.

Harry Tschopik, en su libro *The Aymara*, reproduce una entrevista hecha a Don Silverio Sosa, que describió su propia experiencia de la siguiente manera:

Yo he sido cogido por Dios. El rayo penetró en mi cuerpo, por esta razón no tengo miedo a nada. Ni siquiera el rayo fue capaz de matarme. Me tocó una noche cuando estaba solo en mi música. Estaba cuidando mi campo y comenzó a llover muy fuerte. Entonces súbitamente el rayo me tocó: K'on K'on... súbitamente se iluminó todo. Una bola de fuego centelleó hacia mí. Me dejó estupefacto; mis ojos eran incapaces de ver. Estaba como hubiera muerto. Entonces Dios llegó. Cuando pasó, mi cabeza estaba como rota, como si el fuego la hubiera quemado... así es como Dios me golpeó y me quemó la cabeza. Después volví a mí. Si Dios no me mata cuando viene, es buen signo. Soy amado por Dios porque no me mató. Por esta razón empecé a actuar como mago. Pero primero aprendí a leer en la coca... (Tschopik, 1968:195).

De hecho, el aspecto múltiple, desdoblado o borroso que se produce cuando contemplamos un objeto después de haber fijado

los ojos en una luz muy brillante, como el rayo, nos remite al momento “entre dos luces”, al tiempo del *Puruma*, dominado por el dios *Tunupa* que marca el hito entre la noche y el día, la semioscuridad de los primeros tiempos. En los tejidos andinos (las talegas), que los estudios de Verónica Cereceda han enfatizado de manera tan sugerente, puede encontrarse el mismo efecto en los bordes o el espacio fronterizo del tejido, donde se encuentran los colores menos contrastados o hilos múltiples que reproducen todos los colores usados creando un efecto difuso. Como el discurso de Don Silverio Sosa, los tejidos reproducen el mismo código que el mito del *Puruma*: los tejidos reproducen un universo mental mágico; Don Silverio se vuelve “mago” a través del poder sagrado del rayo de *Tunupa*. (Bouysse, Harris, 1987:26)

Pero el rayo, elemento clave dentro de las fuerzas de Puruma, no solamente es responsable por esos “seres fronterizos” capaces de hablar con los muertos, también es responsable por la división de lo que normalmente es único: doblan las mazorcas, parten los labios, crea las papas grandes (llamadas *illa*), y considera que uno de ellos es hijo de *Illapa*, el rayo.¹¹

Guamán Poma esto nos cuenta:

...quando coxen mays o papas, ocas que nasen dos juntos masorcas o dos papas juntos, o muy grande mayor que todos. Dizen que es muy mala senal que an de murir y acavar y para esto que no an de morir mandan baylar toda la noche haciendo pacarico...y se emborrachan y comen mucho coca y carne cruda cin sal; a esto les llama pacaricuy (Guamán Poma, 1979:285).

En el manuscrito de Huarochiri también encontramos el texto intitulado *Al Demonio*, una larga y detallada descripción de los rituales que se hacían cuando nacían los *Curis* (gemelos o me-

¹¹ El poder engendrador del rayo también es considerado como signo propiciatorio para las cosechas. Esos frutos anormales son guardados cuidadosamente como signo de abundancia.

llizos), con el fin de alejar las posibles desgracias que este hecho anunciaba.

La aparición del rayo provoca siempre una situación de anormalidad o monstruosidad que se debe temer. Recordemos los versos: “*Qosqoq awqanpaq millay wach’i illarimun*”, el horrible rayo del enemigo Cuzco fulgura¹². La metáfora del poema se vuelve entonces absolutamente clara a nuestros ojos: el rayo del enemigo viene a partir en dos el mundo andino, lo que asegura una ruptura del orden, augura una situación de anormalidad que se avecina y que se debe temer.

¿Qué mundo nuevo sería ese mundo traído por los españoles? Los resultados ya los sabemos: el caos, el desorden, el mundo patas arriba, un *Pachacuti* con resultados devastadores – sangre, sufrimiento, “dolor inacabable”.

El Arcoíris=*K’uychi*

Como el rayo, el arcoíris también pertenece a los cerros, al “*manqha pacha*”, el mundo de abajo y está ligado a la primera edad, la edad del *Puruma* en la que no había luz clara y brillante del sol. Por eso sus colores tienen una luz difusa, borrosa y es considerado muy peligroso. Dicen que es un puente tendido entre el cielo y la tierra. Cuando aparece sobre una laguna, el pie del arco dentro del agua es llamado “*sajjra*” (de sacralidad demoníaca), un lugar peligroso lleno de metales y de serpientes horribles. (Cerdeña, 1987, p.212)

El cronista Cobo, nos cuenta que:

...[lo] tienen por mal agüero y que se han de morir o que vendrá algún daño grave, cuando ven al arco del cielo llamado *Cuychi*, y que a veces por bueno lo reverenciaban mucho y no lo osan mirar, o ya que lo miran no osan apuntar con el dedo, entendiendo que se

¹² 3º y 4º versos del poema *Apu Inca Atawallpaman*.

morirán, y aquella parte donde les parece que cae el pie del arco la tienen por lugar horrendo y temeroso, entendiendo que hay allí alguna guaca u otra cosa digna de temor y reverencia; o hay tempestad grande, dan gritos, entendiendo que así tendrán remedio.” (1964:304)

Pero el pensamiento mítico del arcoíris cumple otro papel de mayor importancia como intermediario: originándose en los pozos profundos, lagunas o cuevas, que se comunican con el centro de la tierra, el arco del cielo es un elemento de unión entre las profundidades del mundo y el cielo, y es básicamente un elemento articulado que se presenta en muchos mitos. Si recordamos a Juan Santa Cruz Pachacuti, veremos a los hermanos Ayar en un peregrinaje entre la oscura cueva y el valle del Cuzco, llegando al cerro más alto y levantándose en ese momento un arco del cielo “muy hermoso de todos los colores”; arco sobre el cual se yergue otro, de modo que Apumanco Capac queda justo en medio de los dos arcos. Teniéndolo como buen augurio, entona el canto *chamaiguarisca*. (Santa Cruz, 1968). De este modo, dentro del mito se tiende un puente entre el mundo más primitivo de la cueva y el nombre Ayar que dará origen al posterior desarrollo cultural inca.

Así, también como un enlace mágico con un plano sobrenatural nos describe Guamán Poma el arcoíris, elemento presente en ritos adivinatorios: en ciertas ceremonias en el pueblo de Coricancha, que tenía las paredes enteramente cubiertas de oro, numerosos cristales colgados del techo y alumbrado por la luz que venía de ventanas en dos lados, dos indios soplaban; con ese extraordinario juego de luces más el “viento del soplo” (¿y la humedad del viento?) se formaba un arco que llamaban “*Cuychi*”. El Inca se colocaba en medio de ese arco y “...los demonios le iban respondiendo lo que pedía.” (Guamán Poma, 1979:262-263).

Empero, al mismo tiempo, el arcoíris aparece como extremo peligroso. Los relatos de los cronistas y lo que es posible recoger

de la tradición oral hoy en el campo nos demuestran que el arcoíris es considerado un ser ambivalente. Dicen que no hay uno sino varios arcoíris, unos más nefastos que otros; que está ligado a una *guaca*, que representa la fecundidad, la riqueza de los rituales del mundo de abajo y que tiene un carácter “fiero”, presentándose a menudo acompañado de ruidos y temblores, dicen que “tiene motor”. Si se lo mira directamente sin respeto es capaz de entrar al estómago o a la vagina; enferma, preña y puede hasta llegar a matar (Cerceda, 1987:215).

Verónica Cerceda, en su magnífico estudio sobre las *K'issas* (tejido indígena andino), sostiene que tanto en el plano estético como en el mágico y religioso, el arcoíris es considerado el modelo perfecto de ambivalencia y dualidad que lleva al equilibrio que debe existir en el mundo de acuerdo con la cosmovisión andina. Es por ello que los indígenas se cubren con los tejidos de sus colores, de modo que reproduzcan la armonía cósmica que debe ser preservada.

Muchos dicen que también es *alma lunthata* –ladrón de alma–: quedarse arrobado contemplándolo puede llevar a perder el juicio y la memoria. Según Cerceda, se trata tal vez de un “peligro semántico”. El arcoíris no tiene forma precisa, hay demasiada fluidez entre uno y otro color, no tiene contornos nítidos. Su gran belleza es a la vez peligrosa; su aparición es “señal de cambio que puede ser desfavorable”, dicen los indígenas (Cerceda, 1987:216). En el Museo del Cuzco, una de las pinturas coloniales que más llama la atención es la figura de Atahualpa “decapitado” encerrado por un arcoíris, una especie de apertura ritual y mística que anuncia el paso de un momento cultural e histórico a otro¹³.

Así, si volvemos al poema *Apu Inca* nos damos cuenta que el arcoíris negro¹⁴ indica el cambio eminente que está por abatirse

¹³ Como Olinda Celestino y Manuel Burga lo mencionaran. Maestría en Historia Andina. Universidad del Valle, 1992.

¹⁴ Nos parece interesante subrayar la importancia del color negro. Tristán Platt en su artículo *Entre Ch'axwa y Muxsa. Para una Historia Real del Pensamiento Político Aymara*, sostiene que el color negro está ligado siempre a la idea de deuda o carencia, lo que se debe a una persona se “anota” usando piedras negras.

sobre el pueblo inca, una amenaza de ruptura del equilibrio que el sol del Incario les propiciaba. La metáfora traduce un augurio que viene a confirmarse plenamente con el desarrollo de la historia.

Chikchi = Granizo

En el poema, la amenaza que comienza con el arcoíris y el rayo continúa aún más asustadora con la incorporación del granizo “que golpea por todos lados”.

El granizo que huela la tierra y destruye las plantaciones trayendo el dolor y el horror del hambre aparece referenciado en distintos textos como el mayor de los castigos, el preferido de las *guacas* que no dudan en aplicarlo a los hombres que las ofenden, así como en usarlo como arma dentro de sus propias rivalidades. De este modo, en el *Manuscrito de Huarochiri* (Taylor, 1980:121-123) se refiere cómo la *Guaca Pariacaca* (una guaca importante) se enfurece al ser ofendida e ignorada por la comunidad de Huayquihu-husa (pertenecientes a Yuncas), a la cual visitara en condición de pobre. La comunidad no da de beber a *Pariacaca*, despreciándolo por su aspecto. Él no vacila en vengarse y, al pasar cinco días desde su partida, retorna bajo la figura de granizo rojo y amarillo que arrasa con todo lo existente, perdonando sólo a una mujer y a su familia por haber sido ella la única que apiadándose de él, le dio de beber. Asimismo, el citado *Pariacaca* en su combate con otro guaca, *Huallallo Carhuincho*¹⁵ asume junto a sus cuatro hermanos la forma de granizo amarillo y rojo, precipitándose sobre Huallallo durante cinco días y cinco noches, hasta destruirlo. No sobra notar que, en el anterior combate, *Huallallo* guardaba la forma

¹⁵ En cuanto a los colores señalados con relación al granizo, existen múltiples referencias sobre los mismos en el manuscrito, (también la lluvia en que se convierte *Pariacaca* es amarilla y roja), pese a ello desconocemos el sentido que culturalmente tienen estos colores, ya que el texto de Huarochiri no aclara su significado. Contamos, sin embargo, con la referencia hecha por la profesora Olinda Celestino en el Seminario sobre Cofradías, a que el rojo estaba ligado a la muerte, concretamente dentro del culto a los ancestros. Acerca del amarillo (*qéllo*), señalaremos que se asocia con los cadáveres, según la profesora Laura Lee Crumley. (Ambas dictaron seminarios para la Maestría en Historia Andina, Univalle, 1992).

de fuego interminable. Se establece así un contraste de fuerzas donde el agua convertida en granizo se muestra como la más terrible de las fuerzas naturales. La acción del agua, dentro del marco cultural propio de las regiones que hacen parte del *Tawantinsuyo* reviste un carácter ambivalente: Por una parte es fuerza creadora, necesaria para vivir; por otra se convierte en limbo, lo desconocido: el mar, un espacio que no dominaban, la frontera adonde tanto guacas como hombres se dirigen antes de desaparecer. Finalmente, el agua aparece como potencia destructora y amenazante en forma de torrentes, inundaciones que conducen al mar y especialmente en forma de granizo. Vale la pena anotar que, para castigar a aquel pueblo poco hospitalario, *Pariacaca* se convierte en granizo y arroja el pueblo junto con sus habitantes al mar: "...y [bajo la forma de] granizo amarillo y rojo, arrastró a toda aquella gente hasta al mar sin perdonar a nadie" (Taylor, 1980:125).

La metáfora del poema, *Tukuy Imapi Saqra Chikchi T'akakamu* (y por doquier granizada siniestra golpea) se vuelve entonces mucho más clara, principalmente por el verbo "golpear". El enemigo del Cuzco destruye y arrasa todo lo que encuentra, un preanuncio de los nuevos tiempos en que el pueblo del Tawantinsuyo lloraría de dolor y de hambre.

Qaqapas = las Peñas, los Cerros

Por ser el elemento geográfico más importante dentro del paisaje del Tawantinsuyo, los cerros, las cumbres o peñas adquieren en la concepción simbólica andina una importancia mayor.

El poder del paisaje es tan fuerte que durante la *Ch'alla* (libación) los aimaras aún hoy invitan a tomar a todas las divinidades y...

...mientras van derramando gota a gota el trago por el suelo...recorren nombre por nombre todos los lugares de su territorio y los

insertan en un espacio más vasto y lleno de fuerzas, mediante la recitación casi interminable de cada lugar, cada recoveco donde se reconoce un poder especial. No es una simple enumeración del espacio, sino que van llamando a estos lugares para que cada uno desempeñe su función propia. (Bouysse y Harris, 1987:43).

Pero entre todos los lugares, los más reverenciados son los cerros. Cada comunidad tiene un cerro guardián, aunque se trate de una pequeña loma en las regiones más bajas.

Como jefe fundamental de las fuerzas del *Manqha Pacha*, el cerro proporciona el modelo de jerarquía y ordenación de la sociedad, donde es posible hallar el patrón natural que refleja la relación orgánica que enlaza las diversas comunidades locales con el sistema de creencias subordinadas a una ordenación cósmica.

Considerado espacio sacro y peligroso por la cercanía con la tierra y el cielo a la vez, lugar donde “se acumula la nieve, se siente los grandes hielos que hacen llorar a las vicuñas y retumba con más intensidad el ruido celeste” (Bouysse y Harris, 1987:25). Los cerros tienen también el poder positivo de curar y obrar como *Awiaturu*, los proveedores de avío, de comida para la gente. Allá vive la *Pachamama* (la sapa o rana, diosa de las entrañas de la tierra, símbolo mayor de la fertilidad, vida y prosperidad en el mundo andino), además del rayo (que es el principio del fuego), el granizo (que trae el agua) y el arcoíris que permite hablar con los dioses.

Se lo reconoce además como el espacio de los muertos, de las *guacas* y de los demonios, razón por la que ha de dárseles de comer (son “muy hambrientos” dicen los indígenas) pues su ira es capaz de hacer enfermar y hasta de matar.

Este carácter de los cerros, a la vez “fieros” y fecundos, hace que la gente los trate como diabólicos –dicen que son muy *saxra*, muy *guaca*, en fin, muy “diablos”. Esa fuerza fue identificada por Gabriel Martínez como un poder “genésico” o “ordenador” que

vela por la prosperidad de los que los tratan bien pero que también castiga a los que no se comportan con el debido respeto por los dioses. O sea, desempeñan un papel unificador en la conceptualización quechua-aimara del mundo y están enteramente ligados a la continuidad de todos los elementos del pensamiento mítico (Martínez, 1976:96-99).

“*Qaqqas ch’ilan apunmanta*” (las peñas se estremecen por su señor) dice el poema *Apu Inca*. Esa referencia demuestra el poder cósmico y ordenador del Inca, señor absoluto capaz de hacer incluso que la morada de los dioses se estremezca¹⁶.

Inti / Killa: sol / luna

La historia mítica nos cuenta que después de la primera edad —el *Taypi*, es decir, el momento de la génesis, del centro o piedra fundamental— vino la edad del *Puruma*, donde los hombres vivían como animales en una semioscuridad. La tercera edad —del *Awqa* o *Pacha Kuti* (que Bertonio traduce como “tiempo de las guerras”) — ya nos habla de la convivencia en grupos, que vivían guerreando entre sí.

Mercado de Peñalosa escribe a propósito de ese tiempo en la visita de Pacajes:

Poblaron en esta provincia en los cerros más altos que hay en ella, y vivían a manera de behetoria, sin reconocer señorío a nadie, sin pagar tributo, porque todo era traer guerra unos con otros, y el más valiente y sabio era entre ellos, ese los mandaba y reconocían por señor. (1965:337).

A ese periodo histórico sucede el *Inka Tinku* que Guamán Poma de Ayala en su *Coronica i Buen Gobierno* (1979) nos describe como el tiempo de ordenación del mundo.

¹⁶ Encontramos en el mito de *Incarri* y en el mito de los Hermanos Ayar, referencia a esta capacidad del Inca en mover las peñas.

El mito relata que *Mama Huaco*, la primera *Colla*, era hija del sol y de la luna y que, al momento de su matrimonio con su hijo *Manco Capac Inca*, solicitó a su padre el sol que le concediese su dote, estableciéndose así la filiación entre los Incas y el sol.

A finales del siglo XVI, Cristóbal de Albornoz nos narra un rito de conquista que el Inca practicaba con sus vencidos, lo que nos demuestra cómo se forma ese primer “Estado Andino”, dentro de concepciones ideológicas muy distantes de las estrategias de dominación europeas en esa época:

Cuando iban los Ingas conquistando dexaban alguna uña cortada o alguna pieça de armas o de alguna ala de alcón. Desta ala dealcon usa dicha cirimonia, que a las que vencían escogía a uno a quien dexaba en su lugar y le dezia: “hazed desta ala dealcon vivo y tirad della hasta que la saqueis;” quedo el inga con la una y al que nombraba con la otra, y deziales “mirad como esta ave es la más noble y leal de las aves, ansi lo has tú de ser conmigo, que me fio de ti”. (Albornoz, [1587], 1967).

Según esta versión, el Inca dejaba en su lugar un señor local y el ala de halcón sellaba el “pacto” de alianza; así, los Incas lograron consolidar su hegemonía desde Argentina hasta el sur de Colombia.

Mitológicamente, “la pareja fundamental” dentro del *Tawantinsuyo* es la formada por *Inti*, el sol, y *Killa*, la luna, y si bien el Incario ha sido considerado y calificado como cultura solar, el culto al sol estuvo complementado por el de la luna. Su importancia ritual y en el plano reverencial llegó a ser tal que recibían el mayor número de sacrificios y bienes, llegando a tener un culto organizado y uniforme a través de todo el *Tawantinsuyo*. Se asimilaba dentro de esta concepción la figura del Inca al sol, considerándose su hijo, en tanto a la *Colla* correspondía el asimilarse con la luna; ello debido a la concepción de pareja existente con relación a ambos

astros, relación que de igual manera debía reproducirse al interior de la sociedad¹⁷.

Su sucesión en el día y en la noche representa asimismo la secuencia de la vida, con ellos como principales indicadores del tiempo. Así, en tanto cabe el sol señalar las horas, días, estaciones y años, es la luna la que determina los meses, que por ello serían denominados empleando su nombre, *Ayar Marçay Quilla* (noviembre), *Omaraymi Quilla* (octubre).

Inti va a tener dentro de la cultura incaica un lugar preponderante. Asociado con la producción de luz y calor, es él quien hace crecer las cosechas, constituyéndose en el máximo dador. Sin embargo, su función principal es la de ordenar, implantar la civilización y distribuir la riqueza, razón por la cual, la pobreza y la barbarie se asocian a su falta, a su ausencia. La acción del Incario va a asimilarse e identificarse con esta acción del sol: el Incario también transforma e introduce cambios, con él llega el orden. Este sol es además un sol guerrero y devorador, tal como lo expresan mitos de zonas como las de territorios aimaras donde se habla de unos primeros pobladores devorados por el sol del Incario, cuyos sobrevivientes fueron expulsados y viven en las tinieblas.¹⁸

Como redistribuidor, productor y acumulador de riqueza, el sol posee dentro de la sociedad andina grandes casas donde se guardan y depositan sus vírgenes (*kallahuasi*). Éstas son mujeres escogidas tanto por su gran belleza como por su nobleza, de las cuales las más hermosas están dedicadas al culto del sol y a las guacas, pudiendo acceder a ellas sólo el propio Inca como hijo del sol. Las que le siguen en belleza son redistribuidas entre la noble-

¹⁷ Esta asimilación de la *Colla* con la luna, lleva además a que se considere a este astro como protector de las mujeres, así puede apreciarse en la citación hecha por Guaman Poma al referirse al eclipse lunar: “las mujeres se quejaban diciendo “*madre luna, no enfermes, no mueras, nuestros maridos, nuestros machos, suelen pegarnos, suelen reñirnos*”. Véase Guaman Poma, p.277.

¹⁸ La anterior referencia fue hecha por el profesor Tristán Platt en su curso para la maestría en Historia Andina. Univalle, 1992.

za del *Tawantinsuyo* –es propiedad del sol el otorgar “mujer” a los miembros de la nobleza. En este contexto se inscribe el relato de Guamán Poma donde se cuenta cómo Tupac Inca Yupanki, al enloquecer su mujer la Colla Chimbo Mama Cahua, “pidió otra señora al sol su padre para casarse y hacer vida y gobernar su reino” (Guamán Poma, 1979: 136).

Su representación en los textiles de Quero en el Cuzco lo muestra como un diamante y diversificado en cuatro variedades o formas, cada una de las cuales es en sí un sol diferente, correspondiente a cada uno de los cuatro momentos de su trayectoria en el cielo: *Intilloq-Simushan*, (sol del amanecer), *Intichinkapushan* (sol del atardecer), *Hatún Inti* (sol del mediodía), *Inti-Cocha* (sol de medianoche, cuyo nombre significa sol agua) (Gisbert, 1980: 589-590).

Describe la autora los diferentes tipos de sol de la siguiente manera: *Intilloq-simushan*: se forma por líneas claras, saliendo del perímetro exterior del rectángulo. *Intichinkapushan*: caracterizada por usar colores oscuros y porque sus líneas radiantes van de dentro hacia fuera, ya que en este sol la luz se aleja. *Hatún Inti*, el sol del mediodía, integra dos soles anteriores, una mitad irradia afuera y la otra adentro. Y el último, *Inti Cocha*, integra en su interior estos tres colores: su imagen es la de un sol dividido, que no se ve, es el *anti-cenit* o sol sumergido (Gisbert, 1980: 589-590).

En cuanto a la desaparición del sol, relata el manuscrito de Huarochiri la “muerte del sol”:

Chay mantam Huk Simiktataq Willasun Punchaw Wañusquinta / se dice que en tiempos muy antiguos murió el sol y que la oscuridad duró cinco días, entonces las piedras se golpearon unas a otras y los morteros, así como los batanes, empezaron a comerse a la gente. De igual manera, las llamas comenzaron a seguir a los hombres (Taylor, 1980: 81)

Clara alusión a la imposibilidad de supervivencia ante la desaparición del sol, no tanto por sus propiedades como fuente de vida, como por el desorden a que su desaparición conlleva, produciendo un *pachacuti*.

“*Inti Tutayan q’elloyaspa*” / (el sol palideciendo anochece), dice el poema *Apu Inca*, imagen que de nuevo conduce a pensar varias posibilidades. Por un lado, si partimos de la imagen que el poder del sol asimilaba al Incario, entonces la palidez del sol se asocia a la desaparición del poderío inca manifiesta en la muerte de Atahualpa. Por el otro, asociada la palidez del sol con el mito narrado en Huarochiri, la imagen solar se trasmuta en augurios y pronósticos para el pueblo del *Tawantinsuyo*, complementada con la imagen en que se afirma la de la madre Luna empequeñeciendo, donde todo se oculta padeciendo: “*Mama Killas qamparmanña Wawayaspa; Tukuy Imapas Pakakunña Ilakikuspa*”

Una tercera posibilidad interpretativa giraría en torno al poder cósmico del Inca, facultado para hacer mover el sol y la luna, haciéndolos aparecer y/o desaparecer a voluntad, creencia retomada nuevamente en otros mitos (los de *Inkarri*).

Conclusiones

Como señala Godelier, (1990:7) “El hombre no se ha inventado a sí mismo como especie social. Eso se lo debe a la naturaleza, a la evolución de la vida, lo mismo que debe a la naturaleza la capacidad para pensar en abstracto y para actuar sobre ella y sobre sí mismo”; es decir, el hombre es capaz de “producir” la sociedad en que vive tornándose junto con la naturaleza en su coautor.

El poema es un ejemplo claro de cómo los elementos naturales están íntimamente relacionados con la propia representación del papel y naturaleza del Inca como hijo del sol, controlador no sólo de las relaciones de producción de la sociedad, sino también de las de la naturaleza. El Inca tenía de este modo poder de trascendencia cósmica tal como lo señala el poeta al decir: “*Inti Tuta-*

yan Q'elloyaspa/- Hoq Watuypi - / Atawallpata Ayachaspa / Hoq Ch'illmiypi" (el sol empalideciendo anochece / - otra señal - / y amortaja a Atahualpa / y en su nombre / consagra esta muerte / en un cerrar de ojos).

Es precisamente esta capacidad atribuida al Inca de preservar el equilibrio cósmico, así como la de propiciar la prosperidad del pueblo, lo que hace que la desaparición del Inca cause el caos. Y también es esta concepción la que nos señala un primer punto de partida para pensar las implicaciones y significaciones del poema: "*Ima K'uychin Kay Yana K'uychi Sayarimun? / Qosqoq Awqanpaq Millay Wach'i Ilarimun / Tukuy Imapi Sagra Chikchi T'akakamun*" (¿Qué arcoíris es este negro arcoíris que se alza? / El horrible rayo del enemigo del Cuzco fulgura / y por doquier granizada siniestra golpea).

En primer lugar, la presencia de las fuerzas que señalan el caos coincide con la llegada del enemigo blanco, que ahora conduce al pueblo a una gran desgracia. La segunda posibilidad interpretativa señalaría un desplazamiento del poder, el poder cósmico del Inca pasa ahora a su enemigo. Esa alteración del orden en proceso, donde las fuerzas naturales más salvajes están al lado del invasor hispano y los elementos base de la construcción de su cultura, continúa en torno al Inca en una situación de desconcierto, desintegración y conmoción. Así, en tanto el arcoíris anunciara el paso hacia una nueva dimensión, el rayo y el granizo, poderes creadores y destructivos cuya acción se padece pero difícilmente se controla, acompañan la llegada de los blancos y la contextualizan históricamente. Por su parte, el sol ordenador empalidece, la luna, su compañera y pareja vital dentro del *Tawantinsuyo*, empequeñece; las peñas límites, sustento y entorno geográfico se estremecen, las fuerzas civilizadoras del agua representadas en el río se salen asimismo de control. Es decir, mientras las fuerzas que el Inca controla se salen de cauce y disminuyen, las incontroladas aumentan y avanzan –se introduce nuevamente la noción de *pachacuti*.

Puede verse de esa manera cómo esta concepción ideal de la naturaleza no sólo constituye la superficie, sino que penetra las relaciones políticas, al punto de ser a través de ella que se logra percibir el sentido real de un acontecimiento tan significativo como la pérdida del último Inca, dejando entrever las implicaciones más profundas de la dependencia del pueblo de la eficacia sobrenatural del Inca como mantenedor y preservador del orden natural: el pueblo sin su Inca corresponde al mundo sin el calor del sol, es decir, la absoluta imposibilidad de existencia, la muerte cultural del pueblo quechua “***Llakiy Salqa!***” (¡Bárbara **tristeza!**).



La tradición andina tiende a dividir el gobierno de una comunidad en dos mitades, donde ambas se complementan, pero a pesar de ello una de esas mitades durante el Incario, tenía mayor estatus y poder. La división clásica de los ayllus era en Hanan (arriba) y Hurin (abajo), siendo el sector Hanan el predominante en una situación normal.

Bibliografía

- ALBORNOZ, C. de. [1587]. (1967). Instrucción de descubrir todas las guacas del Perú y sus camayos y haciendas. Paris : Journal de la Société des Américanistes.
- AYALA, Felipe Guamán Poma. de. (1979). Nueva Coronica y Buen Gobierno. Tomo I y II. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- BERTONIO, L. [1612]. (1984). Vocabulario de la Lengua Aimara. La Paz : Facsím.
- BETANCOURT, G. A. y ACCORSI, S. (1992). Caminando tras la huella del Inca. (Ensayo para el Seminario El Duelo Cósmico de la Conquista, dictado por la Dra. Laura Lee Crumley, Maestría en Historia Andina, Univalle). Cali: Inédito.
-
- _____ (1992). El culto a los muertos en el Tawantinsuyu. (Ensayo para el Seminario Cofradías, dictado por la Dra. Olinda Celestino, Maestría en Historia Andina, Univalle). Cali: Inédito.
- BOUYASSE CASSAGNE, T., y HARRIS, O. (1987). Pacha –en torno al pensamiento Aymara. En: Tres reflexiones sobre el pensamiento andino. La Paz: Hisbol.
- BURGA, Manuel. (1988). Nacimiento de una Utopía: Muerte y Resurrección de los Incas. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.
- CERCEDA, V. (1987). Aproximaciones a una Estética Andina: De la Belleza al Tinku. En: Bouyasse y Harris (comp.), Tres Reflexiones sobre el Pensamiento Andino. La Paz: Hisbol.
- COBO, B. (1964). Historia del Nuevo Mundo. Madrid: Colección Biblioteca de Autores Españoles.
- ELIADE, M. (1992). Lo Sagrado y lo Profano. Barcelona: Editorial Labor S.A.
- EVANS-PRITCHARD. (1965). Teorías de la Religión Primitiva. Madrid: Siglo XXI.
- GISBERT, T. (1980). Iconografía y Mitos Indígenas en el Arte. En: Reproducción y Transformación de las Sociedades Andinas. Tomo II. La Paz: Gisbert & Cia. S.A.
- GODELIER, M. (1990). Lo Ideal y lo Material. Madrid: Taurus.

- LÓPEZ BARALT, Mercedes y SOLA, Donald (1980). "The Quechua Elegy to the All Powerful Inka Atawallpa: A Literary Rendition of the Inkarrí Myth". En: *Latin American Indian Literatures*, vol.IV, núm. 2. Pittsburgh.
- MAC COMARK, S. (1986). *Ritual, Conflicto y Comunidad en el Perú Colonial Temprano*. En: *Reproducción y Transformación de las Sociedades Andinas, Siglos XVI-XX*. Tomo II. Quito: Abya-Yala.
- MARTÍNEZ, G. (1976). *El sistema de los Uywiris en Isluga*. En: *Homenaje al R.P.Gustavo le Paige*. Arica: Anales de la Universidad del Norte.
- MERCADO DE PEÑALOZA, P. [1583]. (1965). *Relación de la Provincia de Pacajes*. En: *Relaciones geográficas de Indias- Perú*. Vol. I. Madrid: BAE.
- PLATT, T. (1989). *Del Taqui Sagrado al Masha Profano*. En: *Reproducción, Transformación de las sociedades Andinas, Siglo XVI-XX*. La Paz: Hisbol.
- _____ (1987). *Entre Ch'axwa y Muxsa. Para una Historia Real del Pensamiento Político Aymara*. La Paz: Hisbol.
- RAMOS, G. ([1621] 1961). *Historia de Nuestra Señora de Copacabana*. La Paz: Academia Boliviana de la Historia.
- ROSTWOROWSKI, M. (1988). *Historia del Tawantinsuyo*. Lima: IEP.
- SANTA CRUZ PACHACUTI YAMQUI, J. de. ([1613]. (1968). *Relación de Antigüedades deste Reyno del Perú*. En: *Tres Relaciones de Antigüedades Peruanas*. Madrid: Editorial Marcos Jiménez de la Espada.
- SCHWARD, F. (1988). *El Enigma Precolombino, Tradiciones, Mitos y Símbolos de la América Antigua*. Barcelona: Editorial Martínez Roca.
- TAYLOR, G. (1980). *Rites et Traditions de Huarochiri*. Paris: L'Harmattan.
- TCHOPIK, H. (1968). *The Aymara*. En: *Handbook of South American Indians*. Washington: Bureau of American Ethnology.
- TURNER, V. (1974). *La Selva de los Símbolos – Aspectos del ritual Ndembu*. London: Cornell University Press.

Nota: Este capítulo fue publicado en la Revista Historia y Espacio N° 39 -agosto- diciembre 2012- como avance de investigación del proyecto "*El Des- encuentro de Dos Mundos: Género y Complementariedad en los Andes*", registrado en la Vicerrectoría de Investigaciones (CI 4290), Universidad del Valle, Cali, Colombia.

El Metalenguaje de la Conquista: La retórica cristiana y la mutilación de la voz indígena

Con motivo de su quinto centenario, el antiguamente llamado descubrimiento de América recibió el eufemístico nombre de “encuentro de dos mundos”. A la experiencia guerrera que España había ganado en siglos de lucha en las cruzadas, habría que añadirse otra práctica en que los conquistadores habían alcanzado igualmente máxima destreza: la práctica retórica. Según Rivera-Rodas:

Los conquistadores se apropiaron y ocuparon las tierras que creyeron haber descubierto, orientados por dos metas: primera, dominar y poseer físicamente los territorios; segunda, devastar el pensamiento indígena. La estrategia de la Corona Española dispuso de militares para avasallar el espacio físico y de predicadores para reprimir el espacio simbólico del pensamiento indígena” (Rivera-Rodas, 1994: 423).

Nuestro interés no está en repetir los hechos históricos acaecidos hace 500 años desde el punto de vista de la historiografía tradicional; más bien trataremos de analizar en este capítulo los aspectos retóricos del discurso de dominación y el uso de ése mismo como un “discurso de resistencia” por parte de los indígenas.

Para analizar el aspecto retórico del momento del encuentro entre españoles e indígenas (que creemos mejor caracterizarlo como un “desencuentro”), elegimos tres escritores nativos de los Andes; tres versiones de un mismo momento histórico desde el punto de vista del otro, del vencido. La primera versión corresponde a la *Ynstrucción* de Titu Cussi Yupanqui (1570), la segunda al *Primer Nueva coronica y Buen Gobierno* de Felipe Guamán Poma de Ayala (1615) y la tercera a los *Comentarios Reales de los Incas* de Garcilaso de la Vega (1609 y 1617).

Ynstruçion surge de su tradición genuinamente oral pues fue un discurso proferido por Titu Cussi al fraile catequizador Marcos García, quien “lo relató y ordenó” (Titu Cussi, 1985:34); es decir, lo dictó al amanuense Martín de Pardo para que éste lo escribiera en el manuscrito que hoy conocemos.

Titu Cussi, hijo de Manco Ynga y nieto de Huayna Cápac, reclamaba en ese documento (1570) el reconocimiento y la legitimidad de su condición de soberano, acudiendo al derecho de mayorazgo y usando un argumento propio de la legislación española. Sin embargo, pese al carácter de interés personal del discurso, la *Ynstruçion* es un testimonio de la brutal represión de un pueblo por la conquista cristiano-española. Rachel Chang-Rodríguez sostiene:

En su reinterpretación de la conquista, esta narración de la derrota del incario, de la biografía de Manco Ynga y de las peticiones de su hijo, polemiza con la historia oficial para **alterarla, desmentirla y negarla**. En última instancia, ella deviene reclamo de lo que justamente les pertenece al autor y a su pueblo” (Chang-Rodríguez, 1988: 62).

Nueva Coronica y Buen Gobierno de Guamán Poma de Ayala, escrita aproximadamente entre 1612 y 1616, es una profunda observación crítica de la realidad social andina bajo el primer siglo de la conquista que tiene por fin edificante el rectificar, reparar y mejorar la sociedad colonial, trastocada por el nuevo sistema doctrinario político – religioso.

Para John Murra (1980), se trata de una contribución etnográfica única entre las crónicas de su género acerca de la organización social, económica y política en los Andes. Ese texto complejo, que alterna su escritura con 400 dibujos, fue elaborado y reelaborado mediante enmiendas, agregados y sustituciones que, incluyendo retoques de los dibujos, demuestra ser producto de lecturas auto-críticas en un esfuerzo monumental del autor por narrar “la historia del que participó en la tragedia de su pueblo y la de uno que

intentó remediar los agravios a través de la escritura” (Adorno, 1980:34).

Comentarios Reales, de Garcilaso de la Vega, es el resultado de una amplia reflexión del autor acerca de las crónicas castellanas sobre el nuevo mundo y la negación de las pretensiones españolas respecto a un real conocimiento de los territorios euroamericanos y andinos. Según el cronista, los españoles no dieron una “relación entera que de ellos se pudiera dar”; y agrega: “tengo más larga y clara noticia que la que hasta ahora los escritores han dado” (1960:3). No obstante, aclara que no pretende contradecir a los historiadores españoles sino interpretar para ellos vocablos de la lengua indígena, pues “como extranjeros en aquella lengua interpretaron fuera de la propiedad de ella” (*ibidem*:2). Garcilaso fue entonces el primero en percibir que las crónicas castellanas, que en su gran mayoría recogieron relatos de los indígenas, no traducían su realidad histórica, toda vez que los españoles no fueron capaces de entender completa y correctamente lo que les fue narrado, por problemas de tergiversación lingüística.

De la obra de estos cronistas indígenas, elegiremos el pasaje que narra el exacto momento del encuentro entre las embajadas de Atahualpa y Francisco Pizarro, que tuvo lugar en 1533, “en los baños de Conoc, legua y media de Caxamarca”, lugar en que se realizaba una fiesta local. En su versión, Titu Cussi (1985: 2), que era sobrino de Atahualpa, relata el asombro que causaban los “Viracochas”¹ porque los extranjeros “andaban en unas animalias muy grandes, las cuales tenían los pies de plata y esto dezian por el relumbrar de las herraduras” y también “tenían Yllapas, nombre que nosotros tenemos para los truenos y esto dezian por los arcabuzes porque pensaban que eran truenos del cielo”. Los españoles solían entrar a los pueblos pacíficos disparando sus armas a fin de predicar el miedo y facilitar su conquista; pero también se asom-

¹ Cuando los españoles llegaron, los indígenas creyeron en primera instancia que se trataba del regreso del mitológico dios Viracocha, y por ello así los nombraban.

braban de los extranjeros porque muchos indígenas “les avian visto hablar a solas en unos paños blancos como una persona hablava con otra y esto por el leer en libros y cartas”. El fenómeno del encuentro de Atahualpa con la escritura y su desconcierto es una experiencia que ha de ser destacada:

[Atahualpa] los recivio muy bien y dando de beber al uno dellos con un vaso de oro de la bebida que nosotros usamos, el español en recibiéndolo de su mano lo derramó, de lo qual se enojó mucho mi tío; y después de esto aquellos dos españoles le mostraron al dicho mi tío una carta o libro o no sé qué diziendo que aquella hera la quilca de Dios y del rey e mi tío como se sintió afrentado del derramar de la chicha, que ansy se llama muestra bebida, tomó la carta o lo que hera y arrojolo por ahy diziendo: ‘qué sé yo que me dais ay, anda bete’; y los españoles se bolvieron a sus compañeros... (*Ibidem*).

El encuentro no tenía, pues, buenos augurios; la hostilidad de los españoles (que Cussi no explicita como tal) manifestada al derramar la chicha lució como una provocación al Inca. El cronista continúa su relato y nos cuenta que los españoles volvieron días después (no especifica cuántos exactamente) y repitieron su afrenta, desatando su violencia al tumbar de sus andas al Inca e iniciar una feroz matanza de autoridades y pueblo reunidos en la ocasión: “...mataron a todos con cavallos, con espadas, con arcabuzes, como quien mata ovejas, sin hazerles naidie resistencia, que no se escaparon de más de diez mil, dozientos” (*Ibidem*).

Al margen de la violencia y la matanza que se refiere la crónica de Titu Cussi, hay que señalar que ella es el primer testimonio indígena que cuenta el enfrentamiento de los incas con textos escritos – el escepticismo del Inca ante la existencia de un dios que hablaba por unos “paños blancos” – la falta de connotaciones o referencial mitológico de dicho libro conlleva a una situación de parálisis de los indígenas que se dejan masacrar como “ovejas”,

aun siendo muy superiores en número a los españoles. En ese momento, el diálogo entre los dos mundos se transforma en un monólogo. El enfrentamiento cultural y de lenguajes que implica el pasaje elegido gana aún más fuerza cuando se examina la versión de otro cronista quechua.

Guaman Poma dice que el primer encuentro tuvo lugar en los baños cercanos a los edificios de gobierno. El suceso concluyó con la huida de los indígenas turbados, lo que causó la caída de Atahualpa de las andas en que era llevado “porque tan grande animal corrían y encima unos hombres nunca uista”. Pero, según el cronista, el encuentro definitivo se produciría más tarde en la plaza central de Cajamarca. Los españoles acompañados de su intérprete, el indígena Guanca Bilca – que había sido bautizado con el nombre cristiano de Felipe – y liderados por Francisco Pizarro y Diego de Almagro ordenaron al intérprete que fuesen presentados como mensajeros y embajadores de un gran señor (Carlos V) y que deseaban solamente pedir al Inca que fuese amigo de ese señor. Atahualpa, que ya había experimentado la prepotencia y hostilidad de los españoles en la ocasión anterior, respondió que recibía como verdadero el mensaje de la existencia de ese “gran señor”, pero que no “tenía que hazer amistad, que también era él gran señor en su rreyno” (Ayala, 1975: 357).

Luego de esa respuesta, fray Vicente de Valverde, seguro de la persuasión de su retórica, intervino para lograr lo que los milicianos españoles no pudieron. Guaman Poma continúa el relato:

Después desta rrespuesta entra con la suya fray Vicente, llevando en la mano derecha una crus y en la esquierda el bribario” (breviario), “y le dize al dicho Atagualpa Ynga que también es embajador y mensaje de otro señor, muy grande, amigo de Dios y que no adorase en nada, que todo lo demás era cosa de burla. Responde Atagualpa Ynga y dize que no tiene que adorar a nadie cino al sol, que nunca muere ni sus guacas y dioses, también tienen en su ley, aquello guardaua. Y pregunto el dicho Ynga a fray Vicente

quién se lo auia dicho. Responde fray Vicente que la auia dicho evangelio, el libro. Y dixo Atahualpa: “Dámelo a mí el libro para que me lo diga”. Y anci se la dio y lo tomo en las manos, comensó a oxlar las ojas del dicho libro. Y dize el dicho Ynga: “Qué, cómo no me lo dize? Ni me habla a mí, el dicho libro!” Hablando con grande magestad, asentado en su trono, y lo echó el dicho libro de las manos el dicho Ynga Atagualpa. Como fray Uisente dio boses y dixo: “aquí caualleros, con estos yndios gentiles son contra nuestra fe!” y don Francisco Pizarro y don Diego Almagro de la suya dieron boses y dixo: “salgan, caualleros, contra estos ynfieles que son contra nuestra cristiandad y nuestro emperador y rrey demos en ellos! (*Ibidem*).

A esa escena se redujo el encuentro de los españoles y los Incas, según Guamán Poma. Lo que parecía ser desde la perspectiva indígena una negociación no fue más que el inicio del sometimiento y la dominación por los españoles. La violencia guerrera y la codicia, aliadas a la retórica fanática de la Iglesia representada por el fraile dominico, demuestran que el encuentro no fue la búsqueda de un diálogo, sino atropello, matanza, violencia y la demostración de la arrogancia de la Corona española y del fanatismo del discurso católico.

Si reflexionamos un poco más sobre la instancia pragmática de ese momento según la versión de Guamán Poma, nos damos cuenta que para la instancia cognoscitiva del Inca, el discurso cristiano de Valverde carecía de sentido de acuerdo a su cosmovisión. Atahuallpa descubrió la falsedad y el sinsentido de ese discurso al comprobar que el libro “no hablava”. Por su parte, fray Vicente, investido de la autoridad eclesiástica, jamás imaginó la posibilidad de ver rechazadas sus afirmaciones, dado el poder despótico del discurso cristiano en el mundo occidental. En cambio, para Atahuallpa, el discurso del predicador no era más que una afirmación ficticia, vacía, sin referentes en su mundo.

Rivera-Rodas afirma que el sujeto del discurso cristiano, visto en el esquema de la comunicación frente al sujeto del discurso indígena, era un “yo” que no deseaba sinceramente entrar en relación con un “tú” indígena; se distinguía por una intransigencia, por no estar dispuesto a salir de su posición. El “tú” indígena jamás fue considerado como una auténtica alteridad, sino como mero objeto, o a lo mejor, una variante “subalterna” de lo único: el sujeto cristiano, único hablante en el simulacro dialogal de la retórica cristiana en su fanática predicación, una absurda mezcla de violencia y narcisismo que se decía estaba basada en la escritura de Dios (Rivera-Rodas, 1994: 436-437).

Aun suponiendo que Atahualpa hubiera sido capaz de leer el evangelio, el predicador habría exigido que el Inca realizara la única lectura posible: la que demandaban e imponían los dogmas y la clausura de concepciones del discurso cristiano, usado por los conquistadores como símbolo y bandera para, de hecho, ejercer una política de dominación.

El Inca no se sometió a esa lectura y por eso sufrió encarcelamiento y posterior muerte. Ese encuentro adoleció de falta de sentido y ausencia de significación en relación a la cosmovisión indígena. La “pretendida” comunicación intentada por los españoles en verdad no pasó de ser una disculpa o una justificación para desatar un proceso de violenta sumisión del pueblo autóctono. En el marco de esa discusión, la muerte del Inca significaría la muerte del sujeto del discurso indígena bajo el atropello y represión del discurso del conquistador.

Fig. 1. Plaza Central de Cajamarca

A la derecha se observa el edificio donde estuvo prisionero Atahualpa.

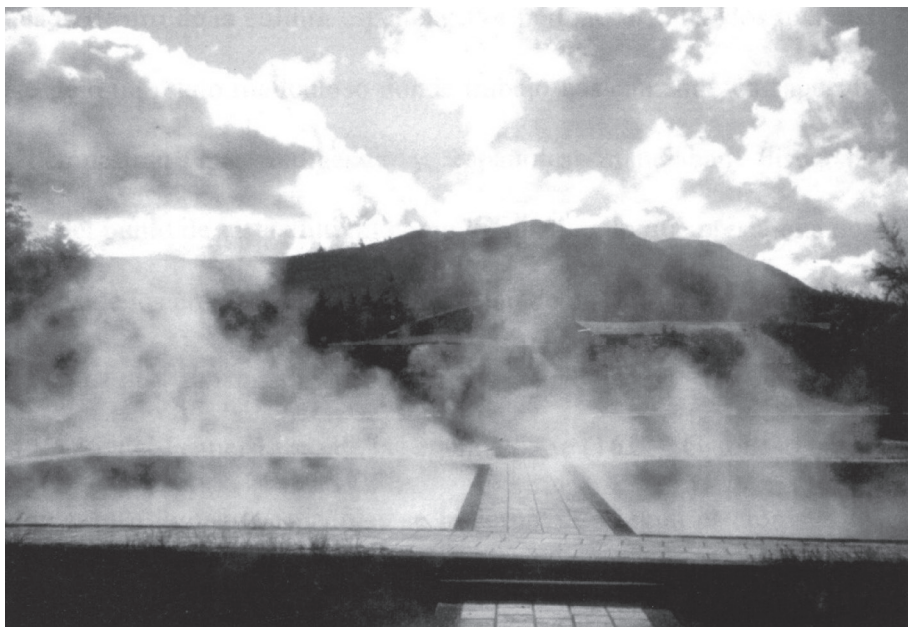


(Todas las fotografías son cortesía de la Profesora Sílvia Michelli).

Fig. 2. Detalle del cuarto donde estuvo detenido el Inca Atahualpa.



Fig. 3. Los baños de Conoc donde se encontraba Atahualpa y su ejército en el momento de la llegada de los españoles.



Los Comentarios Reales de Garcilaso de la Vega son, sin duda, un extraordinario documento que ratifica ese vacío de cosmovisión y la crisis de sentido que se estableció en el mundo andino a partir de ese primer encuentro. Sus comentarios son un intento de aclarar los hechos desde la perspectiva de quien, como él, era mestizo y había sido educado dentro de la cultura española. Por pertenecer a los dos mundos a la vez, Garcilaso dejó un relato meticuloso donde trabajó básicamente los aspectos que, según él, demuestran que indígenas y españoles manejaban discursos incompatibles tanto desde el punto de vista cultural como del lingüístico, lo que presupone, por lo tanto, que los relatos de los cronistas españoles carecían de un sentido verdadero.

En los capítulos 17- 26, del Primer Libro de la segunda parte (1617-1960), Garcilaso refiere “las embajadas que entre indios y españoles se hicieron” Según el cronista, la embajada española que visitó a Atahuallpa en los baños de Conoc, donde se celebraba una fiesta, estaba integrada por Francisco Pizarro, Hernando de Soto, Sebastián de Belalcázar y fray Vicente de Valverde, y no fue hostil. A través del intercambio de discursos basado en la alocución de los conquistadores y la respuesta del Inca, Garcilaso nos cuenta que el primer discurso fue pronunciado por de Soto y anunciaba al Inca que “...en el mundo hay dos potentísimos príncipes sobre todos los demás, el uno es el Sumo Pontífice, que tiene las veces de Dios”...y el otro “es el emperador de los romanos Carlos V, rey de España” (De la Vega, 1960, Libro 1, Cap. 20: 42-43).

La respuesta de Atahuallpa dejó a los españoles perplejos, pues el Inca afirmó que el discurso de Soto hacia “verdaderas las adivinaciones y pronósticos que nuestros mayores nos dejaron”. Garcilaso afirma que esa respuesta era una clara alusión a la profecía hecha por el padre del Inca, Huayna Cápac, que predijo que tras su muerte, “entrarían en sus reinos gentes nunca jamás vista ni imaginadas que quitarían a sus hijos el imperio, trocarían su república, destruirían su idolatría. Parecíale al rey Atahuallpa que todo eso se iba cumpliendo muy a prisa... (*Ibidem*, Cap. 17: 39).

La respuesta de Atahuallpa a los españoles continúa:

[...] supimos que entrasteis en nuestra tierra e hicisteis presidio de ella, y el estrago de muertes y otras calamidades que pasaron en Puna, y en Tumpiz y en otras partes, no hemos tratado mis capitanes y yo de resistiros ni echaros del reino, porque tenemos y creemos que sois hijos de nuestro gran dios Viracocha y mensajeros de Pachacamac...entiendo que os lo mandaron aquellos dos principes [el papa y Carlos V], y que a ellos se los mandó Pachacamac. (*Ibidem*, Cap. 20: 43-44).

Los españoles no tuvieron respuesta y pidieron licencia para

retirarse y continuar la entrevista al día siguiente en la plaza de Cajamarca.

Al describir ese segundo momento del encuentro, Garcilaso se remite a la fuente del cronista Blas Valera, quien afirma que el discurso español estaba escrito y que como tal se conservó por muchos años en manos de Diego de Olivares, en Trujillo, donde Garcilaso lo consultó muchas veces. Según esa fuente, el discurso español estaba dividido en dos partes: la primera, relativa a dogmas y fundamentos de la religión católica; y la segunda, que hablaba sobre las funciones sociales y políticas de la Iglesia, su pontífice y del emperador Carlos V.

Es importante destacar que la intermediación del intérprete Felipe es señalada por Garcilaso muchas veces con sarcasmo: “más fue oscurecer que declarar” el discurso del fraile (*Ibidem*, Cap. 23:49); decía las frases “sin orden ni concierto de palabras, y antes las decía en el sentido contrario que no en el católico”. (*Ibidem*, Cap. 23: 50). De ahí que el discurso de Valverde se transforma en una parodia “y de contrario sentido, no porque lo quisiese hacer maliciosamente, sino porque no entendía lo que interpretaba, y que lo decía como un papagayo” (*Ibidem*: 48).

Mientras tanto, Atahualpa trata de hacerse inteligible a fin de buscar sentido “a la torpeza del intérprete”, mediante la estrategia de decir sus frases por partes y hablando en el lenguaje del Chinchansuyo, el más usado y conocido en el reino incaico, que era la lengua del intérprete (*Ibidem*, Cap. 25: 52).

Garcilaso comenta que la respuesta de Atahualpa tenía los siguientes razonamientos principales:

Primero:

[...] colijo una de dos, o que vuestro principe y todos vosotros sois tiranos, que andais destruyendo el mundo...o que sois ministros de Dios, a quien nosotros llamamos Pachacamac, que os ha elegido para castigo y destrucción nuestra.

Segundo:

[...] me ha dicho vuestro faraute que me proponéis cinco varones señalados que debo conocer. El primero es el Dios Tres y Uno, que son cuatro, a quien llamáis Criador del Universo, por ventura es el mismo que nosotros llamamos Pachacamac y Viracocha? El segundo es el que dices que es Padre de todos los otros hombres [Adán] ...Al tercero llamáis Jesuscristo...Al cuarto nombráis Papa. El quinto es Carlos.

Tercero:

[...] si este Carlos es principe y señor de todo el mundo, qué necesidad tenía de que el Papa le hiciera nueva concesión y donación para hacerme guerra y usurpar estos reinos? Y si la tenía, luego el Papa es mayor señor que no él y más poderoso y principe de todo el mundo?

Cuarto:

[t]ambién me admiro que digáis que estoy obligado a pagar tributo a Carlos y no a los otros, porque no dais ninguna razón para el tributo, ni yo me hallo obligado a darlo por ninguna vía.

Quinto:

[t]ambién deseo saber si tenéis por dioses a estos cinco que me habéis propuesto, pues los honrais tanto; porque si es así tenéis más dioses que nosotros...

(*Ibíd.*, Cap. 24: 51)

Garcilaso afirma que ante la agudeza de los razonamientos de Atahualpa, los conquistadores “no pudieron sufrir”, abandonaron el supuesto diálogo, lanzándose violentamente contra los indígenas y aprisionando a Atahualpa.

En la reconstrucción de este pasaje, Garcilaso deja ver muy claramente la contraposición de la razón indígena (pensamiento crítico) y el discurso español (pensamiento ortodoxo católico), que a partir de ese primer encuentro establece una contraposición de signos referenciales entre los interlocutores.

El conquistador español superará esa falta de sentido a través de la violencia, la dominación física y la imposición del idioma español, buscando marginar al indígena de su mundo simbólico. Rivera-Rodas (1994:443-444) afirma que “como consecuencia, los objetos familiares se vaciarán de significaciones y el entorno simbólico desaparecerá. A la muerte del sujeto enunciador seguirá la muerte paulatina del discurso oral, cercenado de la propia instancia en que se origina, porque esa instancia será contaminada en adelante por los símbolos y mitos del cristianismo”.

También Garcilaso afirma que, así “como pereció la república particular de los Incas, pereció también el lenguaje de ellos” (De la Vega, Libro 7, Cap.1: 246).

Además de la represión por la armas y por medio de una retórica dogmática, los españoles buscaban el aniquilamiento del pensamiento y discurso indígenas, ejecutando su estrategia a través de tres operaciones coercitivas: la represión, la imposición y la sustitución de los hablantes autóctonos por el español.

En cuanto a la imposición, los referentes abstractos del discurso español, originado en dogmas y mitos propios del pensamiento católico, se traducen en ausencia de sentido para el pueblo quechua. Las palabras extranjeras y extrañas impuestas carecerán de significación y acentuarán el sentido del absurdo de acuerdo a la cosmovisión indígena. Garcilaso señala:

...y aunque es verdad que algunos de estos [nombres] y de los otros que no saqué pudieran decirse en indio, como es el nombre de Dios, nuestra señora, cruz, imagen, domingo, fiesta, ayunar, casado, soltero y otros, es muy católicamente hecho, consideración muy piadosa y caritativa, que hablando de la religión cristiana con los indios [los clérigos] no les hablen por los vocablos que para decir estas cosas y otras en su gentilidad tenían porque no les acuerden las supersticiones que las significaciones de aquellas dicciones incluyan en sí, sino que del todo se les quite la memoria de ellas (Ibídem).

Más adelante, reitera:

...aún hoy, con haber más de ochenta años que ganó aquel imperio (cuanto más entonces), no tiene el indio las palabras que ha de menester para hablar en las cosas de nuestra santa religión, como consta por un confesionario que al principio del año mil y seiscientos y tres me envió del Perú el padre Diego de Alcobaza, impreso en Los Reyes, año de mil y quinientos y ochenta y cinco en tres lenguas (*Ibidem*, Libro 1, Cap. 23: 49).

Sojuzgado, el indígena debería aceptar significantes vacíos de significado, signos huecos que obviamente llevaron a la ausencia de significación. Garcilaso, muy consciente de esa crisis intelectual indígena, afirma que “para interpretar bien las semejantes cosas [los indígenas] tienen necesidad de buscar nuevas palabras y nuevas razones” (*Ibidem*).

“El vocablo indígena debía ser reprimido, expulsado de la consciencia y del recuerdo, y condenado a permanecer ausente de la memoria” (Rivera-Rodas, 1994:446). El idioma autóctono, sin uso y sin vida conllevaría a la muerte del pensamiento que contenía y por ende al olvido de su propia identidad.

La presencia de los españoles en América debe ser vista no solamente como un fenómeno político de dominación territorial; más bien es importante analizarla bajo la óptica de la represión sociocultural. Los indígenas, al no hallar sentido en el nuevo orden español, tendrían vaciada su percepción y representación habitual del mundo, perderían el conocimiento de su propio cosmos y su saber. Convertir al indígena en un ser *sin-saber*, sin conocimiento, lo tornaría en un ser ignorante, lo que de hecho facilitaría su conversión al catolicismo y al nuevo sistema. Pero el ingreso en el desconocimiento también llevaría al terror para la consciencia.

En su segundo libro, Garcilaso destaca cómo esa manifestación de desconcierto y de silencio impuesto adquiere un nivel trascen-

dental. Según el cronista, “luego que los sacramentos de nuestra Santa Madre Iglesia” entraron en el Perú, “perdieron la habla en público los demonios, que solían tratar con aquellos gentiles tan familiarmente” (De la Vega, Libro 2, Cap. 23: 49), en una clara alusión a la pérdida del sentido, al no saber a qué atenerse y al desconocer lo que antes era conocido y propio.

Nuestro trabajo fue exactamente buscar en las fuentes lo que creemos son los signos evidentes de que, al “terror en la consciencia”, los indígenas respondieron con una resistencia cosmológica. A la resistencia armada de Vilcabamba se sumó una forma de resistencia que a la larga resultó mucho más efectiva, una resistencia mágico-religiosa fruto de la cosmogonía andina. A pesar del silencio lingüístico impuesto sobrevivieron las creencias mágico-religiosas, lo que en el plano de las mentalidades nos lleva a creer que de hecho, como planteamos a lo largo de este trabajo, *no hubo conquista* efectivamente.

Los dioses vuelven a hablar – El Taki Onqoy

La primera noticia que se tuvo sobre el Taki Onqoy nos fue transmitida por Cristóbal de Molina, “*El Cuzqueño*”, en su crónica *Ritos y Fábulas de los Incas* escrita hacia 1574.

El padre Molina nos cuenta: “Habrá diez años, poco más o menos que hubo una ironía en estos indios de esta tierra y a la que hacían una manera de canto, al cual llamaban Taquihongoy”. El primero en observar el nuevo fenómeno entre los indios fue Luis de Olivera, vicario de la Provincia de Paranicochas (Molina, 1943: 78).

Los cronistas de la época se refieren a dicha idolatría como una forma de baile o de canto. En realidad, la expresión Taki Onqoy significa en quechua de la época “danza enferma” o “enfermedad del baile”.

Según Molina, esa “herejía” se difundió ampliamente en Chquisaca, La Paz, Huamanga, Lima y Arequipa. A los sacerdotes encargados de ese nuevo “culto” se los llamaban taquiongos y tenían su centro principal en Lucanas. Los sacerdotes de este momento religioso, que ganó miles de adherentes, se presentaban como los elegidos, aquellos que, poseídos por los dioses ancestrales, podían comunicarse con las guacas ancestrales.

Los Taquiongos predicaban la destrucción del mundo hispánico recién implantado, el fin de las injusticias contra los indios y la resurrección de las guacas del panteón andino. Su dirigente principal fue Don Juan Chocne, un curaca cristianizado que deslumbraba a la gente con sus poderes mágico-religiosos, y de quien se decía era capaz de volar dentro de una misteriosa canasta. Estaba siempre acompañado por dos mujeres: Santa María y María Magdalena, nombres que por sí solos indicaban una influencia cristiana o un cierto sincretismo en el mensaje que difundían (Millones, 1973: 85-93).

Steve Stern (1982: 52-55) sostiene que esos nombres simplemente significaban “una alianza con ciertos dioses menores europeos para derrotar a sus dioses mayores”. Sin embargo, vemos todavía que esa idea también representaría un sincretismo con la cosmovisión andina, toda vez que las guacas menores vivían en constante lucha por el poder con las guacas mayores.

En Huamanga, una región que en esa época contaba con cincuenta mil indígenas, hubo mil participantes en ese movimiento: hombres, jóvenes, viejos, campesinos, curacas y mujeres (véase Fig. 4). Es de notar que éstas representaban más de cincuenta por ciento de la población participante. Los indígenas colocaban a sus sacerdotes o *taquiongos* en lugares sagrados, cerrados y muy vigilados. En las fiestas rituales se bailaba y cantaba durante días seguidos hasta que caían de cansancio (*Ibidem*: 55-61).

El mensaje de los Taquiongos era muy sencillo: los indígenas habían descuidado el culto a sus dioses ancestrales, a sus guacas,

ahora tenían que alcanzar su perdón a través de ofrendas y sacrificios para evitar su cólera.

Los participantes no debían cooperar con los españoles ni con su iglesia. Debían también volver a los viejos preceptos de reciprocidad y a los valores andinos. Decían que las guacas habían sido derrotadas por los dioses cristianos. No obstante, algunas de ellas lideradas por aquéllas de Pachacamac y Titicaca habían luchado y estaban ahora reunidas para triunfar.

Los Taquiongos recorrían las comunidades rurales mostrando cuáles eran las guacas verdaderas, aquéllas que iban a destruir a los dioses cristianos. También se castigaría a los Camayoc que habían descuidado los cultos de esas guacas. Después se bailaba y se cantaba hasta caer exhaustos.

Además de no colaborar con los europeos, debían abandonar todo lo extranjero: ropas, nombres, comidas y objetos utilitarios – el retorno al *modus vivendi* andino debía ser completo. El Taki Onqoy duró aproximadamente siete años, de 1564, cuando fue descubierto por Luis de Olivera, hasta 1570-72 (Molina, 1943: 78).

La represión contra el Taki-Onqoy se inició muy temprano desde su propio descubridor; él personalmente castigó a los taquiongos de las provincias de Parinacochas y Acari, hasta que Cristóbal de Albornoz la reprimió definitivamente entre 1570 y 1572 (Duvols, 1967:87-100).

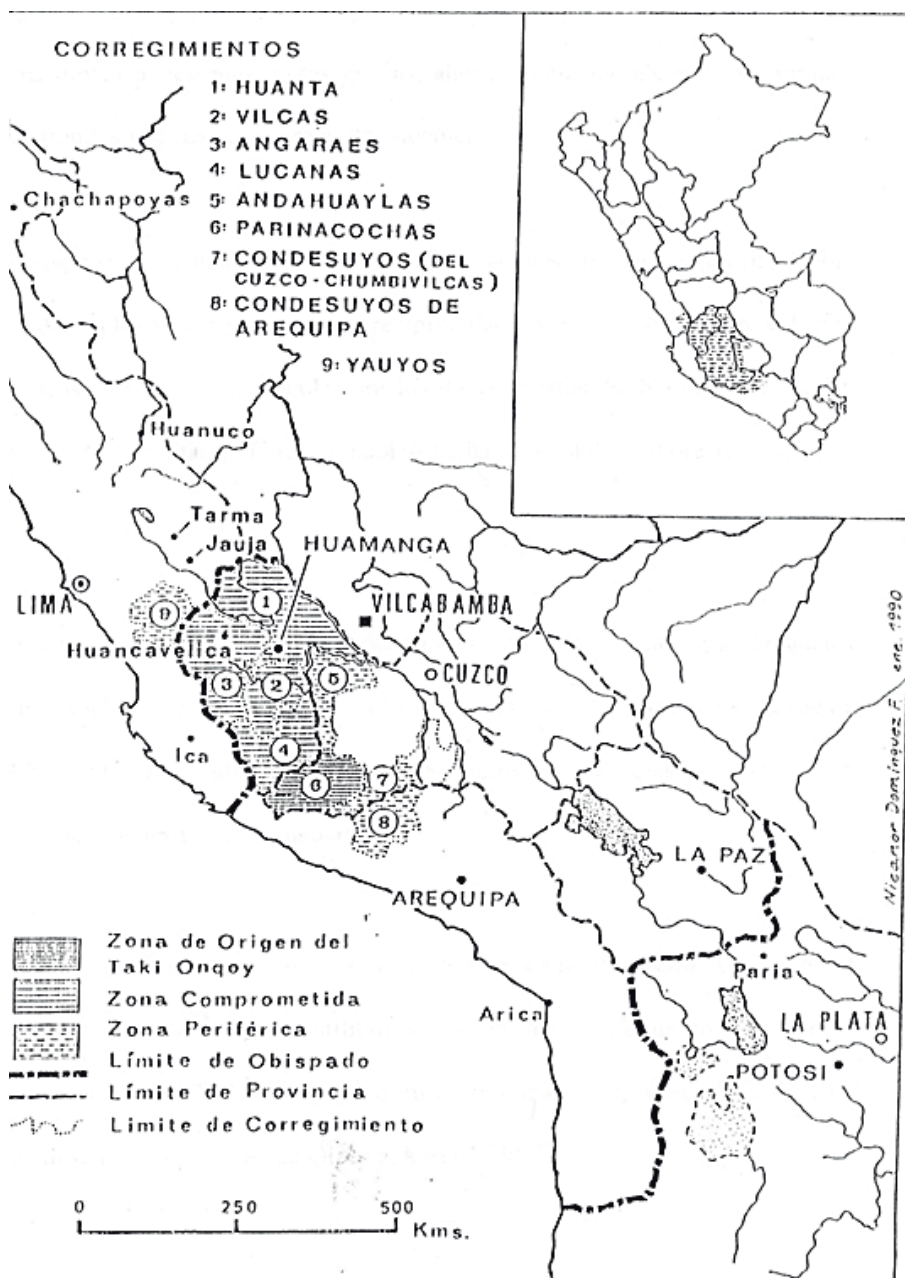
Chocne y sus dos Marías fueron enviados al Cuzco y obligados a desmentirse públicamente, hecho que fue seguido por un severo sermón del padre Molina. Las dos mujeres fueron confinadas en un convento y no se tiene noticias sobre el destino de Chocne. A los demás taquiongos y a los curacas que los habían apoyado se les cortó el cabello y fueron azotados públicamente. Fueron obligados a construir una iglesia (la de Marcolla) con sus propios recursos como “penitencia” de su herejía.

Albornoz declaró haber castigado a ocho mil indígenas: “Hallé en esta provincia (Soras) grandísima suma de guacas por orden de los taquiongos que en esta provincia castigué y las destruí y quemé...” Esa represión formó parte de un amplio esfuerzo del Virrey Toledo y se extendió hasta las regiones alejadas de Huamanga (apud Duviols, 1967:8).

Todos los estudios realizados hasta ahora nos aseguran que el Taki Onqoy no fue un movimiento sistemáticamente organizado con un plan consciente y dirigido por una élite de sacerdotes que apoyara la resistencia de Vilcabamba. Más bien surgió de las creencias y las mentalidades colectivas del mundo andino, como un movimiento religioso, un sentimiento nativista de resistencia².

² Luis Millones, el primero en hacer un análisis sobre el tema en 1964, encontró un gran parecido entre *Taqui Onqoy* y *la Danza de los Espíritus* que movilizó a los indígenas norteamericanos en la segunda mitad del siglo XIX.

Fig 4. Area de difusión del Taki Onqoy



Tomado de Millones (1990).

El concepto de nativismo postulado inicialmente por Ralph Linton en 1943 ha variado sustancialmente desde que W. Mulhmann en 1968 estudió los movimientos religiosos que surgieron en África en el siglo XX. Para este investigador, los nativismos consisten en un fenómeno precursor o una “infraestructura psíquica” de los movimientos nacionales en que la restauración de una consciencia de grupo está claramente acompañada por el rechazo a lo extranjero (Mulhmann, 1968:15).

Otro punto de vista por resaltar es el análisis de Tom Zuidema (1965), que considera el Taki Onqoy como un movimiento milenarista: los Taquiongos predicaban la destrucción del mundo que habían construido los españoles; los dioses andinos resucitarían y vencerían definitivamente al Dios Cristiano. Su análisis, de hecho, no se centra en el mensaje ideológico del Taki Onqoy, sino en el carácter cíclico de la concepción del tiempo de los pueblos andinos. Ese punto de vista es compartido y desarrollado más tarde por Nathan Wachtel (1971:272), que considera el Taki Onqoy como “una revolución fundada sobre una representación cíclica del tiempo”.

Juan Ossio (1973), siguiendo esta línea de análisis, llega incluso a afirmar, sin mayor fundamento, que el Taki Onqoy fue producto de la acción exclusiva de mecanismos ideológicos, sin ninguna relación con la realidad terrena, o sea con los hechos sociopolíticos propios del momento histórico. De acuerdo con su hipótesis, el movimiento religioso se produciría siguiendo el esquema de la representación cíclica del tiempo andino, aunque los españoles no hubiesen llegado a América.

En efecto, la pregunta es: ¿fue el Taki Onqoy un movimiento aislado, de carácter religioso, o estuvo articulado con la resistencia armada de Vilcabamba? El cronista Cristóbal de Molina en 1560 afirma: “Todo esto se entendió salido de aquella ladroneira (Vilcabamba), por poner enemistad entre indios y españoles” (Molina, 1943:79). Sin embargo, creemos que ésa fue una opción

interesada con el ánimo de fortalecer la idea sobre el peligro que Vilcabamba representaba.

Steve Stern (1982) ha demostrado con una magnífica riqueza documental que el movimiento religioso no estuvo conectado directamente con los revoltosos armados. La década de 1560-70 estuvo vivamente marcada por un desgaste y alejamiento entre la “república de los indios” y la administración española. Según Stern, la toma de consciencia de la explotación sufrida prepara el terreno para la aparición del Taki Onqoy. En esa década, el radical incremento en las exigencias de los españoles corroe las alianzas post-incaicas y se produce un evidente distanciamiento entre conquistadores y vencidos. En el Perú Central, tierra de los Huancas, con una efectiva centralización de los poderes tradicionales indígenas, la *praxis* indígena eligió la resistencia armada en coordinación con Vilcabamba.

Ya en Huamanga, región de gran pluralidad étnica, la unidad de resistencia se logró a través de la cosmovisión mágico-religiosa basada en el culto a las antiguas guacas. El Taki Onqoy rescata el deseo de regreso a los dioses y a los tiempos antiguos.

Manuel Burga (1988:116), el eminente historiador peruano (de quien tuve el honor de ser discípula), afirma que ese momento es el “marco cero” del nacimiento de una *proto-utopía andina*. El Taki Onqoy de alguna manera rescató los valores cosmogónicos de los indígenas y los reunió durante casi una década; promovió la restauración de una consciencia de grupo que ganó fuerza y muchos adeptos a través de la resistencia religiosa. La consciencia colectiva desgastada por el proceso de la conquista renace. De la cabeza del Inca decapitado empiezan a “crecer” otra vez los brazos que protegerán a los pueblos de la América Antigua en su identidad y cultura cosmogónica original.

Guacas y mallkis en la hoguera

*No hubo brujos ni embrujados en el lugar
hasta que se comenzó a tratar y escribir de ellos.
Salazar y Frías, 1612³.*

La extirpación de las “brujerías” religiosas indígenas y el afán por difundir la religión cristiana en América constituyeron las dos caras de una misma moneda. La difusión de la “verdadera” fe católica legitimaba la conquista y la dominación española y al mismo tiempo justificaba el etnocidio y la hecatombe demográfica que se produjo en los siglos XVI y XVII. Dado el carácter de las fuentes disponibles, en el caso de los documentos de extirpación de idolatrías solamente puede abordarse ese proceso desde el punto de vista español; lo que, sin embargo, no nos quita la posibilidad de interpretar las consecuencias que esa política trajo para la población autóctona.

La persecución sistemática a los cultos indígenas, empezando por la rígida disposición del Virrey Toledo, tuvo efectos devastadores. Cada párroco, de acuerdo con las disposiciones vigentes, era un extirpador en potencia. Después del primer periodo comprendido entre 1532 y 1540, en el que los soldados españoles destruyeron sistemáticamente casi todos los santuarios encontrados, como los de Pachacamac y Coricancha, se iniciará una preocupación por parte de la Iglesia colonial por conocer estas creencias idolátricas; su propósito era el de manejar mejor la consolidación de la conquista. En los concilios limeños de 1551, 1567 y 1582, los cultos idólatras fueron tomados muy en cuenta.

La Iglesia y el Estado Colonial empiezan a intervenir directamente en el terreno religioso del indígena. Fue una estrategia amplia para consolidar la presencia de la metrópolis en los Andes.

³ Palabras del inquisidor Salazar y Frías, citado por Gustav Henningsen (1983).

Toda y cualquier manifestación de la religión indígena (como el Taki Onqoy, por ejemplo) era asociada por la administración española al movimiento de resistencia armada de Vilcabamba, porque los curas doctrineros, en sus informaciones de méritos y servicios, así lo disponían como una forma de conseguir el privilegio de prebendas y ascenso jerárquico en sus carreras. Eran las ambiciones personales imprimiendo otros matices a la empresa evangelizadora. *Las Relaciones de Extirpación de Idolatrías* del cura Cristóbal de Albornoz, por ejemplo, abunda en exageraciones; algo que, no obstante, no le quita el mérito de habernos dejado una fuente histórica extraordinaria, pues el autor cita cuáles fueron los pueblos que visitó, sus divinidades principales y las personas que él sancionó, tanto por su participación en el culto indígena como por otras razones; datos que no se encuentran en otras fuentes (Varón Gabai, 1990: 334).

Los cambios producidos por la política Toledana (1569-1581) fueron tan duros que en el plano de la resistencia campesina se instaló un período de anomia (o inercia) estructural en las poblaciones andinas. La violencia de la campaña de extirpación a través de cientos de párrocos rurales, de severos castigos con la quema y destrucción de guacas y de ídolos sagrados indígenas tuvo un éxito apenas momentáneo; en las frías punas la resistencia popular continuaría... (Burga, 1988:152).

Causas de las campañas de extirpación

Entre las tantas causas por las cuales se podría explicar las campañas de extirpación de idolatrías encontramos primero un factor externo, es decir, la política universal de la Iglesia Católica como parte de la contrarreforma. De acuerdo con ello, se dedicó a una verdadera “cacería de brujas”, persiguiendo a las sectas consideradas “heréticas” o a los cultos antiguos practicados al interior de los *ayllus*. Esa política, que venía desde Roma, seguramente influenció al arzobispado de Lima como una visión general que

la Iglesia misma de la época llevaba en sí. Sin embargo, además de esa política de origen externo, podríamos añadir lo que llamaríamos las “causas internas” que directamente impulsaban esas directrices en los Andes.

La primera causa serían los cambios que afectaban a las sociedades andinas y que se presentaban bajo la forma de un deterioro de orden étnico-social de la comunidad autóctona tradicional. Los “curacas”, jefes naturales de las diversas comunidades, mantenían su autoridad por herencia de sangre. Eran los descendientes de los ancestros legendarios de cada grupo étnico y por eso tenían interés en mantener ese orden tradicional. La situación de deterioro social había hecho que muchos indígenas “aculturados”, los colaboradores de los doctrineros y otros que se sentían atribuidos por los privilegios de esos curacas, acusasen a otros indígenas de “herejes”. Esta situación muy pronto provocaba una “visita de extirpación”. Como se trataba de una época en que había una profunda crisis de supervivencia, muchos quechuas cristianizados denunciaban a los practicantes de los ritos andinos. Así pensaban ganar la gracia del Dios católico o de sus “supervisores” coloniales.

Debido a esa profunda crisis, tuvo lugar un fenómeno de revitalización de los cultos quechuas. La gente, agobiada por la desesperanza al sentir que no sólo se empobrecía debido a los rígidos impuestos, sino que también su grupo disminuía demográficamente, empezó a aferrarse de nuevo a sus cultos tradicionales, disimulándolos, bajo formas sincréticas. Los dioses andinos se transfiguraban en santos cristianos: *Tunapa* o *Yllapa* (el rayo) en *Santiago*; el sol, en *Santísimo Sacramento*, etc. Muchas veces las fiestas católicas como *Corpus Christi* (que fue bien aceptada por los indígenas) eran usadas para camuflar la celebración de viejos rituales andinos. Las fiestas católicas se transformaron en un pretexto para que el quechua pudiera celebrar sus fiestas tradicionales y venerar sus verdaderos dioses antiguos y las pacarinas étnicas. Esto muy bien podría entenderse como

una “respuesta cosmogónica” de los indígenas a una situación de enormes dificultades.

Las epidemias, las fugas, la *yanaconización*⁴ de los indígenas y la fuerte opresión colonial llevan a una verdadera “parálisis social”. Las comunidades indígenas responden con un mayor apego a sus dioses, y pasan a sufrir consecuentemente una persecución más violenta.

Pierre Bourdieu (1991:216) dice que “la dominación suave es muy costosa para quien la ejerce”. Por eso, el discurso español de evangelización y salvación de los gentíos de América muy pronto se agotó para pasar a una situación de violenta dominación. Ahora no sólo les interesaban las alianzas con los curacas, sino además mantener a todo costo sus propios privilegios.

Esta situación se reproducía también al interior del clero, donde había grandes luchas por el poder. Los curacas doctrineros usaron la campaña de extirpación para ganar prestigio junto al arzobispado. Esto, en parte, puede justificar la severidad de los castigos empleados y su empeño en descubrir cada vez más guacas e ídolos indígenas. Estos eran llevados a Lima y quemados en la plaza pública, ampliando, sin duda alguna, el verdadero “teatro del terror” implantado en esa época⁵.

Según los estudios de los documentos de extirpación de idolatrías realizados desde hace cincuenta años, ese proceso se divide en tres ciclos básicos: el primer ciclo de 1600 a 1620, el segundo ciclo de 1645 a 1680 y el tercer ciclo, ya en el siglo XVIII, de 1720 a 1730 (Burga, 1988, p. 156-166). Comentaremos estos ciclos en algún detalle para formular un mejor análisis del fenómeno represión – resistencia.

⁴ Bajo una situación de profundo deterioro social, muchos indígenas pasan a colaborar y trabajar al lado de los curas doctrineros y la administración española. A ese proceso se llama *Yanaconización*.

⁵ Para mayor claridad sobre el asunto, ver RAMOS, Gabriela & URBANO, Enrique (Compiladores del Centro de Estudios Regionales Andinos), *Catolicismo y Extirpación de Idolatrías* (1993).

Primer ciclo: 1600-1620

En este primer ciclo, el documento que más llama la atención es el manuscrito de Huarochiri, las tradiciones y ritos descritos por un indígena *checa* de San Damián a Francisco de Ávila, el cura local, quien se instaló en la región en 1597. Un año después de su llegada, Ávila empieza a registrar el relato del indígena que, hoy por hoy, se considera de gran importancia para el conocimiento de la cosmovisión quechua de la época.

La región del arzobispado de Lima, entre fines del siglo XVI e inicios del XVII, vive un fenómeno de revitalización de los cultos originarios. Varios visitadores jesuitas que estuvieron en Huarochiri así lo atestiguaron. Ese fenómeno se vuelve alarmante ante los ojos del cura Ávila, que inicia una campaña de extirpación en extremo severa. En 1608 descubrió que durante las celebraciones de la fiesta de Asunción el 15 de Agosto los indígenas estaban realizando ritos gentílicos bajo un disfraz católico. El párroco arresta al “hechicero” Hernán Páucar y presenta la denuncia al arzobispado en Lima, adonde se dirige llevando “seis cargas de dos quintales cada una”, de ídolos y momias disecadas. El 20 de diciembre de 1609 realiza un “auto de fe” en la plaza de armas de Lima, donde quema estos objetos idólatras. El “hechicero” recibe 200 latigazos y se le corta el cabello. Así se instaura una forma violenta de combatir las idolatrías.

A partir de 1610 se institucionaliza ese sistema, con la aparición de otros jueces visitadores que actuaban dentro de la misma línea. Ellos interrogaron a los gentiles, recogieron y quemaron objetos, exiliaron a sacerdotes indígenas considerados culpables y que fueron enviados a la cárcel en Lima. Levantaron “listas de idólatras” y las colocaron en las puertas de las iglesias. Este primer ciclo, tal vez el más cruel, nos dejó números impresionantes (relación de 1619): 20.893 acusados, con 1.618 sacerdotes arrestados y 1.779 ídolos destruidos; 7.288 conopas o ídolos familiares y 1.365 ma-

llkis quemados. En total 32.933 objetos sagrados destruidos (*Ibídem*: 156-186).

La situación se vuelve tan drástica que muchos indígenas parecen haber sobornado a los curas en un intento de proteger sus ídolos religiosos. En Ocos, el párroco local Antolinez, en su defensa dice que "...la ley de Dios no es buena porque manda muchas cosas que ellos no pueden llevar, particularmente quitarles sus guacas". Continúa afirmando que si se les hubiera permitido seguir con sus cultos, habrían "abrazado" la religión católica⁶. Es decir, en esa región los cultos eran tan dinámicos que ni el cura local conseguía controlarlos. En 1616, Avendaño, el célebre extirpador, destruirá la mayor parte de los ídolos y mallkis de la reducción de Ocos.

De ese primer ciclo de extirpaciones, la Iglesia sacó algunas conclusiones que luego se transformaron en normas generales: la de las prédicas, luchar contra la embriaguez que favorecía el retorno a las idolatrías, suprimir los pueblos más viejos donde las creencias eran más arraigadas, encerrar a los sacerdotes indígenas en la prisión de Santa Cruz en Lima, abrir colegios a los hijos de los curacas para cristianizarlos. Así se pensaba evitar la continuación de las tradiciones andinas y aplicar castigos ejemplares. Esas medidas, que tenían la intención de "deculturizar" las poblaciones autóctonas, llevan en realidad a los indígenas a practicar sus cultos y rituales en la esfera privada, en una mayor clandestinidad durante las dos décadas que siguen, en un mecanismo de defensa contra la implacable persecución de la iglesia.

Segundo ciclo: 1645-1680

A partir de 1646 en la región de Yauyos, muchos indígenas comienzan a ser acusados de idólatras. La aparente serenidad que se observó entre 1620 y 1645 desaparece y se hace evidente que los antiguos cultos continuaban existiendo; después de 25 años em-

⁶ Documentos del Archivo Arzobispal de Lima, Leg. 4, Fol. 38r.

piezan a aparecer públicamente otra vez. Algunos curacas hacen sus prácticas rituales abiertamente: los *taquis* son bailados día y noche “al modo de la gentilidad”⁷.

Los expedientes correspondientes a ese ciclo nos muestran que había grandes diferencias entre los rituales en la costa y la sierra. En la costa, los rituales están más ligados al curanderismo; ya en la sierra las prácticas siguen más los rituales sagrados tradicionales. Sin embargo, los curas visitantes interpretan todas esas prácticas, incluso las que tenían que ver con los ciclos de fiestas agrícolas, como idolatrías.

En Huarochiri, Cauta y Yauyos los cultos pasan otra vez a la clandestinidad o al sincretismo, y los indígenas acusados rápidamente se “arrepienten” y “renuncian”, aparentemente, a sus creencias.

La situación en las poblaciones más alejadas de Lima es, sin embargo, diferente. En Cajatambo por ejemplo, se puede observar una efervescencia mayor en los cultos, con el consecuente crecimiento de la actividad de extirpación. La religiosidad era tan intensa que en algunos pueblos los indígenas adoraban a las cenizas de sus idolos y mallkis que habían sido quemados. Había muchos acusadores y acusados, pero estos últimos no renunciaban fácilmente a sus creencias. Hernando Acas Poma, por ejemplo, descendiente de la nobleza indígena, dice: “...estos ritos y ceremonias es costumbre asentada en todos los pueblos de esta dicha doctrina como la abisto por sus ojos y lo dirán los ministros de sus ayillos” (AAL, Leg. 6, Fol. 14v). Explicaban sus costumbres pero no se excusaban de ellas, lo que desencadenó la ira de algunos visitantes. La mayoría de esos nobles indígenas fueron remitidos a la casa de Santa Cruz y algunos murieron por los maltratos recibidos.

⁷ Véase, Juicio contra el curaca Jerónimo Auquivinín, de San Gerónimo de Pampas, en 1646, Archivo Arzobispal de Lima, Leg. 6, Exp. 8, Fols. 170-18r.

Los indígenas, con frecuencia a través de probanzas, relataban al gobierno los medios utilizados contra ellos: se empleaba la tortura para obtener confesiones, se embargaban sus rebaños (que los extirpadores decían pertenecer a las guacas), y les eran arrebatados los productos comunitarios.

El arzobispado consideraba las labores de los extirpadores como “buenas y justas”. Esto permite suponer que las campañas de extirpación en estos pueblos era una realidad exitosa. En Lima se dio caza a los curanderos, brujas y vendedores de chicha y coca. Esos productos, que conformaban parte de las costumbres ancestrales del mundo andino, prácticamente desaparecieron de la ciudad en esa época (Burga, 1988: 162).

También es común encontrar que cualquier rivalidad entre indígenas daba margen a una acusación de parte de uno de ellos, lo que desencadenaba una campaña relámpago. Sin embargo, el hecho de que los extirpadores utilizasen las rivalidades indígenas para aumentar la represión tuvo un efecto contrario: disminuyeron considerablemente las acusaciones por idolatría, lo que nos lleva a creer que los indígenas pasaban a una práctica religiosa más intensa cada vez que recrudecía la represión eclesiástica. La identidad grupal se refuerza y el culto de los dioses ancestrales se torna el último refugio de esperanza para su supervivencia en cuanto pueblo.

Tercer ciclo: 1720-1730

Después de 1680, los juicios por idolatría parecen disminuir considerablemente. Aparecen apenas algunos juicios con acusaciones de brujería, curanderismo y venta de coca y chicha en la región de Lima.

Sin embargo, en los años 1721-1722 una gran epidemia asola las provincias del arzobispado de Lima. Las poblaciones, por temor a la peste, comienzan a revitalizar sus cultos como forma de protegerse del mal. En la provincia de los *Checras* aparecen de

nuevo los ritos, las fiestas y la adoración a los ídolos. Pedro de Celis, cura de Paccho, es nombrado visitador y durante sus interrogatorios siempre recoge referencias funestas a la peste. Igual que sus antecesores, destruye ídolos, quema objetos, azota públicamente a los sentenciados y destierra 17 indígenas acusados. Los envía a las haciendas y obrajes de los españoles.

Los juicios posteriores son insignificantes, por blasfemia o algo similar, lo que nos permite hablar de un cambio radical en la conducta de la población indígena. Parece que debido a esa labor tenaz de los extirpadores finalmente se acabaron las manifestaciones públicas y colectivas de la religiosidad indígena.

Es importante resaltar que el avanzado grado de *aculturación* o *cristianización* de los indios desempeñó un papel importante en ese proceso. Las regiones visitadas en ese tercer ciclo fueron básicamente los pueblos *Llacuaces*, los menos cristianizados y más apegados a las creencias autóctonas. Los *Guaris*, los indígenas cristianizados, eran con frecuencia los fiscales indígenas que hacían las denuncias. Podemos así decir que la célebre rivalidad mitológica⁸ entre los pueblos *Llacuaces* y *Guaris* fue determinante en el proceso definitivo de extirpación de las idolatrías; “los pueblos quisieron autoextirparse para terminar así con las ambivalencias religiosas que conducían a las angustias colectivas” (*Ibidem*: 168).

Es interesante resaltar que, a pesar de actuar conscientemente como cristianos, los *Guaris* reprodujeron inconscientemente sus creencias mitológicas originales. Una vez más, luchaban contra los *Llacuaces*.

⁸ La Historia mitológica de guaris y llacuaces puede ser comprendida de la siguiente manera: antes de los guaris todo era desorden, guerra. Con ellos comienza la agricultura, distribuyen la tierra y construyen los canales de regadío estableciendo el orden. Los llacuaces eran los pastores de las alturas que bajan a los valles y conquistan a los guaris. A pesar de haber diferencias dependiendo de la región, ese mito explica la sociedad como un conglomerado de agricultores y pastores que se agrupan para un mejor manejo de diversos pisos ecológicos, en una relación de oposición y complementariedad. Julio C. Tello, hacia 1920, encontró ese mito aún muy vivo; “Wari, es el dios de la fuerza que según la leyenda generalizada en casi toda la región andina construyó por arte mágico las represas y los canales de irrigación de la pasada prosperidad agrícola... Wari, al mismo tiempo, está en el océano, en las lagunas y en las cordilleras nevadas...”. Estos testimonios recogidos en la Sierra Central Peruana nos permiten afirmar que los antiguos dioses ancestrales seguían “vivos” en pleno siglo XX, casi sin cambios fundamentales (Burga, 1988: 173-174).

Los testimonios de esa época son contradictorios; algunos indios dicen que eran obligados por los curacas a adorar los ídolos; curacas que tenían interés en mantener las tradiciones como forma de legitimar su poder. Por su parte, la sacristana de Cochillas (1657) dice:

...éste (el Dios cristiano) era para los españoles y que ellos tenían otro dios que eran sus mallkis, quienes les daban comida, hacienda, vida, salud, chacara y todo lo que habían menester y que el Dios de los españoles no les daban cosa alguna...” (AAL, Leg. 5, Exp. 3, Fol. 5v).

Creemos que los curacas (interesados o sinceros creyentes) en realidad no hacían nada más que mantener una estructura básica social importante en el mundo andino. La distribución y producción relativas a las tierras y rebaños tenían una función religiosa: producir excedentes para la realización de los cultos.

El mando político, las jerarquías sociales “se legitimaban reproduciendo anualmente, durante los rituales, las historias míticas que recordaban a estos pueblos quiénes eran sus dioses, sus progenitores y quiénes eran también los descendientes de esos dioses” (Burga, 1988: 166).

Cofradías – la opción para el mantenimiento de las tradiciones indígenas.

Tras la llegada de Pizarro en 1532 y una vez “conquistado” el Reino del Perú, la Corona española empezó el proceso de reorganización y evangelización. El primer paso de ese proceso se dio con la instalación de las encomiendas del período 1542 – 1544. En ellas, los encomenderos eran responsables de la instrucción religiosa de los indígenas, mientras se conformaban las parroquias.

Una vez constituidas dichas parroquias, surgieron en su interior las primeras cofradías, instituciones ya antiguas en España que funcionaban con la libre asociación de sus miembros para los cultos a los diversos santos y que tenían un carácter cooperativo.

Los españoles vieron en las cofradías una posibilidad de carácter misional. Pese a que conservaron el patrón formal, vincularon a los indígenas y aplicaron las mismas reglas para su constitución, con el traslado del sistema de cargos al modelo español. Sin embargo, la conformación de las cofradías americanas poco asimiló de hecho a la institución hispánica que le dio origen. Dentro del mundo andino la trayectoria de las cofradías dio pie a posibilidades que los españoles que la trajeron a América no habrían sospechado. Aunque para ellos la cofradía serviría como un mecanismo de control y dominio político de los gentíos, para los indígenas, en cambio, las cofradías surgen como una opción para conservar su identidad étnica y colectiva, así como para mantener sus prácticas religiosas bajo una “capa” de legalidad.

Desde el inicio de su instalación, en el siglo XVI, la penetración de las cofradías en el mundo rural andino había sido muy pobre. Pero con el resultado exitoso y devastador de las campañas de extirpación de idolatrías, aquéllas resultaron en la única opción de salida para los indígenas (Celestino, 1992). Bajo las amenazas de disgregación y atomización de sus estructuras socioeconómicas, las cofradías ofrecían una oportunidad para salvar los bienes de los ayllus. Así, *Las Tierras del Sol* pasaron a pertenecer a las *Cofradías del Santísimo Sacramento*, los indígenas las asimilaron con el Sol; la *Cofradía de las Ánimas del Purgatorio* asimiló su culto con las *Guacas*; *Yllapa*, el rayo, fue asociado a Santiago; de tal manera que el patrimonio indígena no fue embargado más por la Iglesia sino, todo lo contrario, preservado a través de ella.

Es importante resaltar que los tres siglos de la empresa colonial fueron un proceso proteiforme que intentó incansablemente dictar cambios a la sociedad autóctona. Sin embargo, esa empresa

carecía de medios para sus ambiciones, puesto que estaba tejida con intereses y objetivos contradictorios – los personales y los del Estado – que obstaculizaron de un modo singular los proyectos de implantación del modelo colonial (Gruzinski, 1991: 279). Este desfase permitió entonces a las poblaciones indígenas un respiro, una libertad de acción y de reacción que, a pesar de ser sobrellevada en la esfera de la vida privada y religiosa, logró imponerse como un importante punto de resistencia. Bajo las manifestaciones brutales y autoritarias de los conquistadores (y no hay que olvidar el elemento crucial de la muerte demográfica), los indígenas encontraron en las cofradías una salida a través de la yuxtaposición de realidades religiosas, aprovechándose del modelo impuesto para producir una nueva forma de supervivencia de sus dioses ancestrales, aun cuando éstos estaban destinados a la marginalidad y muerte definitiva.

La coexistencia forzada con una cultura contradictoria, la ausencia de referencias con relación al nuevo orden implantado, la descontextualización cultural y, de una manera general, la discontinuidad, fueron propicias para la eclosión de nuevos ordenamientos en las prácticas y representaciones del mundo indígena (Gruzinski, 1991). Por eso el indígena usó el discurso del “otro”, el conquistador, y lo empleó dialécticamente en un intento por salvar sus creencias y tradiciones mágico-religiosas. Alterando las relaciones de fuerza, la población indígena se aprovechó del nuevo orden implantado para producir formas originales e innovadoras de supervivencia para sus dioses. Los conquistadores, de hecho, nunca lograron destruir los resortes de la creatividad indígena, lo que nos lleva a reafirmar que, efectivamente, *no hubo conquista*.

Referencias Bibliográficas:

- ADORNO, Rolena. (1980). La redacción y enmendación del autógrafo de la Nueva corónica y buen gobierno. En: Guaman Poma 1980b:1, pp. xxxii-xlvi. México: Editorial Primer Siglo.
- ALBORNOZ, Cristóbal de. [1587]. (1967). Instrucción de descubrir todas las guacas del Perú y sus camayos y haciendas. Paris: Journal de la Société des Americanistes.
- AYALA, Felipe Guamán Poma de. (1979). Nueva coronica y buen gobierno, Tomos I y II. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- BORDIEU, Pierre. (1991). El sentido práctico. Madrid: Ed. Taurus Humanidades.
- BURGA, Manuel. (1988). Nacimiento de una Utopía: Muerte y resurrección de los Incas. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.
- CHANG-Rodríguez, Rachel. (1988). La apropiación del signo. Tres cronistas indígenas del Perú temprano. EEUU: Arizona State University.
- DUVIOIS, Pierre. (1967). La idolatría en cifras: Una relación peruana de 1619. En: Études Latino-Americaines. Francia : Ed. Fac. des Lettres et Sciences Humaines D'Aix en Provence.
- GRUZINSKI, Serge. (1991). La colonización del Imaginario: Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII. México: F.C.E.
- HENNINGSSEN, Gustav. (1983). El abogado de las brujas: Brujería vasca e inquisición española. Madrid: Alianza Editorial.
- MILLONES, Luis. (1973). "Un movimiento nativista del siglo XVI: El Taki Onqoy". En: Ossio, Juan. (comp.) Ideología mesiánica del mundo andino. Lima: Ed. Ignacio Prado Pastor.
- MOLINA, Cristóbal de. (1943). Ritos y fábulas de los Incas en las crónicas de los Molina. Lima : Lib. e Imp. D. Miranda.
- MULHMANN, Wilhelm E. (1968). Messianismes révolutionnaires du Tiers Monde. Paris: Ed. Gallimard.
- MURRA, John V. (1980). Wamán Poma, etnógrafo del mundo andino. México : Siglo XXI.
- OSSIO, Juan (Comp.) (1973). Ideología Mesianica del Mundo Andino.

- no. Lima :Editorial Ignacio Prado Pastor.
- RAMOS, Gabriela y Urbano, Enrique. (1993). Catolicismo y extirpación de idolatrías. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- RIVERA-Rodas, Oscar. (1994). “El encuentro de dos mundos: la escritura de Dios y la voz mutilada”. En: Colonial Latin American Historical Review, Volume 3. New Mexico: Spanish Colonial Research Center.
- STERN, Steve J. (1982). “El Taki-Onqoy y la sociedad andina, (Huamanga, siglo XVI)”. En: Allpanchis Phuturinga, n° 19. Cuzco: Instituto de Pastoral Andina.
- TITU CUSSI, Yupanqui. (1985). Ynstruccion. Lima: Ed. Luis Millones.
- Varon Gabai, Rafael. (1990). “El Taki Onqoy. Las raíces andinas de un fenómeno colonial”. En: Millones, Luis (comp), El retorno de las guacas. Lima: IEP.
- VEGA, Garcilaso de la. (1960) Comentarios, Proemio al lector. Madrid: Editorial C. Sáenz de Santa María.
- _____. (1960). Historia general del Perú, Libro 1, Cap.1. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid: Ed. C. Sáenz de Santa María.
- WACHTEL, Nathan. (1971). La vision des vaincus. Les indiens du Pérou devant la conquête espagnole (1530-1570). París: Gallimard.
- ZUIDEMA, R.T. (1965). “Observaciones sobre el Taki-Onqoy”. En: Historia y Cultura 1. Lima: Archivo General de la Nación.

Fuentes primarias:

Documentos del Archivo Arzobispal de Lima:

AAL. Leg 4, Fol. 38r.

AAL. Leg. 5, Exp. 3, Fol. 5v.

AAL. Leg. 6, Exp. 8, Fols. 170-18r. Juicio contra el curaca Jerónimo Auquivinin, de San Gerónimo de Pampas, en 1646.

AAL. Leg. 6, Fol. 14v.

Seminarios:

CELESTINO, Olinda. (1992). *Seminario Cofradías*. Maestría en Historia Andina. Univalle, Cali, Colombia.

Nota: Este capítulo fue publicado como avance de investigación en la Revista Temas Americanistas No. 31 (Dic. 2013), de la Universidad de Sevilla, España.

LA CABEZA DE INKARRI: MITO Y PROFECÍA EN LOS ANDES

“La lucha o resistencia simbólica no es una ilusión, ni mucho menos una alienación. Es un principio de identificación colectiva, refugio del pueblo oprimido”¹.

Los mitos viven

Al presentar los documentos referentes a la extirpación de idolatrías en la región de Cajatambo en el Perú, Pierre Duviols señala que “en la tradición oral arrancada a los indígenas por el visitador de idolatrías, se corresponden, se superponen, entremezclan o confunden lo mitológico, lo ritual, lo histórico” (1986: LVI). Sin embargo, hay que considerar que en estos documentos se mezclan también “las imágenes de la tradición libresca y del folklore europeo, los cuales deformaron la visión de los extirpadores (ibídem:LXX).

Lejos de menospreciar el valor de esas fuentes documentales para estudiar los procesos de producción de la cultura e imaginario andinos, lo que debemos hacer es proponer su puesta en valor ya que el conjunto de vertientes culturales distintas, contradictorias, es un discurso dialógico de inestimable valor para determinar una lógica cultural en la producción de sentido, que logra trascender ese encuentro desigual entre dos pensamientos arquetípicamente diferentes. Estudiar esos documentos representó para nosotros la oportunidad de constatar que, para el hombre andino, lo religioso es el fundamento del poder, del orden social y la esencia de la vida misma.

Para el estudio sistemático de los aspectos culturales, de la represión, extirpación y consecuente resistencia, es muy importante tener en cuenta que:

¹ Urbano, H.O. (1976). Introducción a Gow, R. y Condori, B. *Kay Pacha*. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas.

“...el proyecto básico de la extirpación era, por antonomasia, negativo, destructivo. Contemplaba la destrucción de las religiones andinas, la deculturización. Procuró prohibir no solamente las creencias o ritos, sino también las costumbres, los comportamientos tradicionales indígenas que consideraba contrarios a la moral y costumbres cristianas” (Duviols, 1986: LXXIV).

Nuestra pregunta, por lo tanto, versa sobre la manera como ese “des-encuentro” cultural, basado en un proyecto ambivalente deculturador-aculturador español-cristiano, ha incidido en el pensamiento mítico original andino: qué formas lógicas de pensamiento han surgido a partir de ese momento, y de qué manera se hallan inscritas en el imaginario colectivo popular como una forma de resistencia cultural.

Rastrear las huellas - a veces sangrantes - de la génesis histórico-cultural y del sistema socio-cognitivo del hombre andino, significa pensar “la importancia de lo religioso y su función de medio simbólico de otorgamiento y/u ocultamiento de poder, como el lugar sociológico por excelencia, para analizar los mecanismos de dominación/ resistencia/ autonomía/ sumisión que se producen frente al hecho colonial y a la presencia de otro sistema simbólico competitivo” (Vega-Centeno, 1990:33).

Sabemos que los sistemas religiosos andinos factibles de ser reconocidos a través de sus relatos míticos, sufrieron alteraciones con el trauma de la conquista. Desde Garcilaso de la Vega mucho se ha hablado del enmudecimiento de los dioses indígenas. La mitología quechua contemporánea, sin embargo, demuestra todo lo contrario. Para desarrollar mejor esa idea es importante partir de la mitología quechua misma.

Para ello elegimos dos mitos que consideramos pertinentes con relación al objeto de nuestro trabajo: una de las versiones del mito de Viracocha, tomado del capítulo 14 de los *Relatos de Huarochiri* (de la edición de Arguedas *Como se extinguió Cuniraya Vira-*

*cocha*²), que explica mitológicamente la parálisis de los indígenas ante la avasalladora presencia hispánica, y algunas versiones del mito de *Inkarri*, recopilados por varios investigadores en diferentes regiones peruanas, que claramente comprueban la creencia indígena en el retorno del Inca, preservada a través de la tradición oral en América.

Como se extinguió Cuniraya Viracocha

“Cuniraya Viracocha dicen que fue muy antiguo, más antiguo que Pariacaca y que todos los demás Huacas. A él cuentan que lo adoraban más. Algunos afirman: ‘Dicen que Pariacaca también era hijo de él’, así dicen, por eso vamos a hablar cómo se extinguió Cuniraya Viracocha.

Cuando los Huiracochas (españoles) estuvieron a punto de aparecer, Cuniraya fue hacia el Cusco. Y entonces hablaron, Él y el Inca Huayna Capac, entre ellos. Cuniraya le dijo: ‘Vamos, hijo al Titicaca; allí te haré saber lo que soy’. Y luego, diciendo, dijo: ‘Inca, da orden a tu gente, a los brujos, a todos los que tienen sabiduría, para que podamos enviarlos a las regiones bajas, a todas’. Apenas habló Cuniraya, inmediatamente el Inca dio la orden.

Y así, algunos de los hombres emisarios dijeron: ‘yo fui creado por el cóndor’. Otros dijeron: ‘yo soy el hijo del halcón’. Y otros: ‘yo soy el ave voladora golondrina’. A todos ellos les ordenó (el Inca): ‘Id hacia las regiones bajas y allí decid a todos los padres: me envía vuestro hijo; dice que le remitas a una de sus hermanas. Así hablaron’. De este modo les ordenó.

Entonces, el hombre que fue creado por la golondrina y los otros, partieron habiéndoseles dado sólo cinco días de plazo para volver.

² Arguedas, José María. (1975). *Dioses y hombres de Huarochiri*. México: Siglo XXI. Páginas. 74-75.

El emisario que fue creado por la golondrina les tomó la delantera. Llegó a su destino e hizo saber lo que se le había ordenado. Y le entregaron una pequeña caja: ‘No has de abrirla, le dijeron; el mismo poderoso Inca Huayna Capac la abrirá’. Así cumplieron.

Y ese hombre golondrina, cuando estaba ya por llegar al Cusco, exclamó: ‘Ma! Voy a mirar lo que hay aquí encerrado’. Y abrió la caja. Una señora, una gran señora hermosísima estaba dentro; sus cabellos eran como oro encrespado, su traje era excelso, pero era muy pequeña de estatura.

Apenas vio al hombre, la señora desapareció. Entonces, entristecido, el emisario llegó al Titicaca y llegó al Cusco. ‘Si no hubiera sido creado por la golondrina, al instante te habría hecho matar. Vuelve, pues; tú mismo regresa’, le dijeron.

Y el emisario regresó y cumplió. Mientras, de vuelta, traía (la caja) y en camino sentía sed mortal o hambre, no necesitaba sino hablar y se le presentaba una mesa tendida con todo lo que pedía. Lo mismo ocurría cuando necesitaba dormir. De este modo, a los cinco días exactos llegó. Y, tanto el Inca como Cuniraya, lo recibieron con gran alegría.

Y así, antes de que abriera (la caja), Cuniraya dijo: ‘Inca: sigamos este pachac. Yo entraré a este pachac; y tú entra a ese otro pachac, con mi hermana. Ni tú ni yo debemos encontrarnos, no’. Diciendo esto abrió el cofre, y al instante, en ese instante, nació una luz, relampagueó una luz. Entonces, el Inca Huayna Capac habló: ‘No he de volver de aquí a ninguna parte; aquí he de vivir con esta Zusta (princesa) mía, con este amor’. Luego ordenó a un hombre de su ayllu: ‘Y tú, mi doble, mi semejante: soy Huayna Capac, proclamando, vuelve al Cusco’. Y no bien pronunció esas palabras desapareció con esa señora; Cuniraya hizo lo mismo, desapareció.

Y desde entonces, después de aquel al que hemos llamado Huay-

na Capac murió, ya uno, ya otro: ‘Yo antes que nadie’, diciendo, pretendieron presentarse como poderosos jefes.

Y cuando esto ocurría, aparecieron en Cajamarca los huiracochas (españoles). Hasta hoy sólo sabemos de Cuniraya Huiracocha lo que de él cuenta la boca de los checas. De las cosas que hizo cuando anduvo por estas regiones no hemos concluido de escribir” (Arguedas, 1975: 75).

De acuerdo con la versión del mito de Viracocha que presentamos, la presencia de los europeos se convertía en una situación irreversible. Viracocha, el supremo ordenador andino, se esfumó, ocultándose antes de la llegada de los extranjeros, que aparecen en un periodo de vacío religioso y político, ya que los hijos de Huayna Cápac, Huascar y Atahualpa, trababan una lucha a muerte por la sucesión.

Además de la desaparición de Viracocha, un elemento importante a considerar es que el Inca tenía en su mente la afirmación de su padre, según la cual entrarían en sus reinos gentes nunca jamás vistas ni imaginadas, que quitaría a sus hijos el imperio.

Esta interpretación de Atahualpa, que mezcla la historia mítica sobre la desaparición de Viracocha y las predicciones de su padre relacionadas con el momento de la llegada de los “extranjeros”, es la clave para comprender el porqué de la no resistencia armada a los españoles en un primer momento. ¿Cómo explicar esa parálisis de centenares de indígenas delante de un reducido número de invasores?

Según la concepción andina, son los dioses los que deciden el destino de los hombres, es decir, lo mitológico, los augurios y las predicciones, están integrados dentro de un solo sistema de pensamiento. Por eso no entendieron las intenciones de los conquistadores que llegaron por mar en Tumbes. Venían de las aguas, de las tierras bajas, exactamente por donde se les había perdido Viracocha.

¿Sería Viracocha que volvía para dar una nueva reordenación al mundo? A pesar de que pronto descubrieron la respuesta, aun así, sus esquemas mentales continuaron funcionando de acuerdo a su cosmovisión, una cosmovisión que respondía a una serie de valores culturales que les brindaba coherencia a su forma de vivir y era el modo de interpretar los hechos y procesos. *“La irrupción de algo nuevo, antes desconocido, aparentemente ilógico o inexplicable, es inmediatamente reestudiado, reinterpretado y reexaminado para insertarlo dentro de la propia percepción y de acuerdo a sus propios parámetros”*³.

Así, los indígenas al asumir la llegada de los españoles como un hecho irreversible, que cambió el estado de las cosas, pasan a buscar soluciones, también de orden mitológico, para sus aflicciones. Una vez más el pueblo oprimido, en un proceso de identificación colectiva, buscó refugio a través de una resistencia de trasfondo simbólico.

“La función histórico-social del mito es, pues, integradora de las contradicciones que el hombre debe aportar a lo largo de su vida, pero también es particularmente esencial a la solución de las contradicciones producidas por la desigualdad social” (Vega-Centeno, 1990:32). El surgimiento del mito de Inkarrí, del cual presentaremos algunas versiones, tiene como función mediatizar las contradicciones del sistema colonial implantado, haciéndolas más y más soportables, lo que comprueba que, una vez alterada la Pax Incaica, el pueblo buscó una manera de recuperar el orden perdido.

Mito de Inkarrí (I)

“Dicen que Inkarrí fue hijo de mujer salvaje. Su padre dicen que fue el padre Sol. Aquella mujer salvaje parió a Inkarrí que fue

³ Crumley, Laura Lee. (1992). *Seminario Apu Inka Atawallpaman* para la Maestría en Historia Andina. Cali. Universidad del Valle.

engendrado por el padre Sol. El Rey Inca tuvo tres mujeres.

La obra del Inka está en Agnu⁴. En la pampa de Qellqata está hirviendo el vino, la chicha y el aguardiente.

Inkarrí arreó a las piedras con un azote, ordenándolas. Las arrea hacia las alturas, con un azote, ordenándolas. Después fundó una ciudad. Dicen que Qellqata pudo haber sido Cuzco. Bueno. Después de cuanto he dicho, Inkarrí encerró al viento en el Osqonta, el grande, y en el Osqonta pequeño amarró al Padre Sol, para que durara el tiempo, para que durara el día. A fin de que Inkarrí pudiera hacer lo que tenía que hacer. No sé de quién sería hijo. Quizá del Padre Sol. Como era el segundo Dios que podía mandar...

En la pampa de Quellqata está hirviendo, aguardiente, vino y chicha. Obra de Inkarrí.

En la pampa de Quellqata pudo haber sido el Cuzco. Desde el Osqonta, Inkarrí arrojó una barreta hasta el Cuzco. Por encima de la pampa pasó, ensombreciéndola. No se detuvo. Llegó hasta el Cuzco. ¿Dónde estará el Cuzco? No lo sé.

Inkarrí arrojaba las piedras también. En las piedras también hundía los pies, como sobre barro, ciertamente. A las piedras, al viento, él les ordenaba. Tuvo poder sobre las cosas. Fue un hombre excelente. Fue un joven excelente. No lo conozco. No es posible que ahora viva. Dicen que su cabeza está en Lima.

¡Cuánto, cuánto habrá padecido! No sé nada de su muerte. Ya su ley no se cumple. Como ha muerto, ni su ley se cumple ni se conoce.

Debe haber sido nuestro Diosito quien lo hizo olvidar. Qué será! Yo no lo sé. Pero, ahora, el agua, los naturales, y todas las cosas se hacen tal como Dios conviene que se hagan.

⁴ Vestidos ceremoniales o lugar donde se realizan ceremonias. La pampa de Quellqata es una meseta, a 4.000mts. de altura; se encuentra a unos 30 Km. de Puquio. Todos aseguran que en la pampa existe un manantial hirviente de aguas termales. (Nota de Arguedas).

Está claro en Quellqata, la chicha hirviente, el vino hirviente, el aguardiente hirviente. Obra de Inkarrí”.

Versión de Nieves Quispe, cabecilla del ayllu de Qollana, recogida en Puquio en 1953 por Arguedas (1975: 230-231).

Mito de Inkarrí (II)

“Los Wamanis existen, propiamente. Ellos fueron puestos por el antiguo señor, por Inkarrí. El Wamani es, pues, nuestro segundo Dios. Todas las montañas tienen Wamani. En todas las montañas está el Wamani.

El Wamani da los pastos para nuestros animales y para nosotros su vena, el agua. Nuestro Dios puso la nube, la lluvia; nosotros lo recibimos como una bendición suya. Y de nuestros padres, los Wamani, recibimos el agua y unu, porque Dios lo ha convenido y mandado. Pero, todo fue puesto por nuestro antiguo Inkarrí. El creó todo lo que existe.

Entonces, cuando él trabajaba, le dijo a su padre el sol: “Espérame”. Y el padre de Inkarrí fue el Sol. Inkarrí tiene abundante oro. Dicen que ahora está en el Cuzco.

Ignoramos quién lo habría llevado al Cuzco. Dicen que llevaron su cabeza, sólo su cabeza. Y así dicen que su cabellera está creciendo; su cuerpecito está creciendo hacia abajo. Cuando se haya reconstituido, habrá de realizarse, quizás, el juicio.

Cuando iba a morir Inkarrí, “¡Oy plata y oro!” diciendo en toda la tierra desapareció la plata. “Ocultaos, en los siete estados, oro y plata” dicen que ordenó Inkarrí.

No sabemos quién lo mató, quizá el español lo mató. Y su cabeza la llevó al Cuzco.

Y por eso, los pájaros, en la costa cantan: “En el Cuzco el rey”,

“Al Cuzco id”, están cantando”.

Traducido por Josafat Roel Pineda, 1955.⁵

Mito de Inkarrí (III)

“Dicen que el Inka vino de la ciudad del Cuzco. Cuando caminaba de nuevo por allá los gorriones, con su dulce canto, le hablaban y le alegraban. De tanto caminar, hasta sus pobres pies estaban ensangrentados. Mezclando su sangre con la tierra y removiéndola, todos los pueblos y todos los hombres aprendimos a sembrar, como ahora lo hacemos, de esa manera.

La mujer de Inkarrí venía detrás de él. La manta, el rebozo de esta mujer era como el arco iris, de colores hermosísimos; ella llevaba un sombrero en la cabeza, su pecho estaba cubierto por un corpiño. Dicen que llevaba veinte polleras; la primera pollera era de algodón blanco, la segunda era de algodón rojo, luego ella llevaba una enagua de algodón lindamente adornada de plata, luego venía una pollera tejida con hilo de llama, encima venían varias polleras tejidas de alpaca, encima de todas venía una pollera de tejido de vicuña bellamente bordada de plata y oro y teñida con la sangre de su esposo. Cuando llegaban a cada pueblo, la mujer se ponía a cocinar. Las cosas que nadie sabía, ella, la esposa del poderoso Inka, nos enseñaba.

Ese Inka era hijo del Sol y de una mujer rústica de las punas, abandonada y que casi no comía; quizá, para ella no sufrir tanto, el Sol hizo a su hijo el Inka. En pocos años ese hijo se vio lleno de fuerzas, con extraordinarias fuerzas, era ya un joven muy valiente. Y no como los hombres de hoy, que tienen miedo en el pecho, y andan por gusto como los escarabajos que empujan excremento. A la mujer de Inkarrí le decían Collará, dicen que era Colla. Cuando ellos llegaron del Cuzco, los comuneros, los pueblos, todos nosotros, nos levantamos, nos despertamos. Cuando llegó a un pueblo llamado Wataqa, Inkarrí se puso a arreglar sus sandalias,

⁵ Versión de Viviano Wamancha, recogida por Josafat Roel Pineda en 1955, en Quero, Paucartambo, Departamento del Cuzco. (Arguedas, 1975: 229-230).

por eso es que en ese pueblo hay buenos zapateros. Cuando llegó a las pampas de Qellqata, Inkarrí hizo descansar a sus llamas, y por eso la gente en ese pueblo tiene muchas llamas. Cuando llegaron a Inkawasi, le dio hambre a Inkarrí; entonces, a cambio de todas que llevaban recibieron alimentos. Desde entonces en todos los pueblos hay ferias⁶.

Nuestro padre Sol tenía otro hijo llamado Españañarí.

“¿Por qué es tan poderoso mi hermano, y puede hacerlo todo?”, se preguntaba Españañarí. “A mí me debían respetar, porque soy muy valiente, porque tengo muchas fuerzas y un sexo enorme, y no a mi hermano, con sus pies ensangrentados”; así dijo Españañarí, el hijo del Sol; habló de esa manera con mucho odio, y hasta los cerros temblaron; y luego, buscando a su hermano, dejó un escrito. Cuando a Inkarrí el escrito golpeó los ojos, furioso gritó: “Qué bestias, qué pájaros con sus patas han ensuciado esta hoja bellísima!”, diciendo dijo.

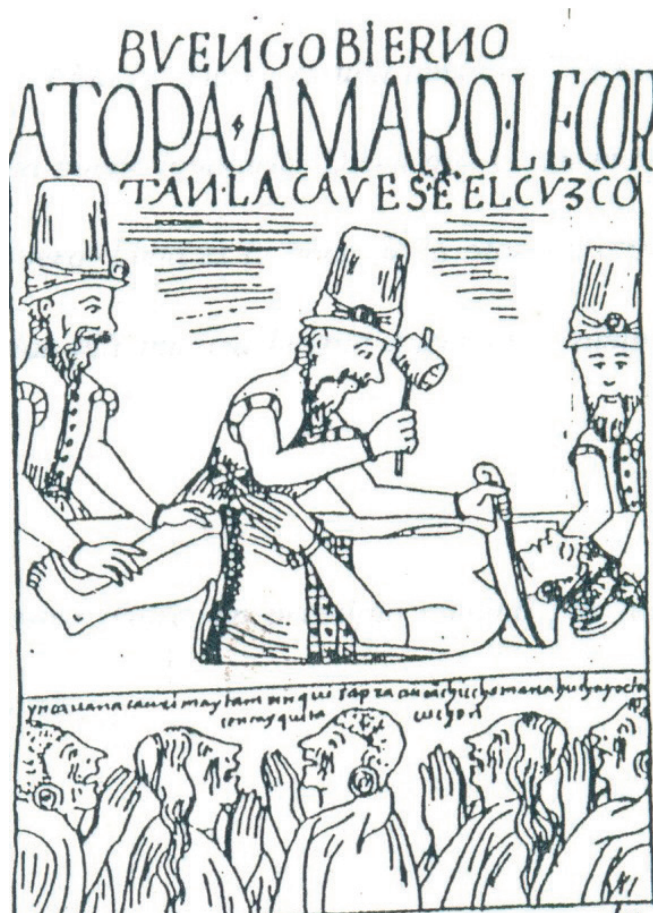
Tal vez Inka ya supiera de ese su hermano; por eso, dicen que dejó un nudo de cordeles (kipú) para él; ese nudo está hecho de hilos. “¿De qué hombre asqueroso serán los hilos de tejido, esa ropa vieja?” había dicho Españañarí. La madre Luna con el padre Sol se juntaron, también el toro rojo con la culebra. Entonces, la tierra comenzó a caminar de nuevo. Se movió la tierra. Entonces el hermano escondió la cabeza de Inkarrí. Desde entonces aparecieron los matadores de hombres. Desde esa época la cabeza de Inkarrí está viviendo, vive no más, dentro del corazón de nuestra Madre Tierra. Dicen que un día llegará y en ese día, su cabeza y su sangre despertándose se reunirá con los huesos de su carne. Ese día, la tierra amanecerá, las serpientes volarán en la oscuridad, el agua de la laguna de las pariwanas se secará⁷. Y en

⁶ Wataqa, Quilcata (Gelqata) e Inkawasi se encuentran entre Parinacochas y Pausa (Ayacucho). Conoci-dos son los diestros zapateros de Wataqa. Efectivamente, como afirma el relato, en las pampas de Quilqata se crían numerosos auquénidos. Famosa fue antaño la feria de Inkawasi, al borde el gran lago de Parinacochas. Este lago esconde, para el futuro, la obra interrumpida de *Inkarri*.

⁷ Pariwanas: Flamencos. La laguna de las pariwanas es la laguna de Parinacochas, en el sur del departamento de Ayacucho.

ese momento, la ciudad nueva que nuestro Inkarrí no terminó de construir, recién se convertirá en una muy grande ciudad”.

Traducido por Edmundo Bendezú, 1979.⁸



Dibujo de Guaman Poma (1615) sobre la decapitación de Atahualpa

⁸ Versión de María de García, recogida por Alejandro Ortiz Rescaniere en 1972, en la ciudad de Ayacucho. El texto quechua apareció en su libro *De Adaneva a Inkarrí: Una Visión Indígena del Perú*. Pág. 135-137.



Dibujo de Guaman Poma sobre la decapitación de Tupac Amaru

Mito de Inkarrí (IV)

“Dios todopoderoso caminó en un principio en el cielo, en el agua y en todo el mundo, ese mundo era el cuerpo de la Madre Tierra. A nosotros nos crió y nos nutrió la Madre Tierra por nuestros cabellos, por nuestros ojos y por nuestro sudor. Por eso los pueblos

hablan grandemente como en Lima. Hay pueblos que, habiendo salido de sus ojos, pueden ver hasta el interior ardiente, hasta las punas y el cielo se les aparece a su lado. Eso paso en la época muy lejana de los gentiles.

El Perú comienza en el lago Titicaca, allí en el sexo de la Madre Tierra y termina en Quito, en su frente. Lima es su boca y Cuzco el corazón. En sus venas se mueve un río. La Madre Tierra es una inmensa llanura, más grande que cualquier cosa, nada puede igualarle. Dicen que en su mano derecha es España; yo no sé cómo será. Lima es la boca de la Madre Tierra; por eso es que ya no quieren hablar allí nuestra lengua quechua, y tampoco los otros peruanos.

Dios todopoderoso, nuestro padre, en un principio caminó por todo el mundo. Tuvo dos hijos: Inka y Jesús.

Inka dice “Hablen ustedes”. Aprendemos todos, pues. Desde este día les enseñaremos a nuestros hijos e hijas. Inka le dice a la Madre Tierra: “Da alimentos”. Por eso comenzaron a preparar la tierra para sembrar; por eso las llamas y las vacas vivieron.

En esos tiempos remotos todo era extraordinario. Inka hizo la ciudad de Cuzco, toda de piedra; en cambio, Lima es de barro. Luego Inka hizo un hueco en el Cuzco, en ese hueco entró llevando regalos para la Madre Tierra; allí hablaron y luego le pidió para nosotros las cosas que quiso. Inka se casó con la Madre Tierra y luego tuvo dos hijos. Dicen que los niños eran hermosísimos. No sabemos ni sus nombres; ellos deben estar caminando dentro de ese hueco. ¿Cómo será? No lo sabemos. Tal vez en esa iglesia grande del Cuzco estén escondidos los dos.

Cuando nacieron esos dos niños, le dió cólera a Santo Jesús, le dió pena. Cuando creció Sucristu era un joven lleno de fuerzas; dicen que luego, deseando vencer a su hermano mayor, dijo: “¿Cómo venceré?”.

La Luna, viendo a Jesús, tuvo pena. “Yo te ayudaré”, le dijo y dejó caer un papel escrito. Y Sucristu dice: “Con esto ya se asustará Inka”. En una llanura oscura le hizo ver el papel. Inka se asustó porque no conocía la escritura: “¿Qué querrá decir ese dibujo?” dijo, y se fue muy lejos.

“¿Cómo lo atraparé a Inka? Seguramente que ya no podré”, comenzó a llorar Sucristu. El puma se apenó: “Yo te ayudaré”, le dijo y llamó a todos los pumas, grandes y chicos. Los pumas comenzaron a perseguir a Inka, se fueron detrás de él. Dicen que cuando lo estuvieron siguiendo, Inka llegó a Lima, a una llanura de arena; fue a una chacra para comer algo, pero los pumas lo echaron. Inka se volvió, muriéndose de hambre. Inka ya no podía hacer nada. Sucristu golpeó a la Madre Tierra y le cortó el cuello. Mandó hacer iglesias; dicen que allí está él y que nos quiere.

Ñaupá Machu, el anciano primitivo, se escondía cuando Inka caminaba por el mundo. Cuando Ñaupá Machu se enteró de la muerte de Inka, se alegró. Ñaupá Machu vivía dentro de la espesura, a eso le llamaba escuela. Ñaupá Machu estaba contento porque Sucristu había maltratado a la Madre Tierra. En esos momentos pasaron por ahí los hijos de Inka en busca de sus padres. Y Ñaupá Machu les dijo: “Vengan para que yo les cuente. Les contaré dónde está la Madre Tierra y también Inka”. Los niños contentos entraron en la escuela. Ñaupá Machu quiso devorarlos. “La Madre Tierra ya no quiere a Inka. Sucristu e Inka se quieren ya, ahora viven juntos como hermanos. Miren el papel escrito, aquí está”, les dijo. Los niños se asustaron terriblemente y luego huyeron. Desde esa época van los niños a la escuela. Dicen que esos niños no quieren la escuela, se escapan como los hijos de la Madre Tierra.

¿Dónde estarán los dos hijos de Inka? El hijo mayor dice que cuando crezca va a volver, cuando reflexione. El día del regreso tendrá lugar en el juicio. No sabemos si regresará o no. Y lo

están buscando. Tal vez lo encuentren. Quizás estará en Lima, o tal vez en Cuzco. Si no lo encuentran, se morirá de hambre como Inka, su padre. ¿Se morirá? ”.

Traducido por Edmundo Bezendú (1979)⁹

Mito de Inkarri (V)

Tupac Amaru era de Tungasuca, paisano, hijo de Incas, pero un día esos enemigos españoles lo mataron. Le habían sacado su lengua, sus ojos, desde la raíz. Así lo habían matado a Tupac Amaru sus contrarios. Los contrarios de Tupac Amaru eran los mismos contrarios de nuestros abuelos, los Inkas. De Inkarrey, del tiempo de los abuelos, dicen esto:

Nuestro Dios había preguntado, caminando de pueblo en pueblo:

- ¿Qué trabajo quieren que les dé?

A lo que Inkarrey había contestado:

- Nosotros no queremos ninguno de tus trabajos. Está en nuestras manos todo trabajo si queremos trabajar.

Así habían contestado:

- Nosotros queremos caminar las piedras; con un solo hondazo construimos montañas y valles. No necesitamos nada. Sabemos de todo.

Bueno, este Dios había sido de dos caras y había ido donde el enemigo de nuestro antiguo abuelo Inka, a España, también a caminar de pueblo en pueblo. Y les había dicho:

- ¿Qué quieren? Les voy a dar trabajo. Pídanme lo que quieran.

Mientras el Inka le había despreciado aquí, en el pueblo de España todos eran ambiciosos y le habían pedido de todo:

⁹ Versión de Isidro Huanani, de Andamarca, Ayacucho; recogida en Lima por Alejandro Ortiz Rescaniere, en julio de 1971. El texto quechua apareció en su libro *De Adaneva a Inkarri: una visión del Perú*. Pág. 143-146.

- Queremos esto, aquello- diciendo.

Por eso ahora, nosotros los runas no sabemos hacer caminar las máquinas, los carros, esos aparatos que caminan por alto como los pájaros: helicópteros, aviones. No sabemos hacer ninguno de esos aparatos, pero esos españoles son prácticos, saben de todo. Así, un *wiracocha*¹⁰ español había inventado la luz, sólo mirando el agua, con unos vidrios inventó la luz del foco; ahora mismo, esta luz es del agua de Calca.

Así pues, el Inka, nuestro Inkarey, fue sobrado¹¹ y no quiso trabajar.

Por eso los españoles pidieron todo tipo de trabajos, “queremos nosotros”, diciendo. Todo lo que nosotros no hacemos. Esto es porque a ellos, el propio Dios les dio esos trabajos y no como nosotros que despreciamos los dones de Dios. Nosotros somos peruanos, indígenas; ellos eran inka runas, pero somos sus hijos, por esos también mataron esos españoles a Tupac Amaru.

Así es como ahora hay monjas en el convento Santa Teresa y en San Pedro; así, dice, había mujeres del Inka. Sacando a estas mujeres, estos españoles se habían casado y ellas parieron sus hijos.

El Inka, cuando los españoles querían matarlo, había dicho:

- No me maten.

Y les hacía dar choclos de oro a sus caballos.

- Así les vamos a dar oro, pero no nos maten.

Bueno, ambicionando totalmente, los españoles habían matado a nuestro Inka. Los Inkas no conocían el papel, la escritura; cuando el *Taytacha*¹² quería darles papel, ellos rechazaron porque se enviaban noticias no en papeles sino en hilos de vicuña; para las malas noticias eran hilos negros; para las buenas noticias eran

¹⁰ *Wiracocha*: Literalmente Señor. Término que se utiliza al dirigirse o referirse a un mestizo. (Nota de los traductores).

¹¹ Sobrado: Arrogante.

¹² *Taytacha*: Refiere al Dios Cristiano.

hilos blancos. Estos hilos eran como libros, pero las españas no querían que existiesen y le habían dado al Inka un papel:

- Ese papel que habla – diciendo.

- ¿Dónde está que habla? Sonseras; quieren engañarme.

Y había botado el papel al suelo. El Inka no entendía de papeles.

¿Y cómo el papel iba a hablar si no sabía leer? Así se hizo matar nuestro Inka. Desde esa vez ha desaparecido Inkarey. Los Inkas Huyna Capac, Inka Roca, eran sus tíos y el Inka Rumichaka era su hermano. A todos ellos habían matado los españas. ¿Qué dirían los españas, cuando vuelva nuestro Inka? Así había sido la vida.

Traducido por Ricardo Valderrama Fernández Y Carmen Escalante Gutiérrez, 1976.¹³

En las sociedades que conocen la escritura, la tradición oral pasa a ser vía de expresión de las culturas subalternas, a diferencia de lo que sucede en los pueblos ágrafos, donde la tradición oral es un patrimonio colectivo. Cuando las clases hegemónicas se apropian de la escritura, las prácticas significantes propias de la oralidad verbal adquieren capacidad para la resistencia cultural, dada su condición de reducto, reservorio y trinchera (Lara Figueroa, 1993:28).

El mito visto de esa manera, dentro de la antropología política, debe ser tratado como un *mapa social*, donde se puede leer la existencia social, sus estructuras básicas y sobre todo las inquietudes y expectativas de la sociedad que lo mantiene vivo a través de la tradición oral. Así, si analizamos los mitos de Inkarrí que presentamos desde la perspectiva de la *ley estructural del mito*, planteada por Levy Strauss (1970, Cap. II, XI, XII), tendremos los siguientes mitemas básicos, en una lectura diacrónica, tomando

¹³ Relato de Gregorio Condor Mamani, registrado por Ricardo Valderrama Fernández y Carmen Escalante Gutiérrez en 1975, en el Cuzco. *Gregorio Condor Mamani, Autobiografía*. (1977). Cuzco: Centro de Estudios Rurales Andinos “Bartolomé de las Casas”. Pág. 49-50.

como base el *tiempo primordial*, el *tiempo de la conquista* y el *presente*: (Ver Cuadro)

MITO DE INKARRI

(Lectura diacrónica de los mitemas)

TIEMPO PRIMORDIAL	TIEMPO CONQUISTA	TIEMPO PRESENTE
I. Inkarrí fue hijo del padre sol.	IV. Los españoles aprisionaron a Inkarrí.	VIII. Esta hirviendo el vino, la chicha y el aguardiente.
II. Tenía el poder ordenador.	V. Inkarrí no sabía leer los paños blancos.	IX. Las obras del Inka existen.
	VI. El pueblo quechua pagó el rescate en oro.	X. La cabeza de Inkarrí existe y está creciendo hacia los pies.
III. Fundó el Cuzco.	VII. Los españoles le cortaron la cabeza al Inka.	XI. Dicen que Inkarrí volverá y fundará una gran ciudad.
		XII. Inkarrí regresará.

Inkarri, una contracción de la palabra quechua *Inka* y la palabra española Rey (Arguedas 1973:379), es la fusión mítica de los dos Incas que los conquistadores ejecutaron públicamente: Atahuall-

pa, estrangulado por garrote vil en 1533 y Tupac Amaru, decapitado en 1572. Según Pease, la decapitación presentaba posibilidades mitológicas más ricas y por eso fue modificada la historia. Ya en 1615, Guaman Poma presenta en su obra un dibujo en que se puede ver a Atahualpa decapitado tal como ocurriera con Tupac Amaru. Esa tergiversación histórica se repite también en muchas pinturas de la colonia temprana¹⁴, en los dramas rituales conocidos como La Tragedia del fin de Atahualpa, que aún se representan en Perú, Ecuador y Bolivia. López-Baralt (1987) afirma que todos esos textos son manifestaciones del Ciclo de Inkarrí, término que incluiría el mito oral, los dibujos o pinturas coloniales, los dramas rituales y la poesía escrita en que la modificación mítica de la historia andina sustituye la muerte real de Atahualpa por la imaginaria decapitación a fin de elaborar la metáfora de esperanza mesiánica.

De hecho, la metáfora de la decapitación representa una desarticulación: la separación de partes que deben estar unidas. “La cabeza del Inca fue arrancada de su cuerpo, así como las estructuras sociales incaicas fueron socavadas por la conquista. El pueblo andino perdió su **cabeza** o líder político y religioso” (López-Baralt, 1978:28).

La promesa del mito de *Inkarrí –de la cabeza del Inca está creciendo un cuerpo bajo tierra-* es una manifestación de liminalidad, el Inca existe pero se encuentra en un estado transitorio, incompleto. Cuando su cuerpo esté completo, el Inca regresará para inaugurar tiempos mejores.

Como bien señala Ossio (1973), no se puede confundir el regreso de *Inkarrí*, con el deseo de restaurar el tiempo histórico, porque en las sociedades de tradición oral, el presente y el pasado se refunden y por lo tanto no pueden separarse el uno del otro. Para el pueblo quechua *Inkarrí* es una **categoría mítica** de orden cósmico. *Inkarrí* no es un **dios** del presente, sino de un pasado

¹⁴ Una muestra de ello es el acervo de la Escuela Colonial Cuzqueña, exhibido en el Museo del Cuzco.

que es futuro, al encarnar el orden primordial, el tiempo sagrado o absoluto: “la vida no puede **enmendarse**, tienen que **recrearse**, retornando a los orígenes” (Eliade, 1973:66).

En las “verdades” expresadas por los mitemas básicos presentes en todas las versiones del mito que presentamos, Inkarrí, el creador de algunos bienes culturales como el vino, la chicha y el aguardiente, creador del tiempo (él amarra al sol) y del espacio (las piedras le obedecen) **existe** en la memoria colectiva del pueblo quechua, y existe también la certeza de que el Inca volverá...

“¿Qué dirían los españoles, cuando vuelva nuestro Inka?

Así había sido la vida...”¹⁵

¹⁵ Es interesante observar en el mapa en la próxima página, que el mito de *Inkarri* está presente en la tradición oral de toda la zona andina. Sin embargo es importante notar que el motivo mítico de la cabeza rodante rebasa las fronteras y representa básicamente el mismo símbolo de la esperanza mesiánica del regreso de un líder de salvación.

Área de difusión del mito de *Inkarri* según Gerald Weiss (1986)



Bibliografía de referencia:

- ARGUEDAS, J.M. (1975). Dioses y hombres de Huarochiri. México: Siglo XXI.
- DUVIOLS, P. (1986). Cultura Andina y Represión: Proceso y Visitas de Idolatrías y Hechicerías. Cajatambo, Siglo XVIII. Cuzco: Bartolomé de las Casas. Biblioteca de Archivo de Historia Andina.
- ELIADE, Mircea (1992). Lo Sagrado y lo Profano. Barcelona: Editorial Labor S.A.
- LARA FIGUEROA, Celso A. (1993). Algunos Problemas Teóricos de la Literatura Oral. En: Revista Oralidad No 05. Quito: Abyala.
- LÓPEZ-BARALT, Mercedes (1987). El Retorno del Inca Rey: mito y profecía en el mundo andino. Madrid: Editorial Playor. Biblioteca de Autores de Puerto Rico.
- ORTIZ Rescaniere, Alejandro (1973). De Adaneva a Inkari: Una Visión Indígena del Perú. Lima: Ediciones Retablo de Papel.
- OSSIO A. Juan (1973). Ideología Mesiánica del Mundo Andino. Lima: Ed. Ignacio Prado Pastor.
- STRAUSS, Levy (1970). Antropología Estructural I. Buenos Aires: Eudeba, 3ª Edición, Cap. II, XI y XII.
- VEGA-CENTENO, Imelda (1990). Tradición Oral: Extirpación y Represión. En Oralidad No 2. La Habana: Editorial José Martí.
- URBANO, H.O. (1978). Introducción a Gow, R y Condori, B. En: Kay Pacha. Cuzco: Centro de Estudios Rurales Bartolomé de las Casas.
- WEISS, Gerald. (1986) Elements of Inkari East of Andes. Myth and Imaginary in the New World. Amsterdam: Edmundo Magaña and Meter Mason Editores. Centro de Estudios y Documentación Latinoamericana. Latin American Series.

Seminarios:

- CRUMLEY, Laura Lee. (1992) Curso para la Maestría en Historia Andina, Universidad del Valle, Cali, Colombia.

VIEJOS PUEBLOS: MEMORIA VIVA

“Él era renacido, con tendones de bestia tierna, y el fuego del *Wamani*, su corriente de siglos aleteando... y nadie volaba como ese joven Dansak; Dansak nascido”.
J .M. Arguedas (1967).

La fiesta fue considerada por muchos autores durante largos años como una “válvula de escape” para las tensiones de la vida cotidiana, permitida, controlada y estimulada por los grupos dominantes como una forma de manipulación y dominación del orden vigente.

Esta visión simplista, unidimensional, elude la complejidad de la fiesta como una forma de expresión extremadamente importante en el estudio de los valores y comportamientos de los grupos sociales. (Soihet, 1992:47) Más bien, la fiesta hoy por hoy es considerada un escenario donde la dialéctica **dominación/resistencia** marca su presencia, posibilitando al historiador alcanzar la esencia de significados sociales, a veces inaccesibles a través de otros caminos (Balandier, 1982).

Michel Vovelle, en *Ideologías y Mentalidades*, afirma que la fiesta es un magnífico campo de observación, un “momento de verdad” en que un grupo o una colectividad proyectan simbólicamente su representación de mundo, filtrando metafóricamente todas sus tensiones (Vovelle, 1987:10).

En las áreas predominantemente indígenas de la América Andina, esa teoría se aplica a cabalidad. El drama de la conquista marcado por el choque entre dos culturas diversas, una pretendiendo la destrucción de la otra, es recordado anualmente, dejando entrever, de forma significativa, la visión del indígena sobre lo acaecido. Esta representación, por sí misma, se constituye en testigo vivo del fracaso de los objetivos de los conquistadores (Soihet, 1992:49).

Son muy conocidas y ya bastante estudiadas la “Danza de las Plumas” y la “Gran Conquista” en México, la “Danza de la Conquista” en Guatemala y la “Tragedia de la muerte de Atahualpa” en Perú y Bolivia.

Sin embargo, nosotros preferimos trabajar la celebración de ese encuentro (o desencuentro) a través de la fiesta con la magnífica descripción etnográfica que nos presenta el Profesor Burga, de la Universidad de San Marcos, Lima, Perú, sobre la fiesta *Masha* y su desarrollo en la Comparsa Inca - Capitán en Mangas, un viejo pueblito enclavado en la sierra central del Perú. Esa descripción nos interesó sobre todo por ser Mangas un lugar olvidado entre las montañas, lo que sin duda permite analizar esas celebraciones rituales en una comunidad esencialmente indígena, que vive lejos de la contaminación de los valores “civilizados” y que, por lo tanto, mantiene de una forma más original las tradiciones ancestrales.

1- Mangas: del *Taqui* Sagrado al *Masha* profano

Mangas, un viejo pueblo *Chinchansuyu*, por su magia y encanto, es lo que se puede considerar una población original en la región de Cajatambo. Situado a 3.450 mts. de altura, posee un clima frío y seco en verano (de mayo a septiembre), lluvioso y también frío durante el “invierno” regional (noviembre a abril). En esta última estación se puede pasar de una claridad límpida a una casi oscuridad, por las nubes que repentinamente aparecen barriendo el viejo pueblo.

Mangas también es original porque su población masculina es bilingüe (español y *quechua*). Las mujeres, en su mayoría, hablan el *quechua* y usan trajes tradicionales de colores muy vivos. Mangas es considerada también como un “pueblo de indios” o “pueblo de brujos”; en él abundan los curanderos y aún se baila ahí el tradicional *Masha*.

Este pueblo situado en la sierra central del Perú, así como la mayoría de los demás, está dividido en dos “mitades”: el *Hana*

Barrio, donde vive la gente con mejor posición económica (tienen las mejores tierras de maíz, son bien educados, algunos tienen parientes profesionales en Lima); y el *Ura Barrio*, donde viven los pastores, la gente más pobre, generalmente monolingües *quechua*, cuya única riqueza son los rebaños de ovejas.

En este pueblo, la misma división espacial de la gente refleja la vieja y tradicional oposición entre *Guaris* (agricultores) y *Llacuaces* (pastores), como si el tiempo hubiera congelado la realidad de los tiempos incaicos (Burga, 1988:6).

Mangas tiene aún el encanto adicional de ser un pueblo de músicos. Existen dos bandas de “músicos de primera” que acompañan a los “capitanes” en las fiestas patronales y cuatro conjuntos de cuerdas que acompañan al “Inca”.

Este es probablemente el único pueblo de la sierra central donde, desde el 15 al 30 de noviembre, se baila el *Masha*, una versión “moderna” del *Taqui* Sagrado. Bailando y cantando reconstituyen a través de la fiesta, la embriaguez y el canto; la “cara” de una vieja identidad que se alimentaba de mitos y se reproducía en el ritual¹.

La transformación de un *Taqui* sagrado en la actual fiesta *Masha* fue probablemente una salida que esa etnia encontró para escapar a la furia de los doctrineros y extirpadores de idolatrías de la época colonial. Ese cambio, sin duda, debe haber transformado considerablemente su estructura, función y representaciones simbólicas; sin embargo, mantuvo intactas las huellas del pasado.

El *Masha* es un ritual festivo que se organiza a partir del desplazamiento de dos comparsas, que salen, cada una, de uno de los barrios. Toda la gente participa y cada etapa tiene un significado simbólico: los personajes, (los funcionarios), los lugares, los trajes, los emblemas y las funciones de cada uno cumple con un rol determinado (Burga, 1988:11).

¹ La danza *Masha* celebra los *Lumtsuy*, la gente que llega de fuera y se incorpora a la comunidad, creando nuevos lazos de parentesco a través del matrimonio. Esta categoría social cumple una importante función dentro del sistema mitológico del parentesco en el mundo andino. Ver R. Tom Zuidema (1980) citado en la bibliografía general.

Los elementos más destacados son los funcionarios o personas que cumplen los roles centrales y que se agrupan en las dos comparsas. Los cargos más importantes son:

BARRIOS COTOS
(HANA BARRIO)

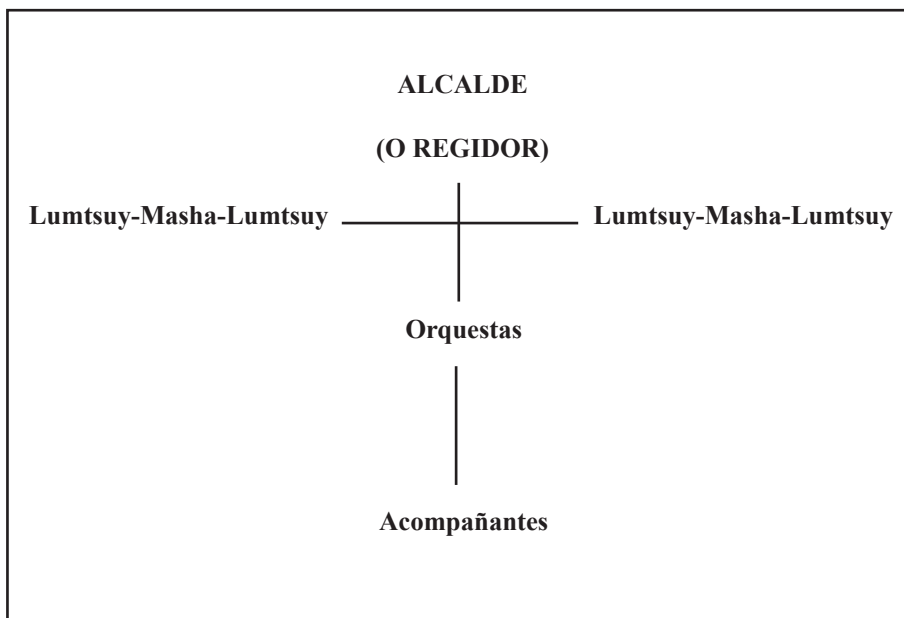
1.	Alcalde de Varas	
2.	Masha	a) Lumtsuy
		b) Lumtsuy (Mujeres)
3	Masha	a) Lumtsuy
		b) Lumtsuy
4.	Huachano o Yanash (el negrito)	

BARRIO ALLAUCAY
(URA BARRIO)

1.	Regidor (Alcalde de Varas menor)	
2.	Masha	a) Lumtsuy
		b) Lumtsuy
3	Masha	a) Lumtsuy
		b) Lumtsuy
4.	Rucu (disfrazado de viejito)	

Estos ocho cargos están rígidamente jerarquizados. El cargo más importante, y obviamente el que demanda más gastos, es el Alcalde de Varas. El regidor desempeña el segundo lugar de importancia (los que desempeñan esas dos funciones reciben al inicio del año, tierras adicionales en los papales a fin de cumplir con estos gastos).

Luego siguen en importancia cada *Masha*, con las dos *Lumtsuy* que bailan junto con él. Las *Lumtsuy*, el *Huachano* y el *Rucu* no demandan gastos especiales y, más bien, son asumidos por familiares y amigos. Las comparsas se desplazan siguiendo el esquema:



El *Huachano* (negrito) y el *Rucu* (viejito) van rotando alrededor de los tres primeros danzantes de cada comparsa. Son los bufones de la fiesta, que exageran en los bailes y se burlan de los espectadores. Las orquestas están compuestas por dos violines, un arpa y una “cajista”, que toca incesantemente un tamborcillo o *tinya* para marcar el ritmo de los que bailan.

La melodía es monótona, aguda, sin ninguna variación en el ritmo. Es interesante resaltar la presencia de la “cajista” que toca la *tinya*. Esa presencia ya era anotada por los extirpadores coloniales. Al mismo tiempo que toca, canta en un tono muy agudo, improvisando “historias” de los funcionarios a quienes acompaña (Burga, 1988:14).

El Alcalde y el Regidor usan trajes ordinarios y su único distintivo es el bastón de mando que llevan. Los *Mashas* visten también trajes comunes, pero usan adornos estrambóticos como sombreros, penachos, anteojos oscuros, adornos en las piernas. Las *Lumtsuy* usan vistosos trajes locales (ropa de fiesta), llevando hermosos pañuelos bordados que reproducen los símbolos de cada barrio. El *Huachano* viene adornado con los símbolos de la agricultura, la “tierra de abajo” y el *Rucu* trae los símbolos relativos al rebaño y las plantas de altura de las “tierras arriba”.

Toda la comprensión de la fiesta *Masha* reside en los desplazamientos. En el momento inicial, el *Rucu* baja de las alturas trayendo carne de oveja, con “*paja ichú*” sobre sus hombros, tocando una pequeña quena. A su vez, el *Huachano* viene de las tierras baja trayendo arroz y dos cántaros de vino. Ambos se encuentran en un punto central dando inicio a la fiesta, que dura 15 días, del 15 al 30 de noviembre, el período que marca el fin de la siembra de papa y el inicio de la siembra de maíz. Es un período de incertidumbre sobre el futuro de las cosechas, es el *Pocoy Mita* regional.²

Este ritual mítico del encuentro entre los “de arriba” y los “de abajo” es clave para la comprensión de las categorías de parentesco y las relaciones de reciprocidad. En los tiempos pre-hispánicos el *Pocoy Mita* cumplía una importante función calendaria.

Durante los quince días que dura la fiesta, cada barrio rehace una parte del techo de la iglesia, que es dividido en ocho secciones de cada lado. En ocho años, la totalidad del techo estará recons-

² *Pocoy Mita* – Fiesta ritual calendaria realizada desde antes de los tiempos incaicos.

tituido y se inicia un nuevo ciclo. En los primeros tiempos el techo era recubierto con la “*paja ichú*”, pero con la llegada de los tiempos modernos, los más jóvenes sustituyeron por hojas de zinc (Burga, 1988:15-16).

Esa representación está íntimamente relacionada con la rotación de los campos de cultivo de papas; es importante resaltar que el cargo de alcalde de varas es un puesto que el funcionario desempeñará durante todo el próximo año, no sólo bailando durante la fiesta, sino también organizando la rotación y los trabajos colectivos en los cultivos temporales. Este probablemente es el substrato estructural más antiguo de ese ritual. Los sacerdotes de los pueblos pre-hispánicos tenían la función de adorar, recordar a sus deidades y también organizar la vida y los ciclos de producción agrícola para la población; tenían conocimientos técnicos que iban más allá del ritual mítico llegando a controlar toda la vida en las poblaciones (Zuidema, 1985).

Para un observador laico, el desarrollo diacrónico de la fiesta llega a ser monótono, reiterativo y aburrido. Solamente la comprensión del simbolismo, de los mensajes de los cánticos y principalmente de los gestos en los diferentes desplazamientos durante los 15 días en que se realiza la fiesta, permite una comprensión de ese ritual secularizado.

El 15 de noviembre, a medianoche, se hacen ofrendas a los *Huacas*, los descendientes de los *Guaris*, mirando hacia las tierras bajas, y los *Llacuaces*, mirando hacia las alturas. Es el período de “permiso” a los *Huacas* para empezar la fiesta ritual. Al día siguiente el *Rucu* y el *Huachano* llegan de sus mitades trayendo los productos típicos de sus tierras.

Durante los otros días hay muchas invitaciones de una mitad a otra para comer juntos, creando una especie de “alianza” entre las partes. Un *Masha* de cada mitad escapa y es convencido por su *Lumtsuy* a regresar para que los Mangas continúen existiendo.

Esa parte tiene que ver con las alianzas entre lo masculino y lo femenino, ya que “*masha*” significa “yerno” y “*lumtsuy*”, “nue-ra”, una ritualización de las alianzas matrimoniales que regían el parentesco entre las dos mitades.

En la fiesta *masha* no hay un verdadero enfrentamiento ritual como en el “*Tinku*” realizado en varios otros pueblos de Perú y Bolivia. En Mangas, la gente reconstruye un “*runa toro*”, una especie de toro hecho de un manguay, una madera que viene de las tierras de abajo, cubierto por las pieles del ganado, que vienen de las tierras de arriba. Después, salen a bailar con el “toro” y al final de la fiesta todos tiran al suelo sus distintivos, el regidor tira su bastón de mando, empiezan a bailar y se inicia un despliegue de banderas peruanas en una clara alusión a que ahora están unidos: todos son peruanos.

Si nos preguntamos por el significado simbólico de esa fiesta, la respuesta es obvia: **la celebración y transmisión del origen de ese pueblo**. Sin embargo, aún más importante es su significación a nivel sociológico: la versión moderna de viejos rituales, organizada sobre tradicionales principios andinos, toda la historia oral, transmitida año tras año por las “*cajistas*” que cuentan las historias del origen de su pueblo. Y, principalmente, el ejercicio de la dualidad y la reciprocidad entre las dos mitades: la clave más importante para comprender la vida en los Andes, para que los funcionarios “cumplan” con sus cargos y para la realización de la fiesta misma, toda la comunidad tiene que ser solidaria con los gastos y con la organización del evento.

Los cantos de la “*cajista*” que hacen alusiones al “*gran dios sol*”, a “nosotros que bajamos de la montaña” y celebra a los vivos y a los muertos, “cómo seríamos felices si ellos estuvieran vivos...”, más bien son evocaciones históricas, se dicen en *quechua*, como aquellas canciones entonadas por los sacerdotes o sacerdotisas a quienes Bernardo de Noboa perseguía en 1662, prohibiendo cantar y bailar a los dioses étnicos (Burga, 1988:18-19).

2- La comparsa Inca-Capitán: la moderna tragedia de Atahualpa

Existe una interesante geografía de la representación de los acontecimientos de Cajamarca en el folklore popular de la sierra central peruana. Esas representaciones tienen una gran vitalidad, principalmente en los departamentos de Ancash, Lima, Junín, Pasco y Huanuco.

Durante las fiestas patronales, o sea, en el momento ritual más importante de las celebraciones de cientos de pueblos en esas regiones, la llamada *Comparsa Inca-Capitán* se realiza representando lo que la memoria popular guarda de los acontecimientos de Cajamarca.

Al contrario de las representaciones con textos “teatrales”, realizadas en las regiones de Oruro, Toco y Chayanta en Bolivia, en la comparsa peruana, los cánticos, el baile y los desplazamientos cumplen una función más importante: son más bien representaciones colectivas, especie de mascaradas populares, sobre las cuales se montan funciones representativas o roles sociales desempeñados por “funcionarios” responsables por los gastos en esas festividades.

En esas fiestas los cargos más importantes son los de Inca y Capitán. Ese nombre debía reflejar la jerarquía original, pero hoy el cargo más costoso y prestigioso es el de Capitán. El cargo de Inca es menos costoso y generalmente lo asumen los campesinos más pobres. (¿No sería esa “inversión” una “capa” más para escamotear su real intención frente a la política de extirpación del siglo XVII? ¡Tal vez sí!). En realidad, el complejo ritual que acompaña al Inca es muy suntuoso, un disfraz rico: acompañamiento de las “*pallas*” y de un conjunto de cuerdas que interpreta una música esencialmente indígena. Desde el punto de vista escenográfico, es el Inca quien desempeña el rol más importante, cumpliendo un complicado ritual en los desplazamientos que contrasta con la simplicidad de la actuación del capitán y sus vasallos. A pesar de

haber variaciones en los diferentes pueblitos de la sierra central, en Mangas las dos comparsas son organizadas básicamente de la siguiente manera:

COMPARSA INCA

INCA	Uno/Dos, según la región.
RUMIÑAHUI	Uno.
PALLAS DEL INCA	Dos o cuatro.
PALLAS DEL RUMIÑAHUI	Dos o cuatro

COMPARSA CAPITAN

CAPITÁN	Uno o dos.
ACOMPAÑANTES	Dos o cuatro.
ABANDERADO	Uno.

La organización de la fiesta, como en el “*Masha*”, también refleja el ordenamiento arriba/abajo. El Inca y el Capitán salen de cada una de las dos mitades (el barrio de arriba y el barrio de abajo), así como los *estandarteros* (que portan los estandartes de los santos patronos) y los cuatro mayordomos que cuidan las cuatro capillas montadas en la plaza. Existen también cuatro *mayorales*, encargadas del “*montiapay*”, o sea, de hacer los adornos con

ramas a las andas de los santos. De esa configuración se puede perfectamente deducir la presencia de la dualidad como residuo de la milenaria cuatripartición andina.

En las diferentes poblaciones de los departamentos peruanos citados anteriormente, la fiesta tiene una morfología singular, aunque se perciben muchos rasgos comunes que atestiguan una organización primaria rígida y altamente estructurada bajo un modelo único que reproduce exactamente los parámetros clásicos de la cosmovisión incaica: el mundo dividido en cuatro partes.

Las celebraciones se desarrollan en **cuatro** días de fiesta cristiana, donde se hacen procesiones, desfiles de estandartes, misas, y **cuatro** días de fiesta andina, donde se representan los acontecimientos de Cajamarca. Es importante resaltar que la fiesta andina sólo comienza después que la puerta de la iglesia es cerrada, al **cuarto** día de la celebración cristiana, que es el día siguiente al del Santo Patrono. **En la mayoría de las poblaciones, la poca importancia dada a esa fase inicial muestra el avanzado deterioro de las prácticas cristianas;** el día posterior al del Santo Patrono es más bien un día de descanso para la *entrada* de la comparsa, que ocurre al día siguiente.

Durante la noche que antecede al quinto día, el Inca y el Capitán, con sus respectivas bandas, hacen visitas de casa en casa, para bailar, beber aguardiente, hacer “cariños” a los parientes y amigos y así formar alianzas para el “combate” del día siguiente. Los desplazamientos comienzan desde las 2 a.m.; el ruido de las bandas, el repique de las campanas y los petardos de luces no permiten dormir durante esa noche.

Se puede decir que “por la acción de mecanismos inconscientes de la memoria colectiva, estas pequeñas comunidades campesinas, que aparentemente sólo buscan la diversión y la embriaguez, repiten la tensa vigilia de los españoles en la víspera de la captura de Atahualpa en Cajamarca”, con una fidelidad sorprendente (Burga, 1988:47).

Durante esa noche, en las visitas, siempre que se encuentran el Inca y el Capitán, siguiendo el mensaje de las estrofas cantadas por las *pallas*, bailan frente a frente moviendo pendularmente sus armas (el Capitán su espada y el Inca su hacha). En esos encuentros preparatorios siempre se sigue el mismo ritual: primero baila el Inca, luego el *Rumiñahui*, después los acompañantes y finalmente el “Gran Pizarro”, como llaman los *pallas* en sus canciones en *quechua* al Capitán.

Las comparsas descansan brevemente por la mañana, se evita la embriaguez para que estén bien preparados para la batalla ritual. Desde el medio día el Inca y el Capitán reinician sus desplazamientos recorriendo todo el pueblo incesantemente. Los hombres a caballo, los vasallos del Capitán, ya desde la mañana se pasean por el pueblo haciendo gran alharaca.

Esos jinetes poco antes de las 4 p.m. se reúnen con el Capitán y exactamente a las 4 horas inician la arremetida para llegar a la plaza de armas. Tienen que recorrer unos 500 metros y durante ese trayecto encuentran una “gran resistencia” del grupo de parientes y amigos del Inca. Durante ese recorrido, “los españoles” tratan de avanzar bajo una lluvia de caramelos y de frutos que son lanzados con violencia, preferiblemente en dirección de sus rostros. En esa hora se producen los incidentes, insultos, gritos y hasta intentos de atropellar a los “indios”.

Sin embargo, la tradición es respetada y los españoles llegan finalmente a la plaza de armas. La detonación de una cadena de petardos anuncia la llegada del Inca, con sus *pallas* y el *Rumiñahui*. Ese es el momento culminante del evento “bélico”. El Inca, según la tradición, debe dar dos vueltas a la plaza y luego tiene que tratar de escapar de sus perseguidores. Si lo logra, lo cual raramente sucede, el Capitán es “castigado” y tiene que pagar un tributo en cerveza o recibe una afrenta trivial. El desenlace varía según el pueblo en que se realiza, pero según la tradición tanto el Inca como el Capitán son capturados, en una confusión e intercambio

de golpes entre los dos grupos, que con sus respectivos prisioneros, bajo las exigencias de una “experta” que comanda toda la acción empiezan a cantar y a bailar en una confraternización entre indios y españoles.

En Mangas ese final es diferente: luego de la guerra, el Capitán y sus vasallos se retiran de la plaza como perseguidos por la gente, mientras el Inca, cargando su hachita de plata y arrastrando una delgada cadena, sigue bailando y dando vueltas a la plaza, hasta que una persona del otro grupo lo “captura” y exige a las *pallas* el pago de un rescate simbólico. Luego, ambos grupos se separan como en un acto de disyunción; el Inca va a bailar en a casa de su *estandarera* y el Capitán hace una invitación a su gente para una fiesta en su barrio.

La “inversión” de los roles que transformaron el cargo de Capitán en el más prestigioso (justo aquel que originariamente fue el agresor y le “**cortó la cabeza**” al último rey Inca) nos muestra que el ritual sufrió transformaciones. Sin embargo, a pesar de haber desenlaces diferentes en las diversas poblaciones, la estructura básica continúa siempre la misma: los preparativos, la guerra, la captura del Inca y sobre todo, lo que nos pareció más importante: ¡en ninguna de las poblaciones el Inca muere!

Si la fiesta *Masha* es un ejemplo de secularización de los *Taquis Sagrados* prehispánicos, la comparsa Inca-Capitán es un ejemplo extremo de transformación, donde la oposición mítica *Guaris* Vs. *Llacuaces* es reemplazada por la nueva relación conflictiva entre “indios” y “españoles” que surgió después de la conquista. Los *curacas* indígenas, en su búsqueda de supervivencia, secularizan sus rituales: “quitan el mito y ponen la historia sin modificar las estructuras subyacentes que los hacía funcionar” (Burga, 1988:52).

La nobleza indígena probablemente “devolvía” durante los rituales el producto del trabajo que los indígenas ofrecían gratuitamente a las tierras del sol y de las *huacas*. Esa “devolución” fortalecía las alianzas y consolidaba los grupos de poder.

Ahora, la situación no es muy diferente ya que solamente el ejercicio de la reciprocidad es capaz de mantener gastos tan elevados, pero no logran, hoy por hoy, unificar a todo el grupo social, visto que los que ejercen los cargos de Capitán son generalmente los más ricos (el ritual ahora nos muestra claramente quiénes son ricos o pobres).

En el siglo XVII eran las élites indígenas que asumían los roles de Inca y *Rumiñahui*; los indios “aculturados” eran los que se disfrazaban de españoles, en un mecanismo ritual donde se elogiaba el Inca y ridiculizaba al español. Ya nadie se proclamaba *Guari* o *Llacuaz*, todos eran simplemente “indios” y definían su identidad andina enfrentándose ritualmente a la represión de los conquistadores. Ese ritual se convertirá en el siglo XVII en el vehículo que conducirá el nacimiento de lo que Burga llama **la utopía andina**, a través de la exaltación de lo inca, de su idealización en un intento de mantener una identidad indígena unificada.

Podemos afirmar que el modelo de la fiesta andina está siempre compuesto de las mismas estructuras fundamentales. En todas ellas existen los enfrentamientos rituales que originan los ciclos de reciprocidad, estableciendo compromisos futuros. La transición que se produjo del *Masha* ancestral, el antiguo *Taqui Sagrado*, a la comparsa Inca-Capitán, es la clara demostración de la función moderna de un viejo ritual, que cumple la función de mantener viva la identidad indígena andina a través de sus cosmovisión mítica: el *Apu Inca* nunca muere durante las celebraciones:

“Dicen que un día llegará y en ese día su cabeza y su sangre despertándose se reunirá con los huesos de su carne. Ese día la tierra amanecerá, las serpientes volarán en la oscuridad, el agua de la laguna de las *pariwanas* se secará. Y en ese momento, la ciudad nueva que nuestro *Inkarri* no terminó de construir, recién se convertirá en una muy grande ciudad”.³

³ Parte del mito de Inkari. Versión de María de García, recogida por Alejandro Ortiz Rescaniere en 1972, en la ciudad de Ayacucho. El texto quechua apareció en De Adaneva a Inkari: Una Visión Indígena

3- A Título de Conclusión

El advenimiento de la modernidad que empezó con las grandes navegaciones y el consecuente descubrimiento del nuevo mundo, pasó a la historia como la época del colonialismo cristiano. Gran parte de la historiografía tradicional asumió, equivocadamente, en relación a la América Hispánica, que los cultos autóctonos habían sido diezmados por la acción devastadora de la prédica de los doctrineros. Algunos llaman a ese proceso de “evangelización compulsiva hecha a partir de la espada y de la cruz” (Maldonado, 1989:39).

En los años 70, los nuevos estudios sobre la religiosidad popular se refieren a los cultos afro-americanos y a las fiestas rituales indígenas andinas como procesos de “sincretismo religioso”. En la terminología de la fenomenología religiosa, este vasto mundo de síntesis e interrelaciones al que apenas nos estamos asomando, hoy por hoy es más bien llamado el mundo de las religiones o realidades culturales “sincréticas”.

Es importante hacer un paréntesis para resaltar que no se debe confundir “sincretismo” con “sincretización”. El sincretismo se da cuando se alcanza un perfecto grado de síntesis o simbiosis entre dos religiones. Surge algo nuevo, una síntesis como resultado de una interacción dialéctica de los sistemas religiosos en contacto. La sincretización, en cambio, se da cuando en vez de mezcla o hibridación, se llega solamente a un proceso de yuxtaposición de los sistemas religiosos o culturales, de modo que cada uno de ellos sigue siendo perfectamente identificable (Maldonado, 1989:42).

Una de nuestras inquietudes al iniciar este trabajo era justamente descubrir qué tipo de proceso ocurrió en las sociedades indígenas andinas (¿sincretismo o sincretización?) y por qué motivo se dio tal proceso. Como extranjera venida de una cultura tan diversa (Brasil), esperaba encontrar en los Andes una reproducción de la cultura española y de hecho lo que se ve es una cultura fuertemen-

te marcada por lo indígena. En pleno siglo XX siguen vivos y vigentes los mitos ancestrales como parte del discurso de la tradición oral que se transmite de padre a hijo a través de generaciones. Los trescientos años de cruel dominación político-religiosa tuvieron como respuesta una fuertísima resistencia cultural generada principalmente a partir de las creencias mágico-religiosas.

Si tomamos la resistencia bajo ese punto de vista, tenemos que el movimiento del *Taki Onkoy*, la danza sagrada, nace exactamente en un período de crisis al aparecer epidemias y epizootías que coincidieron en esos años. El recrudecimiento de plagas antiguas y la aparición de otras nuevas, lleva a la gente a buscar solución en las fórmulas ancestrales para conjurarlas (Millones, 1973:14).

Agobiados por la mita minera de Huancavelica y por el sistema de obrajes (Stern, 1982) la población, ya disminuida por los primeros años de la conquista, se integra a la historia social del siglo XVI con una ideología cuya “estructura mágica” expresa las corrientes de pensamiento en conflicto. La tradición oral se vuelve así el elemento clave para mantener siempre vigentes las demandas que están fuertemente marcadas por lo que prefiero llamar el *consciente colectivo* del pueblo quechua: es el punto de tensión entre la ideología dominante y sus correspondientes sistemas de resistencia.

La Relación de Extirpación de Idolatrías, documento que nos dejó Albornoz, en realidad permitió asomarnos al discurso del Taki Onqoy y no fue difícil encontrar elementos nodales que de alguna manera permanecieron activos en una especie de inscripción secreta y no discursiva en el ritual del Dansak, de las fiestas de los pueblos andinos tan bien plasmado en el *Rasu Ñiti*, obra contemporánea de José María Arguedas.

El cuento de Arguedas narra la historia de una muerte y un renacimiento. El viejo *Dansak* enfermo se levanta de su cama para ejecutar su última danza en cuyo ritual ha de transferir a su dis-

cípolo la relación privilegiada con su *Wamani*.⁴ El viejo *Dansak* deberá morir y ser enterrado y el nuevo *Dansak* deberá nacer: “Él era renacido, con tendones de bestia tierna, y el fuego del *Wamani*, su corriente de siglos aleteando... y nadie volaba como ese joven *Dansak*; *Dansak nacido*” (Arguedas, 1967:154).

En el cuento que, de hecho, es una versión transformada del *Taki Onqoy*, la divinidad se perpetúa a sí misma en sus gentes, y éstas a su vez encuentran su continuidad a través del ritual. Son los ritmos biológicos de una etnia que quiere continuarse: mito y ritual se entrelazan para asegurar las relaciones privilegiadas del pueblo con sus *Wamani* en un proceso continuo de resurrección⁵.

La historia, según E.P. Thompson (1987:10), “es la disciplina del contexto y del proceso: todo significado es un *significado-en-contexto*”, y cuando las estructuras cambian, las formas antiguas pueden expresar funciones nuevas y las funciones antiguas pueden encontrar su expresión a través de nuevas formas.

La fiesta y la celebración ritual analizados dentro de un contexto cultural ocupan un espacio relevante en los estudios de los etno-historiadores contemporáneos. Actualmente se descarta la visión de que haya “una acción unilateral de poder sobre los dominados pasivos e impotentes. Los subalternos no estarían a merced de fuerzas históricas externas y determinantes, más bien desempeñarían un papel activo y esencial en la creación de su propia historia y en la definición de su identidad cultural” (Soihet, 1992:46-47).

En la fiesta andina la celebración del *Tiempo de Origen* tiene una función ejemplar y por esta razón el hombre se esfuerza por reactualizarlo periódicamente. La repetición ritual del acto crea-

⁴ El narrador de Arguedas en la obra explica que “el genio de un *Danzak* depende de quién vive en él: ¿el espíritu de una montaña (*wamani*); de un precipicio cuyo silencio es transparente, de una cueva de la que salen trozos de oro y condenados en andas de fuego [...]?” (1967:147)

⁵ “Los ritos y fiestas realizados por los *Dansak*, son un ejemplo importante de resistencia en los Andes, una resistencia que mantuvo las prácticas antiguas revestidas de elementos externos del mundo español dominante. Se convirtió en algo indígena y secretamente se burla del español”. Laura Lee Crumley, Maestría en Historia Andina, 1992.

dor de los dioses hace con que el hombre se reintegre al *Tiempo Sagrado Original*, logrando reencontrar el *illud tempus* mítico según Mircea Eliade (1992).

Michel de Certeau (1980:14) señala que es necesario invertir las preocupaciones de Foucault, o sea, no precisar más la violencia del orden transformado en tecnología disciplinar, sino “exhumar las formas sutiles que asume la creatividad dispersa, táctica y la bricoleuse de los dominados con vistas a reaccionar ante la opresión que sobre ellos incide”.

La resistencia no se presenta, necesariamente, de forma violenta a través de rebeliones armadas y de otras confrontaciones. La utilización jocosa de los signos de poder, la danza, los desplazamientos de las comparsas, las canciones y las irreverencias en el teatro de la fiesta andina son claros ejemplos de las formas simbólicas que puede presentar la resistencia pacífica que sin embargo es mucho más efectiva. La fiesta se constituye en el escenario donde la dialéctica dominación/resistencia marca su presencia possibilitándonos alcanzar la esencia de significados muchas veces inaccesibles a través de otros caminos.

La desaparición de las instituciones, ideales, normas y valores que el estado incaico había logrado imponer, fragmentó el cuerpo social del *Tawantinsuyo*. Muerto el Inca, rotos los lazos intercomunales y la Pax Incaica, nada congregaba la identidad comunal. En tal estado de desolación, “los lazos que mantenían unida a la gente, regresaron al cuerpo, como en una automática retracción a su origen” (Lemlij & all, 1990).

¿Cómo es que el cuerpo puede actuar como refugio último de una respuesta de resistencia? En una cita que ha devenido clásica, Freud señala que “el yo es primordial y fundamentalmente un yo corporal”. El cuerpo sería, entonces, el constituyente primero de toda identidad.

Tal vez sea esta realidad somática lo que esté en la base de la lectura animista de los fenómenos materiales y sociales. Es el

cuerpo que nos sirve como depositario de los símbolos. La visión animista de la realidad no es otra cosa que la proyección de este cuerpo y sus símbolos hacia la vastedad del universo físico y social.

La integración y familiaridad del pueblo quechua con el paisaje físico, histórico y social fueron sacudidas por el cataclismo desestructurante de la conquista española y por los remezones producto de la implantación del estado colonial. La psiquis indígena, conmocionada por un cortejo de guerra, trabajos forzados, epidemias y hambre, estableció un circuito de retroalimentación psicológica con los fragmentos de su mundo mágico que intentaba sobrevivir al naufragio de la conquista. Las fuerzas de la vida se afirmaron, reagrupándose en el último bastión: el cuerpo. Allí se alojaron los fragmentos esenciales de la cosmogonía *quechua*. Por eso podemos afirmar con seguridad que la celebración mítica a través de las danzas rituales, de la fiesta y la transmisión de valores a través de la tradición oral, fueron los caminos encontrados para el fortalecimiento, recuperación y mantenimiento del mundo andino. La afirmación de la larga duración del proyecto andino quedaba incólume.

La imposición de la fe católica no les quitó sus valores y creencias, que al contrario continuaron vivos en su memoria y vidas cotidianas: en las faldas de las mujeres están vivos los colores del arco iris, en la música y en los instrumentos musicales suena la melancólica armonía ancestral, en el arte, en la organización y estructura de sus fiestas patronales, en la organización de los campos de plantío y en el ordenamiento de la vida en sí misma, las tradiciones ancestrales están presentes.

En los valles, y en las frías noches de las peñas de las sierras andinas, alrededor del fuego, las historias míticas son contadas y recontadas, en un proceso de montaje y remontaje de la historia ancestral; los mitos que cuentan las viejas tradiciones incorporan un poco más, cada día, los hechos importantes para mantener

una identidad propia. Hablan sobre el regreso de *Inkarri*, hablan sobre el tiempo en que no pasarán más hambre y donde nada les faltara...

Mientras que el Inca no vuelva, solamente les resta esperar con esperanza. Por cada Dansak que muere debe haber un Dansak nacido, porque así es la vida en los Andes.

Bibliografía de referencia:

- ARGUEDAS, J. M. (1967). La agonía de Rasu Ñiti. En: Arguedas. Amor mundo y todos los cuentos. Lima: Francisco Moncada Editores.
- BALANDIER, G. (1982). O poder em cena. Brasília: Ed. Universidade de Brasília.
- BURGA, M. (1988). Nascimento de una utopía: muerte y resurrección de los incas. Lima: Instituto de Apoyo Agrário.
- CASTRO-KLAREN. (1990). Discurso y transformación de los dioses en los Andes: del Taki Onqoy a Rasu Ñiti. En: Millones. El Retorno de las huacas. Lima: Instituto de Estudios Peruanos & Sociedad Peruana de Psicoanálisis.
- CERTEAU, M. (1980). L'invention du quotidien. París: Unión Générale D'Editions.
- ELIADE, M. (1992). Lo Sagrado y lo Profano. Barcelona: Editorial Labor S.A.
- LEMLIJetal. (1990). ElTakiOnqoy: reflexionespsicoanalíticas. En: Elretornodelashuacas: estudiosydocumentossobreelTakiOnqoy sigloXVI. Lima: Instituto de Estudios Peruanos & Sociedad Peruana de Psicoanálisis.
- MALDONADO, L. (1989) La religiosidad popular. En: Alvarez Santal et al. Antropología e Historia. Sevilla: Anthropos, Editorial del Hombre.
- MILLONES, L. (1973). Un Movimiento Nativista de Siglo XVI: El Taki Onqoy. En: Ossio, J. Ideología Mesiánica del Mundo Andino. Lima: Editorial Ignacio Prado Pastor.
- SOIHET, R. (1992). O Drama da conquista na festa: reflexões sobre resistência indígena e circularidade cultural. En: Estudos Históricos, América No. 9. Fundação Banco do Brasil. Rio de Janeiro: Ed. da Fundação Getúlio Vargas.
- THOMPSON, E.P. (1987). A formação da classe operária inglesa. Vol I. São Paulo: Paz e Terra.
- VOVELLE, M. (1987). Ideologías e mentalidades. São Paulo: Ed. Brasiliense.

ZUIDEMA, R.T. (1985). L'organization andina du savoir rituel et technique en terms d'espace et de temps. Lima: Revista Causa, No. 06.

Nota:

El presente libro corresponde al informe final de la investigación (CI4290) “*El Des-encuentro de Dos Mundos: Género y Complementariedad en los Andes*”, registrado en la Vicerrectoría de Investigaciones de la Universidad del Valle, Cali, Colombia.

La autora

Simone Accorsi

Profesora Titular de la Escuela de Estudios Literarios de la Universidad del Valle, Cali, Colombia (directora durante el periodo 2001/2004); miembro fundadora y ex – directora del Centro de Estudios de Género, Mujer y Sociedad; directora del Grupo de Estudios Brasileños desde 1992.

Hace parte del Grupo de Investigación Literatura, Género y Discurso.

Fue docente de la post-graduación de la Universidade Santa Úrsula de Rio de Janeiro.

Magister en Historia Andina de la Universidad del Valle. Graduada en Lengua Portuguesa, Literatura Brasileña, Literatura Portuguesa, Lengua Inglesa, Literatura Inglesa y Literatura Norteamericana de la Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, Brasil.

Autora de varios artículos nacionales e internacionales, co-compiladora de los libros: *Discurso, Género y Mujer* (1994), *Sujetos Masculinos y Femeninos* (2001), *Género y Sexualidad en Colombia y Brasil* (2002), *Género y Literatura en Debate* (2004), *Buscando la Escritura: una Cuestión de Identidad* (2007) y *Meridiano Género: Cultura y Sociedad* (2011). Publicó en 2003 *Terra Brasilis*, resultado de varios años de investigación sobre la cultura brasileira y en 2011 *Mujeres haciendo cultura, 1860-1930* con la Dra. Magali Engel de la UERJ (Universidade Estadual do Rio de Janeiro).

En el momento desarrolla proyectos de investigación y publicaciones en cooperación con investigadoras de la UFF (Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro), de la UERJ (Universidade Estadual do Rio de Janeiro) y de la Universidad del Valle, Cali Colombia.



Programa Editorial

Ciudad Universitaria, Meléndez
Cali, Colombia

Teléfonos: (+57) 2 321 2227
321 2100 ext. 7687

<http://programaeditorial.univalle.edu.co>
programa.editorial@correounivalle.edu.co