

2DA. EDICIÓN

El Retorno del Inca Rey

Mercedes López Baralt

CONQUISTA
CORTALELACAVESA
ATAGVALDA INGA VMATA CVCHV



Prohibida su venta

Biblioteca Laboral N°20

Ministerio de Trabajo, Empleo y Previsión Social

Título: El retorno del Inca Rey
Mito y profecía en el mundo andino

Autor: Mercedes López - Barlt

Fuente: Este texto fue publicado originalmente por Editorial Playor, en la Biblioteca Autores de Puerto Rico, 1987.

Posteriormente, fue editado por Hisbol, en 1989

Editor: Ministerio de Trabajo, Empleo y Previsión Social

1ra. edición: abril de 2016

2da. edición: mayo de 2016

La Paz - Bolivia

El Retorno del Inca Rey
Mito y profecía en el mundo andino

Mercedes López Baralt



ÍNDICE

PRÓLOGO A LA 1ER. EDICIÓN.....	4
PRÓLOGO A LA 2DA. EDICIÓN.....	21
PRESENTACIÓN.....	22
“ORIGEN DE LOS CATACLISMOS QUE AMENAZARON CON RAJAR EL MUNDO”.....	26
EL MILENARISMO COMO LIMINALIDAD: UNA INTERPRETACIÓN DEL MITO ANDINO DE INKARRÍ.....	31
EL YANA K’UYCHI O ARCO IRIS NEGRO EN LA ELEGÍA A ATAHUALPA: UNA MIRADA A LA METÁFORA ANDINA DE LA LIMINALIDAD DESDE UNA PERSPECTIVA CULTURAL.....	69
BIBLIOGRAFÍA.....	111

PRÓLOGO a la 1era. Edición

El Inkarí es un mito fundamental en la vida de nuestros pueblos. Es un demiurgo creador y ordenador, es un héroe cultural y educador, es quien cohesiona el sentido de la naturaleza y la sociedad, pero además administra e imparte justicia en una sociedad igualitaria. En su ser se concentra el individuo y la comunidad. La comunidad se hace síntesis en este héroe supremo, es la multiplicidad de lo concreto. Así como se suele postular que la divinidad es la suma de las mejores virtudes del ser humano que idealizadas se depositan en otro ser, en este caso es la comunidad con sus afanes y maneras que a lo largo de los siglos construyen la fuerza de ruptura del estado de cosas empoderándose y tomando el control de sus destinos, para lo cual entre otras cosas necesitan un líder, un individuo de carne y hueso con todas sus virtudes y defectos que dirigirá el inicio del fin de toda una nueva época.

Aquí nos encontramos con el papel del individuo en la historia. Sergio Almaraz se quejaba después de la revolución nacional del 9 de abril de 1952, de que el país precisaba con urgencia a grandes líderes, a gigantes, pero que en su lugar sólo habían enanos incapaces de dirigir tremendo proceso revolucionario. El mito es mucho más fuerte y profundo, puede materializarse en un avatar, en un ser humano, no por eso pierde su

característica metafísica y su poder sobre el subconsciente de la humanidad. El mito se relaciona con transformaciones poderosas, es el fin del mundo y el inicio de uno nuevo; es cósmico, deben existir alineamientos y ordenamientos de toda naturaleza, todo debe coincidir y confluir para el momento del gran cambio, de la transformación del Pachakuti. El mundo debe darse la vuelta y ponerse al revés, el Inkarí es la absorción de todas las energías celestes, telúricas y comunarias que en el momento preciso brotan y estallan de adentro de la tierra, donde por siglos estuvieron acumulándose para iniciar el cataclismo; no es una persona, no es la comunidad y no es la naturaleza. Es el todo que adquiere un sentido en un momento preciso, ni antes ni después. Pero que una vez que está en marcha debe manifestarse en toda su expresión.

Dentro de la cosmovisión andina, el aspecto anímico de las personas tiene un tratamiento mucho más complejo que el que se maneja en el mundo occidental. Uno de los componentes claves está relacionado con los *malquis* o las momias que cada familia y comunidad conserva de sus antepasados. Poseedores de poderes especiales, habitan tanto este mundo como el del más allá. En la actualidad ha quedado como parte de esa tradición popular el del respeto a las calaveras o ñatitas.

Cuando los españoles invadieron el Tahuantinsuyo se

asombraron de todas las formas religiosas que encontraron y también del culto a los muertos, tal el caso de las relaciones de Pedro Pizarro (el primero en advertirlas), Pedro Cieza de León y otros. Parte de esta religiosidad afirma que componentes anímicos de lo espiritual volverán a la tierra, al aka pacha, y resucitarán a las chullpas. Dentro de esa concepción, los andinos cuidaban de recoger sus uñas y cabellos para conservarlas en determinados lugares, con la finalidad de que después de la muerte, cuando llegue el momento del retorno se proceda a la reconstitución mediante la recolección de todas las partes que pertenecieron y formaron al cuerpo material, tema harto estudiado por los científicos sociales andinos.

Cuando el Inka Atahualpa (Atavalipa) fue capturado y luego de haber entregado una fuerte suma económica en plata y oro que fue pactada por su rescate y no cumplida por los españoles, fue condenado a muerte el 25 de julio de 1533, una vez que conoció que la sentencia de muerte implicaba que iba a ser quemado, aceptó el consejo del cura Valverde de bautizarse para evitar que su cuerpo se consuma y se esparza en cenizas. De esa manera el sábado 26 de julio fue ejecutado por “vil garrote”, y posteriormente los españoles cortaron su cabeza. Diferentes versiones de los cronistas señalan que durante la noche su cadáver fue robado por los amautas para momificarlo y esconderlo en lugar seguro evitan-

do su profanación, se comenta también que en los siguientes días vieron gran cantidad de pobladores con el cuerpo en andas marchando hacia el norte.

Así, algunos autores consideran que comenzó a tomar forma el profundo mito del Inkarí. Algún día las partes del Inka se reconstituirán, se unirán el cuerpo a la cabeza, y será el tiempo del retorno a la liberación y a una nueva época de oro, se producirá un Pachakuti.

La conquista del Tahuantinsuyo no fue fácil para los españoles, la población indígena continuó con su lucha de liberación, tal el caso del Túpac Amaru I que lanzó el movimiento revolucionario del Taqui Onkoy y constituyó un estado libre en Vilcabamba; finalmente fue derrotado y aprehendido. El Inka Túpac Amaru I también era sacerdote de su religión y guardián del cuerpo de su padre, con su captura fueron tomados dos grandes tesoros, uno de piezas de oro y plata y otro de chullpas de los inkas antiguos así como los corazones de éstos y otros héroes y notables del Tahuantinsuyo; los españoles robaron el primer tesoro y quemaron el segundo, los relatos cuentan que entre estos últimos estaban los cuerpos de Túpac amaru I y del propio Manco Cápac. Llevado al Cuzco, fue ajusticiado el 24 de septiembre de 1572, luego de ser ahorcado, se le cortó la cabeza. Su cuerpo fue enterrado en la iglesia de Santo Domingo, su cabeza exhibida hasta que fue robada a los pocos

días. Con este acontecimiento el mito del Inkarí cobró fuerza en el subconsciente colectivo, para la reconstitución no sólo de la organización política sino fundamentalmente social, cultural y religiosa de la comunidad.

En 1742 estalló otro de tantos levantamientos contra la opresión europea, esta vez acaudillada por Juan Santos Atahuallpa, quien se hizo fuerte en la selva central peruana. Nunca pudo ser derrotado, sin embargo las noticias sobre él se desvanecieron hacia 1756. En todo caso, se presentó como descendiente del último Inka, además como un Mesías destinado a liberar a sus hermanos comunarios. Ante su desaparición, se produjeron varias explicaciones, pero para las hermanas y hermanos, significó la primera vez que se materializó el retorno del Inkarí.

¿Qué se puede decir del colosal impacto que significó para los indígenas originarios comunarios la lucha iniciada por José Gabriel Condorcanqui Noguera, Micaela Bastidas, Tomás Katari y sus hermanos Nicolás y Dámaso, Julián Apaza, Bartolina Sisa, Gregoria Apaza y tantos otros revolucionarios y libertarios? La gran sublevación indígena que se vivió en los territorios actuales del Perú, Bolivia, Ecuador y norte Argentino, entre 1779 y 1782 quedó arraigada para siempre en la conciencia de las naciones indígenas oprimidas, pero también en el ideario de todo ser humano que aspira a

la libertad y a la igualdad de todos los seres humanos. Por las mismas causas de crisis económica y explotación de la población americana, se produjeron también los levantamientos de los comunarios en el Paraguay y en Colombia, por lo que se puede advertir que sud América estuvo convulsionada profundamente.

Túpac Amaru II, Micaela Bastidas, Túpac Katari y Bartolina Sisa, son los hijos y las hijas más grandes que de esta Pachamama han brotado, su heroísmo y liderazgo siguen siendo la inspiración para decenas de millones de americanos en particular y de la humanidad entera en general que sienten la necesidad de luchar por la liberación de todos aquellos que se hallan sometidos a cualquier forma de servidumbre, en especial cuando el abuso y el oprobio provienen de estados colonialistas, racistas y discriminadores que buscan la explotación de la población y sus recursos naturales para su beneficio personal o empresarial.

Tomado preso el Apu Inka Túpac Amaru II, fue juzgado por la iglesia católica y los representantes de la monarquía española, sentenciado a morir y ejecutado en Cuzco. En uno de los interrogatorios y cuando le preguntaron quiénes eran los culpables del levantamiento respondió: “Solamente tú y yo somos culpables, tú por oprimir a mi pueblo, y yo por tratar de libertarlo de semejante tiranía. Ambos merecemos la muerte”. Fue

cruelmente martirizado antes de su muerte, se le arrancó la lengua y luego lo descuartizaron al ser estirado por cuatro caballos el 18 de mayo de 1781. Fue decapitado y destrozado, su cabeza, brazos y piernas colocados en lanzas en distintas poblaciones para escarmiento del pueblo humilde comunario. Pero no lograron atemorizar a nadie, por el contrario generaron un odio sagrado contra cualquier opresor del pueblo, pero además fortalecieron las ideas fuerza sobre el Inkarí. Algún día se produciría la reconstitución de todas las partes del cuerpo de héroe andino-amazónico, y entonces el Inka retornaría a impartir justicia y dar libertad al pueblo.

Con Túpac Katari sucedió lo mismo. Apresado que fue por los españoles, fue torturado y sentenciado a muerte en la localidad de Peñas, sus miembros fueron atados a cuatro caballos y fue descuartizado, decapitado y sus miembros colocados en distintas localidades. En igual forma que con Amaru, el pueblo humilde vio en este gran héroe el ejemplo a seguir, a la espera de su retorno. Antes de morir dijo: “A mí sólo me matarán, pero volveré y seré millones”. El pueblo durante tiempo ha estado a la espera del retorno de su héroe, del Inkarí.

En el imaginario colectivo de lo indígena originario comunario campesino y también en el de los mestizos o cholos, que son la aplastante mayoría nacional, existe la creencia en el retorno del Inkarí, es parte del milenaris-

mo o quiliarismo, propio de los pueblos explotados que buscan su ansiada liberación. Se conoce que se vio en el Tata Belzu elementos que preanunciaban el retorno. Pero con gran emoción aimaras y quechuas se unieron a la lucha iniciada por Pablo Zárate Willka, el Temible, en 1899 dentro del conflicto de la Guerra Federal, Inkari había retornado. Otra vez se habló de su vuelta cuando en la zona rural andina y de los valles, entre 1943 y 1946 se aseveraba que el Inka de ojos azules había retornado, por eso es que gran consternación causó el colgamiento de Gualberto Villarroel, el 21 de julio de 1946, a manos de la rosca minero-feudal.

Guillermo Francovich en “Los Mitos Profundos de Bolivia”, señala que el Retorno al Trawantinsuyu es fundamental en la conciencia mitológica del que hoy denominamos indígena originario campesino. En este sentido es necesario superar al mito del Espectro Español, repudiar tanto la Colonia como la República; así, la conquista sólo habría abierto un paréntesis en nuestra historia, mismo que ahora debe cerrarse. A pesar de todo cuanto se diga sobre la Bolivia actual, el intento de transformación de nuestra patria a partir del 2000 – 2006 es la experiencia más importante de romper con ese pasado colonial. Está presente y transversal en toda esta construcción la figura del Presidente Evo Morales. De tal manera que es posible advertir que Francovich, sin haber conocido el mito del Incari, lo describió en su plenitud.

En los últimos años, recorriendo los diferentes lugares de la geografía patria, es posible advertir que el pueblo comunario comienza a reconocer en el Presidente Evo Morales al Inkari. Según comentan los hermanos y las hermanas, se está reconstituyendo el Kollasuyo, el Presidente se ha convertido en el líder indiscutible que genera la unidad de todo el pueblo, pero que además está luchando por la soberanía y la dignidad nacional como jamás antes nadie lo había hecho.

Quienes conocimos Bolivia hace más de 50 años podemos dar fe de todo lo anterior. Conocimos lo que fue el Estado nacido en 1952, con todas sus contradicciones como los gobiernos nacional-populares y los gobiernos civiles y militares entregados a los intereses del imperialismo norteamericano. Vivimos en un mundo bipolar, fuimos parte de la guerra fría producida después del holocausto que fue la Segunda Guerra Mundial (1939 - 1945), al medio de una lucha titánica entre el bloque socialista de la Unión Soviética y el bloque capitalista de Norteamérica, bajo el fundado temor de que en cualquier momento se produzca un enfrentamiento con armamento nuclear que destruya el planeta entero. Con la esperanza de que realizada la revolución socialista para construir una sociedad superior, la Unión Soviética a pesar de todo nos iba a apoyar y garantizar nuestra consolidación frente a Norteamérica; así sucedió con Viet Nam, Cuba, Nicaragua, etc. Pero nuestro mundo

se cayó y se hizo pedazos, a mediados de la década de 1980. La Unión Soviética y sus aliados se hundieron, el neoliberalismo se entronizó. De un momento a otro no quedaba nada del pasado y había que clavarse al suelo para tratar de no ceder ni un centímetro más al imperialismo y los empresarios. En su momento nos quejamos a nuestros abuelos y padres sobre el por qué no construyeron la sociedad superior en abril de 1952 o en 1971 con la Asamblea Popular. La respuesta genérica era de que hicieron lo que pudieron y que hasta ahí habían avanzado con la Revolución de 1952, por lo que la profundización y ampliación de la revolución, el siguiente escalón nos correspondía como generación; profundización y ampliación que debe entenderse en todo sentido y posibilidad, tanto para lo indígena originario campesino, el proletariado y también la pequeña burguesía intelectual, todos quienes tenían algo que demandar a la realidad para cambiarla aunando esfuerzos en la mecánica de alianza de clases que correspondiera a criterio de la ideología elegida.

Sin embargo y a pesar de nuestros desvelos, se produjo la crisis, la ruptura epistemológica, el quiebre del mundo en que vivíamos. De pronto no teníamos en las manos ni siquiera los retazos tan criticados y despreciados de la herencia de la revolución nacional del 52. El neoliberalismo y la globalización de la economía nos había perforado en todas las dimensiones posibles. ¿Qué

mundo íbamos a dejar a nuestros hijos?, ¿habíamos dilapidado y mal administrado la herencia del capitalismo de estado? Era cuestión de vida o muerte. Éramos responsables como generación de la pérdida de la soberanía, de la dignidad, de los recursos naturales, de las empresas del estado, de los derechos sociales y laborales, del derecho a la salud y la educación, lo habíamos perdido todo, absolutamente todo. ¿Cómo poder ver a los ojos a nuestros hijos después de haber quedado en la miseria absoluta? La patria estaba perdida.

Muchos se pasaron rápidamente rendidos al campo enemigo y se sumaron a los ejércitos diabólicos del imperialismo y sus aliados, se entregaron a cambio de mendrugos y migajas. Rápido asumieron la lógica del esclavo, siendo preferible para ellos hacer de traidores Felipillos y soplones a cambio de algunos privilegios. El resto mordió su ira y se alimentó del odio al ladrón. ¿Qué teníamos para enfrentarnos a tan poderosos enemigos globales? Sólo nuestra fe inquebrantable en que teníamos que recuperar la patria a cualquier costo, incluso de nuestras vidas. Lamiéndonos las heridas, consolándonos en las mazmorras o en los cerros, hablando a los hermanos y hermanas en las comunidades o a los compañeros y compañeras en los sindicatos, esta generación recomenzó la lucha; había que recuperar la patria.

Y así se hizo, el resultado de esa lucha es el Proceso de

Cambio que hoy vivimos y disfrutamos. Ése es el legado, la herencia que dejaremos a los jóvenes y niños, con la única esperanza de que no la pierdan, porque es tan difícil recuperar la patria, se te va la vida en ello sin que puedas hacer luego nada de lo que soñaste cuando niño.

Los hombres y mujeres de estas tierras, de los Andes al Amazonas se unieron para aplastar al imperialismo y al neoliberalismo, para derrotarlo en mil batallas. Pero el enemigo es un monstruo diabólico que se niega a morir, se alimenta de nuestras debilidades y del apoyo externo del imperialismo. Nuevamente tiene aliados, traidores que sin entender el peligro al que nos exponen se unen a ellos, son los nuevos Judas y Felipillos, ahora se acurrucan al calor de organizaciones como Sol.bo, Movimiento Tercer Sistema y otros. Han reencarnado, han vuelto a la vida. Fueron maldecidos antes como los que entregaron a traición al Túpac Katari o Túpac Amaru, son los Incalipe o Francisco Santa Cruz, los que los entregaron a los españoles a cambio de miserable dinero.

Tanto ha costado recuperar la tierra, el agua, el petróleo y el gas, las empresas y los derechos, la sonrisa y la alegría, la esperanza y la vida. Tanto dolor y tantas lágrimas quedaron en el pasado. Hoy nos reflejamos en los juegos de los niños, en la salud de los jóvenes, en la tranquilidad de las madres, hoy es tan diferente que parece que siempre hubiera sido así, y no es así. Antes,

hace más de 10 años el neoliberalismo había destruido y vendido nuestro país y esclavizado a los hombres y mujeres. No hay sistema más macabro y siniestro que el neoliberalismo y la dominación de los intereses extranjeros y norteamericanos sobre nuestra patria. Hay que caminar con tanto cuidado para no volver a caer.

Los estudiosos del tema indican que la palabra Inkari proviene de la unión de Inka y rey, como un símbolo de una unidad mayor que sería relativa a ese carácter de autoridad real. A pesar de aquello, el carácter holístico del profundo mito del Inkari, de lejos y con mucho está más allá de cualquier característica estatal. Inkari es un todo complejo en sus partes y elementos que se manifiesta mediante toda expresión individual y social fenoménica de los comunarios, ligada al mito del eterno retorno investigado por Mircea Eliade, en última instancia es mucho más hondo que un mito en el imaginario colectivo del mundo andino-amazónico. Con seguridad que es posible encontrarlo en todas las culturas, debiendo ser parte del subconsciente colectivo en los términos de C.G. Jung. La diferencia del Inkari es que está presente en todo momento en el ánimo de los comunarios, se presenta en todas las maneras de existencia del ser, hay autores que lo perciben incluso en el no ser, en el yana k'uychi o arco iris negro; de ahí su complejidad totalizante.

Por ello es que cuando las hermanas y los hermanos

instintivamente comienzan a identificar en el Presidente Evo al Inkari, no están realizando una acción equívoca o unívoca sino análoga, pero con implicaciones que van mucho más allá de lo simple humano o de su representación política como autoridad estatal. Tiene que ver con un nuevo orden económico, social, jurídico y político; se observa en las grandes modificaciones del paisaje urbano y rural a partir del trabajo desplegado por el Presidente que se constata en forma cotidiana en obras y construcciones, en beneficios y nuevos derechos para la población. Hay un reordenamiento que proviene del interactuar entre el Presidente y la población, de la interrelación dialéctica entre individuo y sociedad, entre el Presidente y los movimientos sociales y el pueblo todo.

El escenario de ese protagonismo doble viene dado por las grandes sublevaciones iniciadas en diciembre de 1996 con la Masacre de Navidad y luego con los espectaculares triunfos populares en abril del 2000 con la Guerra del Agua y en octubre de 2003 con la caída de la presidencia del neoliberalismo, del Gringo Sánchez de Lozada. Gony Sánchez de Lozada que con todo su gobierno proimperialista representaba y expresaba la dominación semicolonial Norteamericana, o sea la dominación extranjera con el saqueo de nuestros recursos naturales y la súper explotación de los trabajadores bolivianos del campo y la ciudad. Los elementos son tan similares entre Gony y Pizarro, Victor Hugo

Cárdenas y Felipillo, etc.; no es necesario hacer volar la imaginación para evidenciar por comparación estos episodios. No es que Evo vaya a iniciar una dinastía, afirmar eso es una estupidez de mala fe. Se trata de algo mucho más importante y profundo, que simplemente lo estamos manifestando así como se lo recoge de las conversaciones cotidianas con las hermanas y hermanos de nuestra patria.

Hoy se está hablando del Presidente Evo, como de un líder histórico. En él confluyen quinientos años de resistencia al colonialismo y discriminación europea, pero también se configura y cobra forma la lucha heroica del siglo XX de los obreros, campesinos y clases medias contra el imperialismo norteamericano. Evo Morales es una construcción histórica, producto de los afanes y desvelos de millones de bolivianos que se han unido para liberar a nuestra patria y en esa necesidad es que han creado a un líder capaz de dirigirlos, en cuya figura se encuentran las aspiraciones y anhelos de los pobres y humildes de Bolivia.

Con justicia es posible afirmar que el Inkarí ha retornado.

CONQUISTA
CORTALELACAVESAA
ATAGVALDAINGA-VIMATACVCHV



BVENGOBIERNO
ATOPRA AMAROLECOR
TAN LA CAVE SE EL CVZCO



PRÓLOGO a la 2da. Edición

El Ministerio de Trabajo, Empleo y Previsión Social pone a consideración de los trabajadores, obreros y campesinos, y la ciudadanía en general la 2da. edición de El Retorno del Inca Rey, Mito y profecía en el mundo andino de Mercedes López Baralt.

La primera edición fue distribuida entre los trabajadores y agotada. Este material es usado en la Escuela de Formación Política Sindical de esta cartera de Estado y distribuido entre los obreros y campesinos de las organizaciones sociales del país.

“El Inca recupera el movimiento, pues su cuerpo está otra vez completo, y sus brazos extendidos son el puente que tiende sobre la brecha que los separa de su pueblo. Cielo y tierra se han reconciliado: la vida triunfa sobre la muerte una vez más en la esperanza colectiva de un pueblo que aún vive la liminalidad”.

Así concluye el texto de Mercedes López Baralt. El mito hecho realidad.

Ministerio de Trabajo, Empleo y Previsión Social

Mayo de 2016

PRESENTACIÓN

El retomo del Inca rey: mito y profecía en el mundo andino reúne y refunde en dos ensayos considerablemente ampliados tres trabajos de la autora en torno a la articulación poético-mítica de la esperanza mesiánica nativa en el Perú.

El primero -publicado originalmente como “Millenarism as Liminality: An Interpretation of the Andean Myth of Inkarrí” (Punto de Contacto Point of Contact, New York, 6, Spring 1979: 6-82)- explora la metafórica andina de la liminalidad como forma de resistencia ideológica a la que recurren los grupos étnicos cuando se enfrentan a la desestructuración socio-cultural. Víctor Turner ha reinterpretado la dinámica del milenarismo como una forma de drama social, en la que el grupo se encuentra en una etapa liminal entre dos estructuras diferentes. Después de la derrota de la resistencia armada de Vilcabamba con la decapitación de Tupac Amaru en 1572, el hombre andino no tuvo otra salida que articular su esperanza en términos simbólicos, y ésta cuajó en el corpus oral del Inkarrí. El examen del mito del retorno del Inca como la metáfora de un rito de paso colectivo, revela una estructura que resiste el cotejo con la morfología del rito de paso descrito por Arnold Van Gennep, con sus etapas de sepa-

ración, limen e incorporación. Asimismo presenta las características del rito de regressus ad uterum dentro de la tipología establecida por Mircea Eliade.

“The Quechua Elegy to the All-Powerful Atawallpa: A Literary Rendition of the Inkarrí Myth” (apareció en la revista *Latin American Indian Literatures* de Pittsburgh, 1980), inscribe el texto de la elegía anónima en el contexto más amplio del ciclo de Inkarrí mediante un examen comparativo de motivos y estructura. A la vez, propone una transcripción del poema de acuerdo al alfabeto oficial peruano para la lengua quechua en su vertiente Cuzco-Collao, con una nueva versión al castellano.

Finalmente, “The Yana K’uychi or Black Rainbow in Atawallpa’s Elegy: A Look at the Andean Metaphor of Liminality in a Cultural Context”, (*Myths and the Imaginary in the New World*, Edmundo Magaña/Peter Masón, eds., Centro de Estudios y Documentación Latinoamericanos, Latin American Series, Amsterdam, 1986) y pendiente de publicación en *An Andean Kaleidoscope* (Billie Jean Isbell, cd.). El arco iris es una de las dos metáforas seminales del poema colonial anónimo Apu Inka Atawallpaman; la decapitación del Inca es la más importante de sus transformaciones. Ambas constituyen el núcleo de un complejo de imágenes que expresa la liminalidad o la marginalidad colectiva del

pueblo andino después de la conquista española. Un examen minucioso de estas metáforas, dentro de un contexto cultural despeja el camino para una nueva interpretación de la elegía como testimonio de mesianismo andino. El ensayo investiga las implicaciones de yana k'uychi o arcoiris negro, que abre el poema y a la vez lo contiene. La perspectiva metodológica del trabajo es necesariamente interdisciplinaria. La antropología simbólica -en un término recientemente acuñado, la semiótica cultural- provee el marco teórico, que sigue la noción de Turner de símbolo dominante, otro nombre para el paradigma radical de Eva Hunt. La etnohistoria -definida estrechamente hace unos años como el uso de fuentes documentales para el estudio de grupos étnicos no-europeos- ofrece un enfoque múltiple, ya que combina información de la tradición oral, los documentos escritos, la etnología, la arqueología, y, en este caso particular, la pintura colonial. Por su parte, las técnicas de la crítica literaria ayudan a discernir las funciones y transformaciones de la metáfora del yana k'uychi en Apu Inka Atawallpaman.

He revisado los tres ensayos, cuyas primeras versiones tradujo al español Gloria Madrazo, ampliándolos. El primero queda con su título original, mientras que el segundo se incorpora al tercero, que también mantiene su título. En cuanto al aparato erudito, hay un sistema de notas correspondiente a cada uno de los dos nuevos tra-

bajos. La bibliografía, sin embargo, es común a ambos.

Agradezco a varios amigos y colegas sus contribuciones a este trabajo, ya en ideas, sugerencias bibliográficas o material gráfico. Ellos son Anthony Aveni, Edmundo Bendezú, Ann Fairchild, Mercedes Fernández, Eduardo Gaicano, Antonio Hernández Velasco, Billie Jean Isbell, Miriam Lugo, Bruce Mannheim, Elias Mujica, Félix y Celia Palacios, Franklin Pease, Sebastián Robiou Lamarche, Donald Sola, Miriam Toledo, Gary Urton, Juan Adolfo Vázquez, María del Rosario Ventura, Gerald Weiss y Tom Zuidema.

Como latinoamericana, he escrito estas páginas en el espíritu de celebrar la resistencia cultural que proponen los textos de Inkarrí y Apu Inka Atawallpaman. Desde el Caribe los Andes no parecen tan lejanos.

Mercedes López-Baralt
San Juan de Puerto Rico, 1985

“ORIGEN DE LOS CATACLISMOS QUE AMENAZARON CON RAJAR EL MUNDO”

Primero vio vientos que se contradecían. Las montañas seguían inmóviles. Pero los vientos se contradecían. Por el movimiento de los árboles se percató de que no eran ordinarios. “El aire sopla en una sola dirección”. Estos vientos iban y venían hacia todos los horizontes. Una mitad de los bosques doblados por los vendavales se torció hacia Occidente. La otra hacia Oriente. Y, lo más absurdo, las hojas de los árboles que no castigaban los vientos de Oriente u Occidente, caían hacia arriba. La lluvia también cambió de dirección. “Llueve, de la tierra hacia el cielo”. Entonces, la multitud advirtió algo. Hasta ese instante entregado a pacíficos negocios el gentío de la plaza examinaba, regateaba, trocaba, disputaba la mercadería de una Perla dominical concurrida. El sopor del medio día se rajó. Acometida de pánico, la multitud se lanzó a correr. Entonces el suelo empezó a ondular como si alguien avanzara serpenteando bajo la tierra.

“Sólo el dios Kolliriqui es capaz de caminar cinco años bajo tierra. No puede ser él. Debe ser un terremoto”. Pero el cataclismo crecía con demasiado cálculo, como para serlo. En los cuatro rincones del mundo, la tierra temblaba, ondulaba, con la misma velocidad. En eso el cataclismo se detuvo. Y escuchó el jadeo que

salía clarísimo debajo de la tierra. No uno: seis jadeos. Observó que los ojos de la cabeza miraban hacia las esquinas donde el resto del cuerpo despedazado, comenzaba a juntarse. Y comprendió que era Inkarrí, el disperso cuerpo del dios Inkarrí que se reunía bajo las entrañas de las cordilleras que ahora volvían al cataclismo. Montañas colosales se elevaban, se abajaban, cerraban planicies, cegaban precipicios, grandes ríos, despellaban llanuras, tapiaban ríos, cataratas. “El fin de mundo será”, se aterró. “¿O el comienzo del verdadero?” Jadeando más todavía, resoplando, los brazos y las piernas, e vientre, el pecho desgajados del cuerpo de Inkarrí, se abrían paso, reptaban hacia la cabeza que en el centro parpadeaba ahora con furor, con alegría, con nuevo furor, como ordenando, como aceptando. ¡Inkarrí volvía! ¡Inkarrí cumplía su promesa!

En vano los extranjeros lo habían decapitado, destazado su cuerpo, enterrado sus restos en los extremos del universo. Bajo la tierra, el cuerpo de Inkarrí había seguido creciendo, juntándose con los siglos. ¡Y ahora, por fin, se reunía! “Cuando mis hijos sean capaces de enfrentarse a los extranjeros, entonces mi cuerpo divino se juntará y saldrá de la tierra para el combate final”, había anunciado Inkarrí. ¡Se cumplía!

Maravilla espantado, el tusino Remigio Villena contempló el prodigio tejido en uno de los ponchos de doña

Añada. Infinidad de veces, había admirado en ese poncho, la escena inmóvil del descuartizamiento de Inkarrí. ¡Ahora, por primera vez, veía! El poncho cobraba vida ante sus ojos. En el tejido, Inkarrí juntaba sus miembros, salía triunfante de la tierra ¿era llegado el momento?

Esa noche de agosto, a los 39 años de su edad, el ganadero de Tusi, Remigio Villena, comprobó que doña Añada la ciega de Yanacocha, se había confundido. En la desesperación de su ceguera, creyendo tejer el pasado había tejido el porvenir. No pudiendo avanzar bajó la luz, por el Mundo de Afuera, la ciega había viajado por el Mundo de Adentro. Y en alguna andanza, llegada a alguna encrucijada, doña Añada se había extraviado. Y sin saberlo había recordado lo que todavía no había sucedido. Esto amedrentaba a Remigio Villena. ¡La ciega de Yanacocha, no había tejido el pasado, sino el futuro! Comerciando ganado, Remigio Villena había visitado Yanacocha.

Sólo años después supo que, mientras él negociaba, la ciega había sido expulsada de la casa de un principal de Yanahuanca, sirviendo en cuya cocina había gastado la vida. En su desamparo, la ciega recordó su aldea natal y retornó. Los comuneros de Yanacocha acogieron su desgracia: la autorizaron a vivir en la casita abandonada que se distinguía desde la loma Escápata. Agradecida, ella prometió tejer la Historia del pueblo. Poco

después, las autoridades de Yanacocha comenzaron a recibir sus muestras de gratitud: desconcertantes productos -supusieron, apiadados- del desvarío de una invidente que confundía todo sin remedio. Por esos años se rebelaron contra los grandes propietarios que usurpaban sus tierras. El reclamo terminó en una masacre. Uno de los sobrevivientes recordó después haber antevisto, en sueños, la carnicería. Luego recordó mejor. ¡No había asistido a la masacre en “sueños sino en uno de los ponchos tramados por doña Añada! Nadie creyó al alucinado. Pero cuando las fiebres lo perdonaron, el sobreviviente viajó a Racré. Deslumbrado, estupefacto, comprobó que en el poncho ¡tejido cinco años antes!- la ciega había descrito la sublevación y la masacre. Tan minuciosamente que el sobreviviente reconoció hasta los mofletes del Capitán que había comandado el crimen. ¡Si alguien se hubiera percatado antes del inestimable valor- de los ponchos!

Las autoridades del pueblo ordenaron recolectar todos los tejidos de la ciega. Sólo consiguieron recuperar cuatro. Volvieron a espantarse: en dos reconocieron escenas ocurridas después de la muerte de doña Añada; los otros mostraban escenas que nadie logró descifrar. ¿Era llegado el momento?

Todo el día, sin moverse para nada, siguió observando los cataclismos que estremecían el poncho. A medida

que la luz declinaba, Remigio Villena vio debilitarse el tejido: los colores eran menos intensos. Hacia el atardecer, el cuerpo de Inkarrí regresó a la tierra, sus miembros volvieron a separarse y a dispersarse bajo las colinas, los ríos, los enormes bosques. Y la cabeza, sola de nuevo, cerró los ojos.

Manuel Scorza:
La tumba del relámpago (quinto cantar) (1981)

I

**EL MILENARISMO COMO LIMINALIDAD:
UNA INTERPRETACIÓN DEL MITO ANDINO
DE INKARRÍ**

La voz “milenarismo” (también, “mesianismo”) designa originalmente la creencia en el milenio, que para el cristiano de los primeros siglos era el período de mil años durante el cual Cristo encarnado reinaría en este mundo. Sin embargo, gracias a las investigaciones antropológicas sobre la expresión de la diversidad cultural y a los estudios comparados de las religiones, el significado del término es ahora más rico y abarca toda una serie de fenómenos que rebasan los límites de la tradición judeo-cristiana. Norman Cohn, cuyos trabajos han contribuido de manera importante a iluminar el concepto, propone que se llame milenarista a todo movimiento social inspirado por la esperanza de una salvación que cumpla con los siguientes requisitos: tiene que ser colectiva (el destino especial o la recompensa será para los creyentes como grupo), terrenal (se cumplirá en este mundo, no en el más allá), inminente (sucederá pronta y repentinamente), total (transformará radicalmente la vida en la tierra) y sobrenatural (su advenimiento será ‘resultado de la intervención divina’) (Kaufmann 1964: 24-25).

Esta búsqueda de la utopía -el “espacio perfecto” y

CÕÇEIO REAL DESTOS REINOS
CADAÇGA TAVANTIM
SVIO · CAMACHICOC · A DO · COVA



CIVDAD LA VILLARICA EN PERE

al de potecchi por la. Dhami no es cas H ca. voma el voma el papa
 es papa y el vasy es mío nante. Dhami no es cas H ca. del mundo y la s. ma Dhami
 li ad de am de sa y nastea. Se guarda de por los que
 vasy de las yris y por el on. pua. de y nca. a gosa. de
 un el papa de. voma. y nto s. de y son Dhami pua.



el “tiempo perfecto”, al decir de Martin Buber, fue el tema de un congreso celebrado en la Universidad de Chicago en 1960, en el que se propusieron cuatro posibles explicaciones para el fenómeno de milenarismo. La más popular de ellas -apoyada, entre otros, por estudiosos marxistas- es la teoría de la privación, que entiende que los movimientos milenaristas son sintomáticos de la opresión socioeconómica y de la desarticulación socio-cultural, La segunda explicación es de naturaleza psicológica y alega que el milenarismo es una proyección de la tendencia humana a sufrir de ansiedad, independientemente de sus causas objetivas. Una tercera hipótesis explica la difusión del fenómeno en términos de la poderosa atracción estética que ejercen sus imágenes simbólicas; y la cuarta plantea que, en el contexto de una sociedad orientada hacia la representación de determinados papeles sociales, el milenarismo es una expresión de las tensiones que existen entre aquellos que ocupan puestos especializados de liderazgo religioso e intelectual y sus futuros rivales (Thrupp 1970:26-27).

El principal exponente de la hipótesis psicológica, Cohn, condiciona el desarrollo del milenarismo a la existencia de una visión de mundo religiosa tradicional que prometa una era futura de bienaventuranza para el creyente. Cualquier ansiedad o humillación insólita, que no pueda sobrellevarse recurriendo a una rutina institucionalizada, intensifica el latente anhelo humano de sal-

vase de una vez del sufrimiento, lo que proporciona la oportunidad perfecta para el surgimiento de un profeta. Este “elegido” se convierte en el portador de la nueva de la salvación colectiva, apoyándose en la promesa de eterna bienaventuranza presente ya en la tradición popular (Cohn 1970: 42):

Cohn piensa en términos de la tradición judeocristiana y por eso no abunda sobre el concepto cíclico del tiempo, noción clave para la posibilidad del milenarismo en el pensamiento primitivo. Debemos esta conceptualización a Mircea Eliade, que ha estudiado las categorías de tiempo sagrado y tiempo profano en las sociedades tradicionales.

El mito, según dice Eliade, recoge los acontecimientos del tiempo sagrado o primordial, que constituye la única realidad trascendente; de ahí su significado ritual. Sólo las primeras manifestaciones de la cosa son válidas, y sus recurrencias sucesivas son meras repeticiones sin valor intrínseco. La perfección sólo pertenece a los orígenes, pero puede lograrse periódicamente, mediante ritos que abolen el tiempo profano. La vida no puede enmendarse, tiene que “recrearse” retomando a los orígenes (Eliade 1954). No obstante, la recreación de la vida no solo concierne a los ritos. Cuando la opresión política o la tensión social se hacen intolerables, las sociedades tradicionales desplazan al futuro los orígenes sagrados y surge el milenarismo, fundiendo la idea de la destrucción de la humanidad actual con la

idea de la regeneración (Eliade 1973: 66).

Esto nos remite a la teoría de la privación, que propone que —dadas oirás condiciones, como aquellas de naturaleza ideológica que acabo de presentar— el milenarismo aparece cuando las estructuras sociales se ven amenazadas desde afuera o desde adentro. Entre los factores externos, la aculturación parece ser el primer agente catalítico en desencadenar el mecanismo del movimiento milenarista. De ahí la definición de R. Bastide: “el mesianismo es ante todo, mitología historizada, en la cual el mito de creación se transforma en mito de Apocalipsis, y el del héroe civilizador se convierte en libertador”. (Curatola 1977: 65). Los pueblos amerindios proveen numerosos ejemplos del milenarismo como reacción al contacto cultural.¹ Uno de los casos más conocidos es

1 Debe señalarse que las condiciones ideológicas anteriores al contacto fueron favorables para que se produjera este, fenómeno. La concepción cíclica del tiempo ha sido un paradigma radical en casi todos los pueblos de América La encontramos, asociada al mito del diluvio, en la tradición oral de los aztecas de México, los quichés en Guatemala, los tupí-guaraní de Brasil, los pueblos andinos, e incluso los indios Laínos (arahuacos insulares) de las Antillas Mayores, un cuanto a éstos, su pensamiento mítico articula el ajuste de las creencias milenaristas anteriores al descubrimiento, a la nueva realidad de la conquista española:

Y dicen que este cacique afirmó haber hablado con Yucahuguamá, quien le había dicho que cuantos después de su muerte quedasen vivos, gozarían poco tiempo de su dominio, porque vendría a su país una gente vestida, que los habría de dominar y matar, y que se morirían de hambre. Pero ellos pensaron primero que éstos habrían de ser los caníbales; mas luego, considerando que éstos no hacían sino robar y huir, creyeron que otra gente habría de ser aquella que decía el cerní. De donde ahora creen que se trata del Almirante y de la gente que lleva consigo (Pane 1974: 48).

Este mito, recogido en la Española entre 1495 y 1498 por fray Ramón Pane,

el de las tribus tupi-guaraní, cuyos movimientos —Santidades, de finales del siglo XVI— fueron descritos por los misioneros jesuitas. Sometidos a una aculturación forzada, estos migrantes indios siguieron a sus Líderes a la Tierra sin Mal en busca de la liberación de la servidumbre y la restauración de sus antiguas tradiciones (Ribci.ro 3 970). En México, las creencias milenarias y la hostilidad hacia la aculturación ‘llevaron a una rebelión violenta: la guerra de Mixton (1541-42). Los profetas nativos predicaban la llegada de Tlatol y sus ancestros, y el advenimiento de una nueva era de abundancia. Para ser admitido en este movimiento había que someterse a rituales de purificación; tenía que rechazarse la cultura española para así intentar la restauración de la religión tradicional (Wachtel 1977).

En el Perú de los primeros tiempos de la colonia, los movimientos mesiánicos fueron particularmente importantes. Pease (1973) señala que, las guerras civiles entre los conquistadores fueron un factor que contribuyó a que los nativos renovaran su fe en las huacas y

relata la profecía de Yocahú, la deidad o cerní principal del panteón taino. La profecía predice la desgracia inminente, es decir, el correlato necesario para la promesa de bienaventuranza en la dialéctica entre destrucción y regeneración que caracteriza al mesianismo dentro del engranaje del tiempo cíclico. Aquí el héroe cultural es reemplazado por los extranjeros apocalípticos: caníbales, cuya función se proyecta a los españoles tan pronto como llegan (Sued BadiUo 1975). (Para más sobre este importantísimo texto: la Relación acerca de las antigüedades de los indios de Pane, primer tratado antropológico sobre el Nuevo Mundo, y, por su mestizaje discursivo, emblema germinal de la literatura hispanoamericana, ver Mercedes López-Baralt 1985).

opusieran éstas al Dios español. El estado neo-Inca de Vilcabamba, que fue centro de la resistencia nativa de 1537 a 1572, incorporó connotaciones milenaristas a la rebelión armada. Su líder original, Manco Inca —el hijo de Huayna Capac— proclamó la restauración del culto al Sol, al que le construyó un templo en Vitcos, su lugar de retiro. Titu Cusi, hijo de Manco Inca, cita las palabras de advertencia con que su padre se opone a la aceptación de la religión española y recomienda la perseverancia en el culto a las huacas:

Los más aveis de hazer es que por ventura estos os dirán que adoréis a lo que ellos adoran, que son unos paños pintados, los quales dizen que es Viracochan, y que le adoréis como a guaca, el qual no es sino paño, no lo hagáis sino lo que nosotros tenemos eso tened, porque como beis las vilcas hablan nuestros ojos y los que esos dizen no lo vemos bien. Creo que alguna bez por fuerca o con engaño os an de hazer adorar lo que a ellos adoran, quando más pudieredes, hazeldo delante cellos y por otra parte no olvidéis nuestras ceremonias; y os dixieren que quebrantéis vuestra guacas y estos por fuerca, moslraldcs lo que no pudieredes hazer me nos y lo demás guardaldo, que en ello me daréis a mí mucho contento (Titu Cusi Yupanqui [1570] 1985: 26).

Sin embargo, aunque Titu Cusi siguió la política de subversión de su padre, después de 1565-tuvo que ceder algún tanto a la aculturación. El estado neo-inca abandonó sus propósitos originales de reconquistar toda el área del imperio inca y se concentró entonces en la región tropical de los Andes. Es por esto que Titu Cusi fue bautizado: era necesario despojar a los españoles de una justificación religiosa para la guerra en contra de los rebeldes incas (Wachtel 1977).

El Taki Onqoy (en quechua: “enfermedad de la danza”), movimiento de masas no violento que surgió durante la década de 1560 en las provincias aparentemente sometidas a los españoles, es un ejemplo típico de milenarismo. Aunque se da al mismo tiempo que el levantamiento de Vilcabamba tocio parece indicar que fue un fenómeno independiente y de claras características religiosas: una idolatría -como lo llamaron los españoles- cuya represión fue encargada a Cristóbal de Albornoz. Juan Chocne, el profeta más importante del Taki Onqoy, predijo un diluvio² y el fin del mundo. De

2 El mito del diluvio es elemento impórtame de la tradición oral andina. Así lo anota Francisco de Ávila en el manuscrito de Huarochirí, colección de mitos prehispánicos recogidos por este notorio extirpador de idolatría en la región de Lima entre 1598 y 1605 y que constituye, como Corpus, el equivalente quechua del Popol Vuh maya-quiché. Cito el capítulo tres: “Que les pasó antiguamente a los indios cuando reventó la mar”, en una versión de George L. Urioste (Hijos de Pariya Qaqa: la tradición oral de Waru Chiri, 1983: 15.17):

Ahora volveremos a la tradición oral sobre los hombres de eras muy remotas. Esta es la leyenda: en una edad antigua, este mundo estaba a punió de acabarse. Una llama macho tuvo el presentimiento de que el mar iba a desbor-

acuerdo con la ideología de este movimiento, al Dios cristiano se le estaba terminando su período de incumbencia y les tocaba a las huacas el turno para recrear el mundo. La noción tradicional de tiempo cíclico fue sabiamente manipulada por los movimientos milenaristas coloniales. Según la tradición, el imperio inca fue fundado en el año 565 d.c., y ya que cada era tenía una duración de mil años, 1565 marchaba un momento de destrucción a la vez que de regeneración. Fue entonces

darse, y así no comía, se apenaba mucho y lloraba diciendo, “In, in y esto a pesar de que su dueño la dejaba des cansar en una pradera muy buena.

Entonces, el dueño de la misma se enojó mucho y le arrojó el marlo de maíz de choclo que había comido, diciéndole, “¡Come perro! ¡Y yo que te hago descansar en una pradera así!” Pero esa llama empezó a hablar como gente y dijo, “¡Qué tonto eres! ¿En qué podrías censar?” Y empezó a augurar, “Ahora mismo, den tro de cinco días, el mar va a desbordarse. ¡Ahí está! Y todo el mundo se acabará.

Cuentan que ese hombre se llenó de espanto y dijo: “¿Qué será de nosotros?” La llama le respondió: “Vámonos al cerro Wilika Qutu. Allí nos vamos a salvar. Trae contigo comida para cinco días.” Después de esto, él se fue muy apresuradamente, cargándose él mismo la llama y su carga.

Cuando llegaron al cerro Wilika Qutu, toda clase de animales se había amontonado allí, pumas, zorros, guanacos y cóndores, iodo género y número de animales. Y dicen que apenas llegó ese hombre, el mar se desbordó. Y allí se quedó él muy estrujado Las aguas cubrieron todos los otros cerros, y fue sólo el cerro Wilika Qutu, o mejor dicho, su mera cima, la que no fue alcanzada por el agua. Y cuentan que el agua incluso mojó la cola del zorro, y que por esta razón se volvió negra. Al cabo de cinco días, bajó el agua y empezó a secarse.

Las aguas, cuando se secaron, hicieron retroceder al lago hasta lo bajo, al mismo tiempo que exterminaron a todas las comunidades, a toda la humanidad. Pero después ese hombre volvió a multiplicarse y por esta razón es que hay gente hasta hoy. Referente a esa historia, los cristianos pensamos que fue el tiempo .del diluvio; pero ellos creen que fue el cerro Wilika Qutu el que se salvó.

cuando el Taki Onqoy alcanzó su fuerza máxima y Titu Cusi se preparó para un levantamiento general. Millones (3973) sostiene que en este momento el corregidor Reinada descubrió un vínculo de carácter conspiratorio entre los dos movimientos. Sin embargo Pease (1982c) lo pone en duda, alegando la distancia considerable entre el Tawantisuyo marginado de Vilcabamba, con su culto elitista a la divinidad solar cuzqueña, y el Taki Onqoy, movimiento de las etnias regionales ligadas a los ayllus (comunidades regidas por el parentesco), con su culto popular a las huacas o deidades telúricas, interpretando la gestión de Reinada como una estratagema para hacer suyo algo del prestigio que le cupo a Toledo por la captura de Túpac Amaru.

El Taki Onqoy rechazaba la aculturación,³ por lo que prohibía a sus miembros que comieran o vistieran como españoles, que tuvieran nombres cristianos y que entraran a las iglesias. Para unirse al movimiento los nativos debían someterse a rituales de purificación: ayuno y abstinencia de contacto sexual. Wachtel (1977: 182) describe este proceso de incorporación como un verdadero rito de paso: “Compartiendo el Taki Onqoy

3 Como señala Wachíel (1977:187), el papel que desempeña la aculturación en el contexto del milenarismo andino es ambiguo. Los españoles la usaron como instrumento para quebrar la resistencia nativa, pero los indios seleccionaron -a pesar de no admitirlo- ciertos elementos de la cultura del vencedor para volver en su contra el arma de la occidentalización. Como ya se explicó, Titu Cusi aceptó el catolicismo como una medida diplomática y el Taki Onqoy asimiló algunos elementos cristianos como el nombre de dos profetas femeninas: las Santas Marías

fue como cruzar una división: se confirmó la brecha entre el mundo hispano y el mundo indio”.

Dos décadas más tarde (1590), otro movimiento mesiánico, nombrado Muru Onqoy (enfermedad de las manchas, por coincidir con una epidemia) recorrió las provincias de Aymaraes, Antabamba, Vilcas y Yanahuara. En esa última reapareció otro en 1596, pero fue prontamente reprimido por las autoridades españolas. Asimismo se registran otros cultos de crisis milenaristas en los siglos XVII y XVIII: en Arequipa en 1600, al tiempo del terremoto de febrero y las erupciones del volcán Órnate; en Vilcas en 1656; la sublevación de Juan Santos Alahualpa en 1742 (desde la selva, con los indios Campa, hasta Huarochirí, Cauta, Lambayeque y Andamarca); y la importante insurrección de José Gabriel Condorcanqui (Tápac Amaru II) en 1780 (Cúrate-la. 1977, Espinoza Soriano 1973).

Gran parte de la “Nueva Cronica i buen gobierno” de Guaman Poma de Ayala fue escrita durante el período álgido del milenarismo temprano (las fechas aproximadas son 1565-1615). Juan Ossio (1973 b) ha examinado las concepciones mesiánicas que contiene la obra, que giran en torno a la esperanza de restauración del pasado arquetípico andino. Para Guarnan Poma la conquista española, específicamente durante la gestión del virrey Toledo, se convirtió en un cataclismo cósmico o pachakuti que volvió al revés del mundo-tiempo (pacha). A pesar de la participación activa que el autor andino

tuvo, como asistente de Albornoz, en la campaña, de la “extirpación de la idolatría”, su pensamiento exhibe concepciones milenaristas nativas. Por ejemplo sigue la noción tradicional de tiempo cíclico Como la expresaron otros, cronistas coloniales (Blas Valera, Montesinos, Morirá): su carta al rey describe las cinco eras, cada una de mil años, que dividen el pasado andino prehispánico en cinco humanidades: los Uariuiracocha runa, los Uari runa, los Purtun runa, los Auca runa y los Inca runa. Ossio (1973b: 204) observa:

Retornando a Guamán Poma, vemos que básicamente su propósito coincidía con aquel del Taki Onqoy, es decir, del retomo al orden con una participación divina, a través de la separación de los españoles; la única diferencia es que él rechaza las formas culturales que adopta la divinidad, es decir, las huacas, y aún colabora con su destrucción. En cambio él se dirige a la única fuente posible de orden que es capaz de concebir como legítima, es decir el Inca, pero que en su época aparece bajo la forma de Felipe III, Rey de España.

Wachtel (1977: 168) considera las versiones de la utopía nativa de Guarnan Poma de Ayala y de Garcilaso de la Vega Inca como un ejemplo de reestructuración ideológica que cuaja como una respuesta a la desestructuración de la sociedad andina generada por la conquista.

Así, pues, éstas son formas de insurrección ligadas -al menos a nivel ideológico- a movimientos milenaristas. La dinámica del milenarismo ha sido reinterpretada por Víctor Turner -dentro del marco teórico de su enfoque de la cultura como proceso- como una forma de drama social. Turner usa el modelo de los ritos de paso según los definió Van Gennep en 1909: ritos que acompañan cada cambio .de lugar, estado, posición social y edad. Estos ritos, que convierten en fronteras tajantes los cambios graduales que ocurren durante los momentos de crisis de la vida, sirven para darle un significado cultural a acontecimientos que de otra manera serían ordinarios. Cada rito supone una muerte y renacimiento simbólicos, y la transición está pautada en tres fases: la separación (que incluye algún comportamiento simbólico que exprese el distanciamiento del individuo de su estado anterior), el margen o limen (un período ambiguo durante el cual el sujeto ritual no posee ninguno de los atributos del estado anterior ni del estado siguiente), y la incorporación (la transición se ha consumado y el neófito accede a una nueva condición social con derechos y obligaciones claramente definidos) (Turner 1974a: 94).

La contribución de Van Gennep a la elucidación de los ritos de paso reside en la descripción de sus mecanismos: es decir, las etapas ya mencionadas. Turner y Gluckman han refinado el concepto, apuntando a la conexión funcional entre los ritos de paso y las estruc-

turas sociales. Para Turner, cuya visión de la sociedad está orientada hacia las manifestaciones de los conflictos entre los intereses del grupo y los del individuo -y hacia el cambio como su consecuencia natural- los ritos de paso, como todo rito, son mecanismos que periódicamente convierten lo obligatorio en deseable (Turner 1974b: 30). En los ritos de paso el actor accede a desempeñar un papel que la sociedad sanciona. Estos rituales son particularmente frecuentes en sociedades pre-industriales y ágrafas, en las cuales la especialización es casi inexistente. Sirven para marcar los lindes que separan los roles sociales que de otra forma se confundirían en una misma persona: ya domésticos, económicos o políticos (Gluckman 1966).

La dialéctica que subyace a los ritos de paso es, de acuerdo con Turner (1976), un juego de acción recíproca entre estructura y *communitas*, las dos etapas del drama social.⁴ Turner caracteriza el proceso de la vida

4 A pesar de mi deuda intelectual con Turner, cuyas propuestas iluminan significativamente el papel de la vida simbólica en el proceso social, pienso que habría que matizar uno de sus argumentos: el que propone la necesidad de la estructura (definida como jerarquía) en toda sociedad:

La sociedad (*societas*) parece ser un proceso más que una cosa en proceso dialéctico con sucesivas fases de estructura y *communitas*. Pareciera ser si uno puede usar un término tan controvertido-una "necesidad" humana de participar en ambas modalidades... (Turner 1976: 203).

Lo que es cierto es que ninguna sociedad puede funcionar adecuadamente sin su dialéctica... (Turner 1976:129). ... aún en las sociedades más simples existe la distinción entre estructura y *communitas*... (Turner 1976: 130).

Si bien es innegable que la mayoría de las sociedades muestra esta dialéctica entre igualdad y desigualdad, este hecho no debe generalizarse en términos absolutos. Una sociedad igualitaria como la de los pigmeos estudiados por

social en términos de una oposición entre *communitas* o liminalidad, y estructura, cuyas características son:

igualdad	jerarquía
totalidad	parcialidad
espontaneidad	instituciones
transición	estado
lo sagrado	lo profano
ambigüedad	diferencias tajantes

Tumbull no podría explicarse desde esta perspectiva teórica.

Tumer explica el fracaso de la institucionalización de las comunidades apuntando al hecho de que ésta nunca podrá llegar a ser una condición permanente. Aún las utopías deben enfrentar la producción de los bienes de subsistencia; es decir, deben generar el trabajo. Esto significa la movilización de gente y recursos, lo que implica una organización social, y para Tumer, jerarquía y segmentación estructural. Todo el argumento se basa en una premisa no comprobada: que la organización social es equivalente a la jerarquía. Se echa de menos en el razonamiento de Tumer las implicaciones de la diferencia entre sociedades primitivas y civilizaciones: sociedades que han cuajado un estado, con especialización ocupacional, acceso diferencial a los medios de producción y bienes de subsistencia, excedente en la producción, grupos exentos de tareas productivas, etc. Tiene más sentido decir que existe la presencia constante de alguna forma de *communitas* en todas las sociedades. Si se trata de una sociedad igualitaria entonces la *communitas* es la expresión natural de las relaciones sociales. En las sociedades jerárquicas la *communitas* es necesaria para la compensación ritual de los débiles o desposeídos, quienes de otra manera podrían constituir una amenaza para la estructura establecida. Aun así, incluso la *communitas* puede sobreestimarse. Tumer afirma que se puede decir que el estructuralismo positivo sólo puede llegar a ser procesal aceptando el concepto de anti-estructura como operador teórico (Turner 1975: 45).

Si la anti-estructura significa -como él mismo la ha definido- *communitas*, el argumento resulta ingenuo, ya que no todos los cambios sociales son tan radicales (de *communitas* a estructura o viceversa). Una sociedad estratificada puede cambiar hacia una mayor rigidez jerárquica. Cuando ocurre algo así no queda mucho lugar para una anti-estructura como no sea para desempeñar el papel de catarsis ritual.

ausencia de propiedad	propiedad
relaciones directas	relaciones indirectas
personas concretas	los incumbentes de los roles sociales

En el rito de paso, el neófito se mueve de una estructura (el papel que abandona) a otra estructura (el nuevo estado) a través del limen o *communitas*: un período de transición durante el cual forma parte de una comunidad de individuos que son neófitos como él, y juntos se someten a la autoridad de los mayores de la tribu.

También las sociedades sufren ritos de paso. Turner (1975: 47) redefine el milenarismo al situarlo en el contexto del drama social: “a través de todo el mundo los movimientos milenaristas se originan en períodos cuando las sociedades están en transición liminal entre diferentes estructuras sociales” Los movimientos milenaristas -como los neófitos en la fase, liminal del rito, los nativos colonizados, los bufones de corte, la matrilateralidad en sistemas patrilineales y las órdenes mendicantes- participan de la liminalidad porque caen en los intersticios de la estructura social (Turner 1976:125). El milenarismo es una de las manifestaciones colectivas más impresionantes de la liminalidad o comunista:

“El movimiento siempre suscribe a una ideología que vacía el orden existente de todo valor,

también toma invariablemente la forma de un movimiento físico -un rechazo del orden existente. Así, por un lado su ideología es arbitraria, extravagante y fantástica, y de otro lado su estructura social es todo pero no existente: es una masa perfectamente plástica, sin la solidez que viene de las relaciones prácticas del trabajo con la realidad. (Kaminsky 1970: 215).

En los ejemplos nativos de milenarismo a los que he aludido, la liminalidad es evidente. Pertener al movimiento era posible sólo mediante ritos de purificación que separasen al indio de su aculturación previa (la guerra de Mixton en México, y tanto el Taki Onqoy como el estado neoinca de Vilcabamba en el Perú). Después el grupo se preparaba para la búsqueda de la bienaventuranza absoluta, en una situación transicional y sagrada de esperanzas o liminalidad. Como esa edad dorada -la incorporación al nuevo *status* colectivo: la restauración de la estructura social y la religión tradicionales dotadas de perfección mística- nunca se materializó, estos movimientos permanecieron sin *status* ni estructura durante todo el período de su existencia, en una situación liminal.

También los mitos milenaristas expresan liminalidad, y un ejemplo obligado en el área andina es el mito de Inkarrí, muy extendido entre los campesinos del Perú y Bolivia. Recogido por primera vez en Q'ero, al sur del

Perú, ha sido registrado tan al norte como Vicos, aunque su mayor concentración está en la sierra central andina.⁵ El corpus de Inkarrí abarca centenares de variantes.⁶ Nuestro mito de referencia es una de las versiones

5 En un importante trabajo, "Elements of Inkarrí East of the Andes" (1986), Gerald Weiss prueba que la difusión geográfica del mito de Inkarrí trasciende los límites de la sierra central andina y alcanza la selva tropical. En la montaña peruana (la zona amazónica que bordea los Andes) la creencia en una deidad ¡Jamada Inca persiste con fuerza hoy.

Los conibo y los serebo creen en un "Inca Dios"; los conibo, los cashibo y los cashinawa conciben al Inca como una deidad solar; para los piros es un héroe cultural. La mitología campa contiene un relato muy cercano al mito de Inkarrí, que presenta al Inca como deidad, capturado por los blancos, y la posibilidad de su retomo como esperanza mesiánica. Faltan en este mito ¡la paternidad solar de! Inca, los prodigios obrados por Inkarrí, y el tema de su cabeza viviente. Weiss plantea el problema de que los datos a nuestro alcance no permiten precisar el origen del mito. Por un lado, la existencia real de los incas en el pasado puede explicar la creencia actual en una deidad mitológica llamada Inca tanto en los Andes como en la selva tropical. En este caso la semejanza entre el mito de Inkarrí y el mito campa podría deberse al tratamiento mítico independiente de un legado histórico común. Por el otro, bien podría tratarse de un solo mito que se difundió (es imposible precisar en qué dirección, si oeste-este o este-oeste), transformándose en el proceso al incorporar elementos de las culturas que lo hicieron suyo.

6 Las primeras versiones dadas a la luz pública son las de Arguedas (1956), Núñez del Padro (1957) y Morote Best (1958). Para una visión de conjunto de buena parte de las versiones publicadas del mito de Inkarrí, refiero al lector a la bibliografía propuesta por Juan Adolfo Vásquez (ms. 1984): José María Arguedas (Formación de una cultura nacional indoamericana, 1975), Edmundo Bendezú Aybar (Literatura quechua, 1980), Francois Bourricaud (Cambios en Puno, 1967), Gregorio Condori Mamani (Autobiografía, 1977), Efraín Moróte Best ("Un nuevo mito de fundación del Imperio", 1958), Oscar andino. 1973; "Collaguas, una elnia del siglo XVI", 1977; "La versiones del mito de Inkarrí", 1977; El pensamiento milico. Antología, 1982), William Stein (Hualcan: Life in the Highlands of Peru, 1961), Juan Adolfo Vazquez (El Inkarrí de Hualcán, 1983). Núñez del Padro ("El hombre y la familia: su matrimonio y organización político-social en Q'ero , 1964),

de Puquio (la llamare versión a) recogida por José María Arguedas en Ayacucho en 1956. La cita íntegra:

Dicen que Inkarrí fue hijo de mujer salvaje. Su padre dice que fue el Padre Sol. Aquella mujer salvaje parió a Inkarrí que fue engendrado por el padre Sol.

El Rey Inka tuvo tres mujeres.

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

Inkarrí arreó a las piedras con un azote, ordenándolas.

Las arreó hacia las alturas, con un azote, ordenándolas. Después fundó una ciudad. Dicen que Quellqata pudo haber sido el 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. Después, cuando hubo amarrado al viento, arrojó una baireta de oro desde la cima del Osqonta, el grande, “Si podrá caber el Cuzco”, diciendo.

No cupo en la pampa de Quellqata. La barreta se

Alejandro Ortiz Rescaniere (“El mito de Inkarrí no es un mito”, 1970; De Adaneva a inkarrí, 1973; Huarochirí, 400 años después, 1980), Juan Ossio A. (Ideología mesiánica del mundo andino, 1973), Franklin Pease G. Y. (El Dios creador

lanzó hacia adentro, “No quepo”, diciendo. Se mudó hasta donde está el Cuzco.

¿Cuál será tan lejana distancia? Los de la generación viviente no lo sabemos. La antigua generación, anterior a Atahualpa, la conocía. El Inka de los españoles apresó a Inkarrí, su igual. No sabemos dónde.

Dicen que sólo la cabeza de Inkarrí existe. Desde la cabeza está creciendo hacia adentro. Dicen que está creciendo hacia los pies.

Entonces volverá. Inkarrí, cuando este completo su cuerpo. No ha regresado hasta ahora. Ha de volver a nosotros, si Dios da su asentimiento. Pero no sabemos, dicen, si Dios ha de convenir en que vuelva.

Versión de Mateo Ganiaso, cabecilla del ayllu de Chaupi del pueblo de Puquio, provincia de Lucanas, Ayacucho. Recogida en quechua y traducida al español por Arguedas (Arguedas/Roel Pineda 1973: 221).

La trilogía de Puquio⁷ constituye el texto más completo

7 Curiosamente Arguedas ve en la relativa autonomía económica de los comuneros nativos de Puquio, en su mayoría terratenientes, una de las bases para el desarrollo del mito de Inkarrí como una metáfora tanto de esperanza como de venganza contra el misti (la clase dominante mestiza o blanca). Por otro lado, se sabe que los indios extremadamente pobres, como los de Vicos, producen un tipo de tradición oral muy diferente; por ejemplo, el mito de Adaneva, que ve el *statu quo* como permanente. Cito de Arguedas / Ortiz Rescaniere 1973: 230-235):

del corpus mítico e Inkarrí que tenemos hasta la fecha. Puquio es una comunidad indígena de aculturación reciente y por eso es en esencia monolingüe: al menos ese era el caso cuando Arguedas recogió las tres versiones. Es las condiciones de continuidad cultural establecen el contexto para la conservación de un mito nativo cuyos orígenes se pierden en el tiempo.

Aunque la documentación sobre Inkarrí es demasiado reciente para reconstruir el proceso a través del cual se ha ido formando la figura mítica, los datos parecen darle la razón a Pease (1982c), quien propone que el mesianismo del Inca es tardío. En el siglo XVI los movimientos milenaristas reviven el culto preincaico a las

...El indio de Puquio, donde no hay un sólo wachka [pobre], alcanzó a dar una explicación mítica suficientemente coherente al nuevo orden social impuesto por la colonia. Lo concibió como un ordenamiento transitorio; el dios Inkarrí, al cabo, impondrá si no el antiguo orden, otro que será obra suya, la del dios indio, munayniyoq, es decir, que tiene la potestad de desear y de hacer que se cumpla lo que desea [...]

En tanto que la visión del porvenir que el comunero de Puquio tiene es de revancha respecto del señor misti, y mantiene por lo tanto, un estado de resignación vigilante en su conducta, con vistas a la rebeldía, y al arribo de la hora en que tomarán las cuentas, aquí mismo, en este mundo; el siervo de Vicos ha perdido toda esperanza de reparación en este mundo. Ni siquiera es ya capaz de pensar que después del juicio final la vida será mejor. Todo depende de la voluntad de Tete Mañoco inmortal, que dispuso que el hombre esté dividido en castas.

La visión del indio post-colombino acerca de la vida y de la muerte, de dios y del destino humano, es no sólo diferente sino opuesta, según éste sea propietario de tierras o siervo, cuya condición humana ha sido menoscabada o malograda, al habersele despojado de la propiedad de la tierra, atributo exclusivo e inmanente de la especie humana [...]

La condición humana está determinada por la posesión de la tierra. Comunero que pierde la tierra sufre una mutilación; se conviene en wakcha.

huacas, y no incluyen una representación del Inca, ligado al culto solar de la élite cuzqueña recién derrotada. Curafola (1977) señala que en el Muru Onqoy (1590) algunos poetas afirman haber visto al Inca, pero no es sino hasta el siglo XVIII -con el auge de la nobleza incaica, influido por la publicación de los Comentarios reales de Garcilaso, con su exaltación del pasado glorioso de los incas- que emerge un mesianismo que postula el retomo del Inca. Santos Atahualpa reclama para sí varias de las características del Inkarrí, mientras que Tupac Amaru II adopta el nombre “Inka Rey del Perú”. La edición de 1723 de los comentarios reales del Inca Garcilaso fue probablemente decisiva en este sentido, pues su prólogo pone en boca de Sir Wálter Raleigh una profecía según la cual el imperio incaico sería restaurado por Inglaterra. Nota Gisbert (1980: 203-204) que

Es más que probable que no hubo indio en todo el Virreinato del Perú capaz de leer el castellano de Garcilaso, mucho menos el latín de la profecía [...] En cambio, los caciques, con su buena educación jesuita, leyeron todos el castellano y también vanos de ellos el latín. La nueva edición de Garcilaso les llegó en un momento en que ya comenzaron a pensar en sus responsabilidades como representantes de la comunidad indígena.

Gisbert confirma la susodicha teoría aludiendo a un do-

cumento que se encuentra hoy en el Archivo General de Indias (Charcas, leg. 146), donde se da cuenta del levantamiento de 3,000 indios del pueblo de Tomina para entregar la provincia de Potosí a los ingleses.

Inkarrí -una contracción de la palabra quechua Inka y la palabra española rey (Arguedas 1973: 379)- es la fusión mítica de los dos últimos incas, a quienes los españoles ejecutaron públicamente: Atahualpa (estrangulado por garrote vil en 1533) y Túpac Amaru (decapitado en 1572). La decapitación presentaba posibilidades mitológicas más ricas (Pease 1973) y por eso la historia se modificó: de acuerdo con la tradición oral, tanto Atahualpa como Túpac Amaru fueron decapitados.⁸ Ya en 1615 Guaman Poma de Ayala representa en uno de los dibujos de su “Nueva Coránica” una escena de la ejecución de Atahualpa, decapitado tal como Túpac Amaru en una imagen simétrica.⁹ Pasa lo mismo en la pintura

8 La decapitación de Atahualpa contradice las versiones de los cronistas clásicos: Francisco de Jerez (Verdadera relación de la conquista del Perú y provincias del Cuzco, llamada la Nueva Castilla, 1534), Pedro Sancho de la Hoz (Relación para SM. de lo sucedido en la conquista y población de la Nueva Castilla, 1534), Pedro Pizano (Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú, 1571), y posiblemente es la reformulación de su ejecución modelada según la de Túpac Amaru, cuya decapitación impactó a la multitud quechua que la presencié, como consta en los Comentarios reales de Garcilaso de la Vega Inca (1609) y la Historia del Colegio y Universidad de San Ignacio de boyóla de la ciudad de Cuzco (1600) (Pease 1980: Ixiii).

9 Estos dos dibujos de Guarnan Poma anticipan el núcleo tanto del mito de Inkarrí como de la elegía anónima por la muerte de Atahualpa, el Apu Inka Atawallpaman que examinaré en el ensayo siguiente. El primero, CONQUISTA / CÓRTALE LA CAVESA A ATAGUALPA INGA

colonial temprana, como puede verse en la Degollación de don Juan Atahualpa en Cajamarca (1600). El poema anónimo Apu Inca Atawallpaman, encontrado en un cancionero del siglo XX -probablemente copia de una obra previa- insiste en esta versión de la muerte del Inca, así como los dramas rituales de la serie que Lara (1957) llama la Tragedia del fin de Atahualpa, que aún se representan en Ecuador, Perú y Bolivia.¹⁰

VMATA CVCHVN altera la realidad de la muerte histórica de Atahualpa, por garrote, sustituyéndola por decapitación, la clave del corpus de Inkarrí. Por su parte, BVEN GOBIERNO / A TOPA AMARO LE COR / TAN LA CAVES A E EL CVZCO divide el espacio visual en dos mitades: la superior contiene el momento de la decapitación de Túpac Amaru, la inferior ofrece el llanto del Tawantinsuyo, que clama en quechua: ynca uanacauri / maytam rinqui / sagra auncanchiccho / mana huchayocta / concayquita cuchon Inca Huanacauri / ¿a dónde le vas? / nuestros salvajes enemigos / sin tu culpa / le han corlado el cuello; mi traducción). Este lamento es la primera expresión quechua de dolor ante la decapitación del Inca que se conserva por escrito, y en este sentido constituye la forma germinal de la elegía.

10 Los orígenes de Tragedia del fin de Atahualpa (Atau Huallpac puchucacuininpa) se remontan a las primeras décadas de la colonia. Martínez Arzanz y Vela (Historia de la Villa Imperial de Potosí, 1705) resume el argumento de ocho piezas teatrales presentadas en Potosí en unas fiestas de 1555. Interesa en particular la cuarta:

La cuarta fue la Ruma del Imperio Ingal: representóse en ella la entrada de los Españoles al Perú, prisión injusta que hicieron de Atahuallpa, terciodecimo Inga desta monarquía; los presagios y admirables señales que en ciclo y aire se vieron antes que le quitan la vida; tiranías y lástima que ejecutaron los Españoles en los indios, la máquina de oro y plata que ofreció porque no le quitaran “la vida, y muerte que le dieron en Cajamarca (Lara 1957: 10) Comenta Lara que por haber transcurrido sólo 22 años desde la muerte de Atahualpa, la obra de seguro la compuso un autor indígena y no un mestizo. La influencia del teatro español parece nula, pues para la época España no contaba aún con un teatro maduro. El verdadero precedente de esta pieza teatral nativa sobre “la ruina del imperio ingal” parece estar en la sólida tradición dramática del incario, sobre la que abundan noticias en las crónicas.

Todos estos textos son manifestaciones de lo que denominó el ciclo de Inkarrí, término que incluye toda instancia (mito oral, dibujo o pintura colonial, drama ritual, poesía escrita) en que la modificación mítica de la historia andina sustituye la muerte real de Atahualpa, por garrote vil, por la imaginaria decapitación, a fin de elaborar la metáfora Seda esperanza mesiánica.

Sin duda, la decapitación es una poderosa metáfora de 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. La analogía con la

Sarmiento de Gamboa (1571), Martín de Monja (1590), el Jesuita Anónimo (1615-21), Pachacuti Yamqui (1613) y el Inca Garcilaso (1609).

Jesús Lara (195/) ha publicado la versión más completa de la Tragedia transcrita hasta la fecha, la de Chayanta (1871). Wachtel (1977) examina estos dramas rituales en Perú y Bolivia como expresión andina de la “Danza de la conquista” que aún persiste en México y Guatemala, también influida por el ciclo español de “Moros y Cristianos”. Recientemente Luis Millones (comunicación personal) ha filmado distintas versiones en la sierra peruana, y prepara una publicación sobre estos materiales.

En la Tragedia se da el repudio a la conquista con un elemento que falta al Corpus de Inkarrí castigo o reparación: Pizarro termina condenado a muerte por el rey de España. Curiosamente Guamán Poma propone en su Nueva cronica que Toledo muere de tristeza ante el rechazo real que le sobreviene por la decapitación de Túpac Amaru. Pease (1982c) nota que la muerte del Inca se fija en un arquetipo, repetible que opone simétricamente a Atahualpa contra Pizarro y a Túpac Amaru contra Toledo. Aunque no tan claro como “en el Corpus oral, Wachtel (1977) encuentra un mesianismo latente en el ciclo dramático. El castigo de Pizarro le parece anticipar la expulsión final de los españoles. En la versión de Oruro, tras la muerte del Inca, el coro reza clamando por su resurrección. Y en La Paz la representación termina con la resurrección y el triunfo de Atahualpa

etapa de separación de los ritos de paso es evidente. No obstante, aquello que pudo separarse podrá unirse, otra vez, y ésta es la promesa del mito de Inkarrí: de la cabeza del Inca está creciendo un cuerpo bajo tierra. El crecimiento es una manifestación de liminalidad. El Inca está en una situación ambigua, existe, pero en un estado transitorio e incompleto. Cuando el cuerpo se haya completado (incorporación) Inkarrí regresará y presidirá el juicio final (promesa de una edad dorada). Como bien señala Ossio (1973 a: xxiii), el regreso al tiempo del Inca que propone el mito de Inkarrí, no puede confundirse con un deseo de restaurar el tiempo histórico. En una sociedad en la que predomina la transmisión oral de la cultura, el presente refunde constantemente el pasado y por lo tanto no pueden separarse, el uno del otro. Para los hablantes del quechua, que conciben el milenio en términos de una inversión simétrica del caos presente,¹¹ el Inca es una categoría mítica¹² del orden cósmico. En tanto héroe mesiánico, Inkarrí no es un dios del presente, sino de un pasado

11 La metaforización del milenio en la literatura quechua es diversa, pero siempre involucra la idea de una inversión simétrica de! desorden presente, para una elaboración diferente de la esperanza mesiánica véase el relato tradicional El sueño del pongo.

12 De acuerdo con Pease (1973: 443) la supervivencia del mito de Inkarrí hasta nuestros días, mucho después de la desaparición del culto solar de los incas, es un argumento a favor de la hipótesis de que el Inca es un arquetipo andino que antecede al Tawantinsuyo. Viene al caso la frase de los indios de Canas a José María Arguedas: "Inka es modelo original de todo ser" (Arguedas 1955). Sobre este punto, ver Weiss (1986).

que es futuro, al encarar el orden primordial, el tiempo sagrado o absoluto. Apunta Curatola (1977: 85):

En esto está la supremacía de Inkarrí sobre las huacas que “son” y en cuanto tales aparecen demasiado comprometidas con el presente estado de miseria y opresión [...] A los wamanis [el nombre actual que dan los quechuas hablantes a las huacas o deidades telúricas] es confiada la salvación y bienestar del individuo y de su grupo, pero justamente por eso, tales espíritus tutelares locales son ineptos para expresar las nuevas exigencias de una colectividad mucho más amplia. [...] Así pues, desde el punto de vista de la historia social de los quechuas, Inkarrí, divinidad panandina creadora de los wamanis y vértice único de toda su jerarquía, representa respecto a las huacas un enorme paso adelante. Testimonia la tonta de conciencia de los indios de los Andes, los cuales, frente a un enemigo común, superaron todo fraccionamiento y rivalidad interna (que en otra parte permanecen como factores esenciales para un buen funcionamiento de la organización social) y llegan a autoidentificarse como una única nación; del “tribalismo” al “nacionalismo”.

Morete Best (1958), Arguedas (1973) y Pease (1973)

han notado que existe una relación entre el mito de Inkarrí y los mitos de origen del Tawantinsuyo,¹³ en particular la versión solar de Manco Cápac que recoge Garcilaso Inca. A nivel estructural notamos algunas coincidencias importantes: 1) tanto Inkarrí como Manco Cápac son hijos del Sol,¹⁴ 2) ambos fundaron la

13 En tomo a los mitos de creación andinos, refiero al lector a la polémica entre Pease (1970) y Urbano (1979). Pease propone la anterioridad de Wiraqocha como deidad creadora, que asume distintos nombres según el área geográfica: Wiraqocha en la sierra, Pachacamac en la costa, Tonapa Wiraqocha en el Coliao, y Cuniraya Wiraqocha de Huarochirí a Uánuco. Se apoya en el hecho de que las crónicas más antiguas (Betanzos 1551, Cieza 1553, Sarmiento de Gamboa 1572, Molina 1575) recogen el mito de creación de Wiraqocha, dando importancia secundaria a la paternidad solar de los héroes fundadores. No es sino hasta 1609 con Garcilaso que tenemos el mito del origen por obra del Sol. Ávila afirma que la versión solar pertenece a la élite cuzqueña, por lo que Pease la asocia a la fundación del estado incaico, que antecede por poco a la conquista. El relato que narran las crónicas, según el cual el Inca Pachakuti (héroe solar) vence y sucede al Inca Wiraqocha parece apuntar -continúa Pease- a la evolución del dios creador andino de una deidad celeste a una ferilizadora, que insinúa características clónicas en Pachacamac para revelarse como deidad telúrica en Inkarrí. Sin embargo para Urbano no se trata de un problema de cronología histórica, sino de complementariedad en la lógica ritual incaica. Hace una nueva lectura de los dos ciclos míticos de creación, el de Wiraqocha y el de los hermanos Ayar, aplicando la metodología de Dumézil, y encuentra que Wiraqocha está asociado a las funciones agrícolas y artesanales, a la luna ya la noche, mientras que los Ayar -asociados al sol- presentan funciones estatales, socio-políticas y guerreras, necesarias las unas a las otras.

14 La primera línea de nuestro mito de referencia declara que "Inkarrí fue hijo de mujer salvaje". Aunque esto no tiene nada que ver con el mulo de Manco Capac de Garcüaso (de acuerdo con esa versión los padres de Manco Capac fueron el sol y la luna), percibo aquí el eco de la versión de Guarnan Poma:

El dicho primer Ynga Manco Cápac no tuvo padre conocido; por eso le digeron hijo del sol, Ynti Churin, Quillap Uauan. Pero de verdad fue su madre Mama Uaco. Esta dicha muger dizen que fue gran fingedora, ydúlutra; hi-

ciudad del Cuzco 3) hundiendo en la tierra un báculo de oro, y 4) ambos son civilizadores. Aun así Inkarrí aparece más como deidad que como héroe cultural: Mientras que Manco Cápac está claramente subordinado al Sol, Inkarrí domina a su Padre para crear el día. Mientras los poderes de Manco Cápac se limitan a traer las artes de la civilización a su pueblo, Inkarrí -creador de algunos bienes culturales como el vino, la chicha y el aguardiente- además se representa como creador del tiempo (él amarra al Sol) y del espacio (las piedras le obedecen). Una de las versiones de Puquio (c) caracteriza a Inkarrí como *munayniyoq* (“el que puede poder”): “Inkarrí, él, dicen, tuvo la potencia de hacer y de deshacer”, y también le atribuye el rango de deidad principal (“el antiguo Señor”), oponiéndolo a los *wamani*, que son deidades secundarias creadas por el mismo Inkarrí. La versión b lo declara “Segundo Dios”, debido a su aparente subordinación al Sol, su Padre. El nexo entre el corpus moderno de los mitos de Inkarrí y la tradición oficial incaica sobre los orígenes revela que el primero encierra una intensa añoranza del tiempo primordial como arquetipo, que es propia del milenarismo. Inkarrí está explícitamente asociado con el orden:

chesera, el qual hablaua con los demonios del ynfierno y hazía serimonias y hecheserías, encantamientos, y con ellos les engañó a los dichos yndios (Guarnan Poma de Ayala [1615; SI] según la edición crítica de Muña v Adorno, 1980,1:63).

Inkarrí arreó las piedras con un azote, ordenándolas [...] amarró al Padre Sol, para que durara el tiempo, para que durara el día (Puquio, versión a).

con la ley: “Como era el Segundo Dios podía mandar [...] Tuvo poder sobre todas las cosas” (versión c), y con la creación:

Pero, todo (lo que existe) fue puesto (creado) por nuestro antiguo Inkarrí.- El creó lodo lo que existe (Puquio, versión b).

Inkarrí creó las montañas, el agua, este mundo. Tenía la potencia de desear y crear lo que deseaba (versión de Quinoa).

Aunque Inkarrí se asocia con Atahualpa¹⁵ y con Túpac Amaru, no puede reducirse a ningún personaje histórico. Pertenece a la categoría que Turner (1974b) denomina símbolo domínime: una imagen persistente y rica que encierra significados múltiples e incluso, contradictorios que apuntan hacia los conceptos clave de una cultura dada. Así, pues, la batalla entre Inkarrí y el “Inca” español trasciende la mera contingencia histórica y deviene en una lucha cósmica entre deidades de igual poder:

15 Aunque no hay ninguna indicación clara de que Atahualpa sea la misma persona que Inkarrí en nuestro mito de referencia, su mención explícita connota una identificación entre ambos que ya consta en los antiguos diccionarios. Ver, por ejemplo, el Arte y vocabulario en la lengua general del Perú llamada Quichua, y en la lengua española, editado por Francisco del Canto en 1614, que define la voz “Atahualpa” como “inga rey”.

Fue Dios (el católico) quién ordenó a las tropas del rey-estado la captura y decapitación de Inkarrí. No fue el rey español quien lo derrotó y le hizo cortar la cabeza.

Hubo entre los dos dioses un intercambio previo de mensajes mutuamente incomprensibles (Quinua).

Pease (1980: LXXXI) afirma que:

Inkarrí es hoy la divinidad andina más importante: el Inka, simultáneamente es el gobernante del Tawantinsuyo y un arquetipo en vigencia; se identifica con la zona quichua (de valle, más cálida y productora del prestigioso maíz); al mismo tiempo, y dentro de un ciclo místico [...] Qollarí es su oponenie, su equivalente en la zona ‘áp.puna (altiplano) ‘ del lago Titicaca, región fundamentalmente ganadera (auquénidos) y productora de tubérculos y gramíneas de altura.

Recientemente algunos investigadores han esbozado una descripción estructural del mito como combinación de elementos recurrentes. Así, Gerald Weiss (1986) propone siete: 1) hay una deidad llamada Inkarrí, Ri Inka o Inka, 2) dicha deidad fue engendrada por el Sol, 3) la deidad es también un obrador de maravi-

llas o héroe cultural, 4) la deidad funda el Cuzco, 5) la deidad es capturada por los- españoles, 6) la deidad es decapitada, pero su cabeza vive aún, y 7) la deidad ha de regresar. Paralelamente, y en un intento de llegar a “un texto mítico sintético y comprensivo que abarque el mayor número posible de versiones”, Juan Adolfo Vázquez (ms. 1984) reduce las tres variantes de Puquio dadas a conocer por Arguedas en un solo texto que entrelaza cinco partes: 1) introducción sobre algunos aspectos de la religiosidad andina, 2) atributos de Inkarrí, orígenes familiares y hazañas civilizadoras, 3) su apresamiento y muerte, 4) la supervivencia de su cabeza, y 5) la posibilidad del retorno de Inkarrí. Tomando una versión sin variantes textuales, la de Andamarca, en su traducción por Herrero Alfaro, Vázquez reordena los temas bajo siete subtítulos: 1) la familia de Inkarrí, 2) Inkarrí, poder supremo, 3) poderes y hazañas de Inkarrí, 4) las mujeres de Inkarrí, 5) Inkarrí y los españoles, 6) el cuerpo) la cabeza de Inkarrí, 7) el regreso de Inkarrí.

La existencia presente de Inkarrí, al igual que la existencia de los movimientos milenaristas, es un hecho característicamente liminal. Sus poderes son latentes porque su cuerpo está todavía incompleto, de ahí que no reciba culto. La conquista española desacralizó la superficie del Tawantinsuyo y volvió el mundo al revés, es decir, provocó un pachakuti cósmico, que forzó

al Inca a refugiarse bajo la tierra¹⁶ (Pease 1973: 448). Su cabeza siguió así el curso del sol, y descendió¹⁷ para marcar el comienzo de una larga noche que inevitablemente terminará con la promesa de una vida renovada (Ferrero 1973). Es por eso que se asocia a Inkarrí con los Wamani o deidades de las montañas, quienes están a cargo de proteger al pueblo andino mientras él esté ausente. El pachakuti que la conquista provocó ha invertido el mundo: lo alto (el Inca, una deidad solar) está ahora abajo (Inkarrí, su manifestación subterránea). El descenso de Inkarrí a las entrañas de la tierra tiene todas las connotaciones míticas de una preparación para el renacimiento. Es un caso típico de *regressus ad uterum*, un tipo de rito de paso estudiado por Eliade en la India:

... el *regressus ad uterum* se opera con el fin de hacer nacer al beneficiario a un nuevo modo de ser o de regenerarle. Desde el punto de vista de la estructura, el retomo a la matriz corresponde a la regresión del Universo al estado “caótico”

16 Ossio (1973a) ve en el movimiento subterráneo de Inkarrí un nexo con Túpac Amaru (líder del levantamiento de Vilcabamba) y con los líderes de las rebeliones más importantes del siglo XVIII, Túpac Amaru II, quechua, y Túpac Catari, aymara. Al notar que ambos cabecillas comparten el nombre “serpiente” (amaru y catari), sugiere que la desarticulación del orden incaico que provocó la conquista dio una importancia apremiante a las metáforas de inversión, como la de un animal sujeto a la tierra, el reptil.

17 Inkarrí lleva una existencia parecida a la de un tubérculo, lo que inevitablemente hace pensar en la papa andina.

o embrionario. Las tinieblas prenatales corresponden a la Noche anterior a la Creación y a las tinieblas de la choza iniciática.

Todos estos rituales iniciáticos comportan un retorno a la matriz, y tanto los “primitivos” como los indios tienen, bien entendido, un modelo mítico. Pero hay algo más interesante aún que los mitos relativos a los ritos iniciáticos de *regressus ad uterum*: son los mitos que relatan las aventuras de héroes o de hechiceros que han operado el *regressus* en carne y hueso, y no simbólicamente. Un gran número de mitos destacan: 1) el devoramiento de un héroe por un monstruo marino y su salida después de haber forzado el vientre de su devorador, 2) la travesía iniciática de una vagina dentada o el peligroso descenso a una gruta o a una hendidura asimiladas a la boca o al útero de la Tierra Madre. Todas estas aventuras constituyen de hecho pruebas iniciáticas, a consecuencia de las cuales el héroe victorioso adquiere un nuevo modo de ser. [...]

Los mitos y los ritos iniciáticos del *regressus ad uterum* evidencian el hecho siguiente: el “retorno al origen” prepara un nuevo nacimiento [...]. La idea fundamental es que, para acceder a un modo superior de existencia, hay que repetir la gestación y el nacimiento, pero se repiten ritualmente, simbólicamente. [...] desde el ángulo de

la estructura es posible equiparar las tinieblas prenatales o las de la choza iniciática a la Noche anterior a la Creación. En efecto la Noche de la que cada mañana nace el Sol simboliza el Caos primordial y la salida del Sol es una réplica de la cosmogonía (Eliade 1973: 94-96).

La liminalidad de Inkarrí comparte el simbolismo de los ritos de *regressus ad uterum* que describe Eliade: 1) Inkarrí desciende a la matriz de la pachamama o madre tierra, 2) su existencia subterránea es transitoria y se caracteriza a la vez por 3) el caos-noche y 4) la germinación, que son las dos condiciones que deben preceder a 5) la creación-salidadei sol o renacimiento. Tanto las aventuras iniciáticas del *regressus* como los mitos de Inkarrí, ilustran la movilidad de los orígenes en el pensamiento tradicional: en vez de recrear el pasado mítico como tal, se esfuerzan en proyectarlo hacia el futuro.

Mircea Eliade subraya el hecho de que los ritos de *regressus ad uterum* tienen su expresión mítica. Pienso que asimismo, el Corpus de Inkarrí encarna la esperanza milenarista que una vez provocó movimientos mesiánicos en los Andes, preservando la metáfora, todavía vigente, de la liminalidad colectiva.

Resumamos. Siguiendo a Tuner, podemos describir el cambio social en términos dramáticos, como rito de paso colectivo. El rito de paso que supone la conquista -rito de dominación que impone un cambio- encuentra

respuesta en el desafío nativo del milenarismo: rito de paso liberador, de restauración del orden prehispánico. Cuando los movimientos mesiánicos no logran triunfar en la praxis, el indio desplaza la esperanza de reivindicación hacia la esfera ideológica y el rito deviene mito: elabora el Corpus de Inkarrí. Veamos los tres ritos: Los ritos (1) y (2) presentan un movimiento de simetría inversa:

1. indios soberanos son separados violentamente por un agente externo de su *status* previo para devenir en indios colonizados y aculturados;
2. indios colonizados y aculturados se separan voluntariamente de su *status* previo para devenir en indios soberanos;

mientras que el (3) es la síntesis dialéctica de los dos primeros:

3. el inca es separado violentamente de su *status* previo por un agente externo, pero en vez de devenir en indio aculturado y colonizado se está reconstituyendo para volver a su condición natural de soberanía.

El vínculo común de los tres ritos está en la liminalidad, etapa que ninguno ha logrado superar. Al no lograrse ni los propósitos del colonizador (la integración del indio a su economía, sociedad y cultura) ni la esperanza mesiánica nativa (la reestructuración socio-cultural) en el

ámbito histórico, el mito viene a reflejar la liminalidad que ha caracterizado la existencia del pueblo quechua durante los últimos cinco siglos. Quizá esto explique la persistencia del mito de Inkarrí, desde la colonia hasta nuestros días.

He examinado brevemente lo que John Earis (Ossio 1973a) llama la antítesis superestructural de La tesis generada en la infraestructura por la conquista española. Cuando ya no fue posible otra forma de revuelta, el nativo peruano tuvo que recurrir a la resistencia ideológica manifiesta en una vehemente fidelidad a la tradición. Wachtel (1977) concluye que los vencidos han logrado -mediante esta forma de sublevación pasiva-una conmovedora victoria. Según vayan aumentando los esfuerzos del estado por integrar a los campesinos a la vida nacional (i. e., a una economía de mercado), el hombre andino se verá obligado a abandonar el tipo de vida que la sierra -como región de refugio-¹⁸ ha sustentado, para acceder a otro tipo de liminalidad: esta vez hacia la aculturación irreversible. Temo que la situación que lo espera no deje lugar para la procesa de Inkarrí.

18 Aguirre Beltrán (1967) define así el término: una zona caracterizada por escasos recursos naturales, comunicaciones precarias con el resto del país, diversidad étnica entre explotadores y explotados, y un cierto grado de autonomía política y económica para los indios, hecha posible por el aislamiento de una agricultura de subsistencia suplementada por un sistema regional de mercado semicerrado

II

EL YANA K'UYCHI O ARCO IRIS NEGRO EN LA ELEGÍA A ATAHUALPA: UNA MIRADA A LA METÁFORA ANDINA DE LA LIMINALIDAD DESDE UNA PERSPECTIVA CULTURAL

El arco iris negro (I; 1)¹⁹ es una de las dos metáforas seminales en el Apu Inka Atawallpaman; la decapitación del Inca es la más importante de sus transformaciones (IV: 19-20). Ambas constituyen el núcleo de un complejo de imágenes que expresan la liminalidad o marginalidad colectiva del pueblo andino después de la desestructuración socio-cultural impuesta por la conquista española. Un examen minucioso de estas metáforas -en un contexto cultural- despeja el camino para una nueva interpretación de la elegía como documento mesiánico. Investigo aquí las implicaciones del yana k'uychi o arco iris negro, que abre el poema y a la vez lo contiene.

“Al todopoderoso Inca Atahualpa” es una elegía quechua anónima que José María Farfán copió del cantoral de Cosme Ticona, colección de poemas y canciones recogidos en el área del Cuzco antes de 1930. Farfán publicó por primera vez esta elegía en su artículo “Poesía folklórica quechua” (Revista del Instituto de

19

Cito la elegía a partir de la transcripción de López-Baralt / Sola. El número romano remita la estrofa, y el arábigo al verso.



Antropología de la Universidad Nacional de Tucumán: 1942). Después ha sido publicada con diferentes transcripciones quechuas y versiones al español por Jesús Lara (La poesía quechua. Ensayo y antología: 1947), José María Arguedas (“Apu Inká Atawallpaman”. Elegía quechua anónima: 1955), Teodoro Meneses (“Apu Inqa Átahúáilpaman” Elegía-quechua de autor cuzqueño desconocido: 1957), y Francisco Carrillo (Poesía y prosa quechua: 1967). En colaboración con Donal Sola (Comell University) elaboré una transcripción del poema, siguiendo el alfabeto oficial peruano del quechua del Cuzco-Collao, la cual se publicó junto con una traducción del texto al inglés y otra al español (“The Quechua Elegy to the All-Powerful. Inká Atawallpa: A literary Rendition of the Inkarrí Myth”, Latin American Indian Literatures, 1980).

El texto plantea los problemas de autoría y fechación. En cuanto a la fecha Arguedas (1957: 63) ha dicho que el poema fue compuesto en el siglo XVI, pero en este punto no estoy de acuerdo con él; por razones ideológicas es difícil que un poema cuzqueño como el Apu Inka Atawallpaman celebre tan tempranamente la memoria de Atahualpa, el Inca de Quito, enemigo y rival de su hermano Huáscar, según las crónicas²⁰ heredero oficial del trono del Tawanúsuyo.

20 La versión de las crónicas en cuanto a la legitimidad de Huáscar probablemente está ideologizada: es más fácil justificar la conquista haciéndole Atahualpa un usurpador. Sobre esto ver Pease 1982b.

En cuanto al autor propongo que fue un nativo aculturado de fines del siglo XVIII o comienzos del XIX. El dominio del lenguaje deja pocas dudas acerca de la naturaleza autóctona del autor. Hay que aclarar, sin embargo, que ésta no debe inferirse de la ausencia de palabras en español en los 138 versos del poema (sólo hay un probable préstamo: la palabra ch'ilan -VIII: 43, de “chillan” o “gritan”, pero el caso es dudoso y podría ser resultado de error de transcripción). Los diccionarios del siglo XVI dan fe de la temprana interferencia del español en el léxico nativo. En un contexto colonial, el purismo lingüístico sólo es posible como intencionalidad, y en este caso se trata probablemente de la voluntad purista- decididamente política- de un autor nativo. El poeta anónimo pudo haber estado vinculado, al menos ideológicamente, a la sublevación de Túpac Amaru II en 1781 o al movimiento de emancipación de las primeras dos décadas del siglo XIX.

Siguiendo este razonamiento, he llegado a pensar en la posibilidad de que el autor de la elegía fuera el indio Juan Wallparimachi Maila, poeta y guerrero que murió en 1914 en el campo de batalla de las guerras de independencia. Sabemos que la emancipación americana empleó a menudo la reivindicación indígena como bandera de lucha (a comienzos de 1809 circulaba en Chuquisaca, hoy Sucre, Bolivia, un Diálogo entre Atawallpa y Fernando VII en los campos elíseos, panfleto político libertario). Wallparimachi comienza su

poema Mamay (que cito de Lara 1969: 215) con sus versos que guardan gran semejanza estructural con los que abren la elegía:

*¿Ima phuyun haqay phuyu
 ¿Qué nube es esa nube
 yanayasqaq wasaykamun?
 que ennegrecida me sigue?
 Mamaypaq waqayninchari
 Será tal el llanto de mi madre
 paraman tukuspa hamun.
 que viene en lluvia convertido.*

Sin embargo hay que considerar que la pregunta retórica puede ser tanto un recurso de catequización heredado de la colonia temprana como una reminiscencia de las adivinanzas tradicionales andinas, y no constituir necesariamente una característica particular del estilo de Wallparimachi.

No creo que el poeta anónimo estuviera relacionado con la resistencia neo-inca de Vilcabamba que terminó en 1572, porque su aculturación es demasiado refinada para un período tan temprano. Está marcada aculturación del autor se manifiesta no sólo en su nivel de alfabetismo, sino también en el manejo exacto de una forma métrica muy frecuente en la poesía española: el pie quebrado (alternancia de versos largos y cortos) con

una regularidad de rima y ritmo casi perfecta. Contra la opinión de Lara (1947), que sin aducir razones válidas considera el poema como un wanka (elegía incaica) sin el menor asomo de influencia española, Arguedas (1955) observa que el texto se acerca mucho a la concepción occidental de poesía. Por lo menos a nivel formal. El metro que Jorge Manrique hizo famoso en las Coplas a la muerte de su padre, pauta la estructura de sus 23 estrofas, de seis versos cada una, casi todas con rima ababab (menos las estrofas IX y XIV: ababcc), alterando versos nones (1, 3, 5) eneasílabos u octosílabos (en algún caso de diez sílabas) con versos pares (2, 4, 6) tetrasílabos. Señala Arguedas que esto indica que la elegía fue escrita a cierta distancia histórica del ajusticiamiento del Inca, cuando ya estaba sólidamente cimentado el régimen español. Sin sugerir ninguna hipótesis sobre el posible autor, concluye que la obra pertenece al siglo XVI. Por las razones que ya he aducido no creo que su fechación sea acertada, pero suscribo su postura acerca de la aculturación que exhibe el poeta anónimo al manejar con maestría el pie, quebrado. No debe entenderse por esto que los incas carecieran de patrones métricos para su poesía oral formal, pero sí que fue precisamente esta clase de literatura oficial y estereotipada la que se perdió con la desestructuración del imperio quechua, Han persistido hasta nuestros días algunas formas poéticas populares, pero sus textos no siguen una estructura formal rígida.

Una lectura comparativa de la estructura y los motivos dentro del ciclo de Inkarrí²¹ puede revelar el lugar de Apu Inka Atawallpaman en el mismo, Me referiré brevemente a los puntos de contacto que existen entre las versiones orales recogidas por Arguedas y Roel Pineda en Puquio, Ayacucho, en 1956:²² los dramas rituales que se representan aún hoy en Perú y Bolivia (la transcripción más completa es la de Lara, de 1957: Atau Huallpac puchucacuininpa o Tragedia del fin de Atahualpa); y la versión literaria del mito, Apu Inka Atawallpaman.

En términos estructurales, los textos dentro de estas tres categorías son homólogos: comienzan con la noticia de la muerte del Inca por decapitación y terminan con la promesa de su regreso (aunque la intensidad de la esperanza mesiánica puede variar). El corpus oral y el ciclo ritual comparten algunos motivos: en los textos de uno y otro el Inca exhorta al oro y a la plata a esconderse de los conquistadores; en el mito de Inkarrí, Atahualpa es enterrado, mientras que en la tragedia, es el pueblo andino quien busca refugio bajo la tierra. En ambos casos, la dirección del movimiento es hacia abajo, sugiriendo así el pachakuti (“mundo al revés”). Entre los dramas rituales y la elegía encontramos más elementos comunes e incluso se puede decir que el poema

21 Defino el término en el ensayo anterior, en la p. 38.

22 Ver la versión más importante en el primer ensayo de este libro

tiene una estructura dramática. En ambas expresiones están presentes los siguientes elementos: el presagio onírico como motivo; augurios de desgracia que tiene que ver con el ciclo solar (en la tragedia el sol parece envuelto en una nube de humo; en el poema, después del arco iris negro hay un eclipse); la imagen de Inca como una sombra que protege a su pueblo; el dolor y el luto del Tawantinsuyo; y la muerte de Atahualpa como un cataclismo cósmico que se anuncia con los mismos fenómenos naturales que el aqoyraki o infortunio, esto es, un eclipse solar, una tormenta de granizo y el ennegrecimiento de las nubes.

La estructura dramática del Apu Inka Atawallpaman se revela mediante los cambios en el foco narrativo. Estos cambios se indican con el uso de adjetivos posesivos. La voz anónima que introduce los augurios de desgracia (primera persona singular, segunda estrofa; “sonqollaymi”: mi corazón “mosqoynipipas”: mis sueños), deja su lugar a otras voces. Así, esa voz enmarca el soliloquio de la Coya (estrofas XV-XVIII); primero la presenta y después intercede por ella ante el Inca (segunda persona singular, estrofa XIX, “urpillayki”; tu paloma o tu palomita, “sonqollayki”: tu corazón o tu corazoncito). Un coro quechua llora la muerte del Inca en la estrofa XXI (primera persona plural; “sapa llayku”: solos). A esta voz colectiva -equivalente a la tradición oral- parece referirse el primer narrador cuando utiliza el sufijo del validador reportativo quechua

(traducible como “dicen que”) para implicar que él no es testigo presencial de los acontecimientos y que sólo los conoce de oídas (estrofa IV: “umallantas”, “yawar mayus”, “kirus”; estrofa V: “titiyanñas”, “chiriyaniilas”, “Tawantinsuyus”; estrofa VI: “pacha phuyus”, “mama killas”; y en la estrofa VII: “Allpas”).

Al examinar el arco iris negro mi perspectiva metodológica es necesariamente interdisciplinaria. La antropología simbólica -o, en un término recientemente acuñado, la semiótica cultural-²³ provee el marco teórico, que sigue la noción de Turner (1974b) de símbolo dominante, otro nombre para el paradigma radical de Eva Hunt (1977). La etnohistoria -definida estrechamente hace unos años como el uso de fuentes documentales para el estudio de grupos étnicos no europeos- ofrece un enfoque múltiple, y que combina la información que proveen la tradición oral, los documentos escritos, la etnología, la arqueología (Murra 1755), y en este caso particular, la pintura colonial. Finalmente, las técnicas de la crítica literaria ayudan a discernir las funciones y las transformaciones de la metáfora del yana k'uychi en el poema Apu Inka Atawallpaman.

El arco iris es un símbolo natural que trasciende fronteras culturales. En Occidente su campo semántico -amplio- opera en torno a connotaciones de esperanza y renacimiento después del desastre. Las condiciones

23 Para la discusión de las metas comunes de la semiótica y la antropología véase Jean Umiker -Sebeok 1977.

que permiten que el arco iris devenga un símbolo tan poderoso son inherentes a la naturaleza misma del fenómeno. Antes que nacía, se trata de un acontecimiento que marca una transición o un cambio: anuncia el cese de la lluvia y el advenimiento de un período seco y soleado. No obstante, la geografía y el clima no son los mismos en todas partes, y hasta, en el mismo lugar, el fin de la lluvia puede tener implicaciones contradictorias, dependiendo de cuándo ocurra: podría ser muy tarde o muy temprano para los fines de subsistencia. Este puede ser uno de los factores detrás de algunas de las connotaciones ambiguas que tiene el arco iris en muchas culturas de América del Sur, que temen el fenómeno por sus terribles consecuencias (Lévi-Strauss 1972a, 1972b).

Como una metáfora cultural, en los Andes el arco iris pertenece a la categoría que Víctor Turner llama símbolo dominante:

Los símbolos dominantes aparecen en muy diferentes contextos de rituales, a veces los presiden a través de todo el procedimiento, a veces sobre determinadas fases. El contenido significativo de ciertos símbolos dominantes posee un alto grado de constancia y consistencia a través del sistema simbólico total [...]. Precisamente por estas propiedades, los símbolos dominantes se prestan a ser analizados en un marco cultural de

referencia (...). Ellos son los puntos fijos referentes en ambas estructuras social y cultural (...). Ellos pueden ser vistos como representantes de los valores axiomáticos de lo más amplio (...) la sociedad (...). Por cierto, dominante o focal los símbolos sobresalientes poseen esta propiedad de multiexpresión que los asigna para la representación económica de aspectos claves de la cultura y opinión. Cada símbolo dominante tiene un abanico o espectro de referentes, que están entrelazados por lo que es usualmente un simple modo de asociación, su misma simpleza le permite conectar una amplia variedad de significados. (1974b: .20-32).

Aquí vale subrayar tres características del símbolo dominante: su estabilidad o persistencia como punto fijo en la estructura socio-cultural!, su capacidad para condensar significados dispares o su polisemia, y su connotación de valores axiomáticos de la colectividad. Como otros símbolos idóneos -el árbol de la vida cristiano (la cruz) y el *quinconce* mesoamericano o paradigma agrario y calendárico que funde tiempo y espacio- el arco iris exhibe una persistencia secular que permea el mundo andino desde la costa hasta la sierra. La evidencia arqueológica muestra que en los tiempos preincaicos el arte costeño empleaba el arco iris como una insignia de poder cósmico. La iconografía de la

costa norte representa las deidades más importantes del panteón local con un tocado en forma de arco iris. El dios del trueno y la tempestad aparece debajo de una serpiente bicéfala en forma de arco; las connotaciones aquí son las del poder fertilizador de la lluvia (Figura 1). La deidad agraria, en su función de propagadora del maíz, también se representa debajo de una serpiente-arco iris bicéfala, como puede constatarse en las vasijas mochica. El dios Sol, como protector del maíz, aparece también debajo de un arco estilizado (Figura 2). Rebeca Camón Cachot (1959) señala que en la cosmología preincaica de la costa peruana la regeneración de la vida se logra mediante la acción conjunta de dos deidades complementarias: el dios solar, o Ser Supremo, y la diosa de la tierra, quedando a la vez una deidad lunar. El dios Sol está vinculado al arco iris porque es él quien provee la lluvia. Así pues, el arco iris aparece como el mediador entre el sol y la tierra: el agente fertilizador que produce vida. En algunas vasijas mochica esto se representa con motivos iconográficos que muestran a la serpiente, bicéfala rodeada de gotas de agua circundando a una Figura masculina que aparece en un gesto de invocación.

La tradición oral de Huarochirí, en la parte central de Perú -recogida entre 1598 y 1605 por Francisco de Ávila como parte de su campaña para la extirpación de la idolatría- insiste en la relación entre el dios trueno (Whatiya Uquri) y el arco iris, que se convierte en to-

cado para su cabeza.

Cuentan que la contienda fue de esta manera: Un buen día, el rico le dijo, “Tenemos que competir a beber e igualmente a bailar.” Whatiya Uquri, el pobre, fue a contárselo a su padre, [..] Entonces el rico dijo, “Debemos competir trayendo pieles de puma”. Dicen que ese hombre pretendía ganarlo, porque ya tenía unas pieles de puma en su poder. Pero el pobre, aconsejado por su padre, fue muy de mañana a traer de un manantial una piel roja de puma. Y así, danzó, y mientras danzaba con la piel roja de puma, salió algo como un arco iris por el cielo (edición de Urioste, 1983, I: 31-33).

En este pasaje es importante notar las connotaciones de poder proyectadas en la insignia del arco iris, ya que éste aparece sobre la cabeza de Whatiya Uquri como un augurio de victoria sobre su rival. Los moche tienen representaciones de guerreros con arcos como adornos de cabeza que pueden considerarse como antecedentes de la identificación del disco como emblema de poder político. Que el arco estilizado es símbolo para el arco iris se hace evidente en uno de los vasos efigie mochica, que muestra las dos cabezas del amaru serpiente bicéfala emergiendo de los lados del disco que sirve como tocado para el guerrero. Los datos etnográficos

obtenidos por Gary Urton (1979), Billie Jean Isbell (1978) y Ann Fairchild (ms. 1980) en comunidades andinas modernas dan testimonio de la persistencia de la asociación del arco iris con el amaru. Más aún, estos datos confirman que el arco iris, así como el agua en movimiento -lluvia, ríos y canales de irrigación- representa la mediación entre el cielo y la tierra.²⁴

24 Gary Urton (1979) afirma que los informantes nativos concuerdan en que el arco iris es una serpiente que sale de los manantiales cuando comienza a llover (el amaru de dos cabezas entierra una de ellas en un manantial y levanta la otra para enterrarla en otro, formando con su cuerpo un arco en el cielo):

Los informantes fueron unánimes en dos puntos: Los arcoiris son serpientes (amarus) que aparecen en los manantiales (pukius) cuando comienza a llover (cf. Casa verde, 1970: 171; J. Núñez del Prado. 1970: 88, Y. Vllee 1972: 2-15). Puesto que la estación de lluvias en los Andes dura alrededor de seis meses (Noviembre-Abril), estas serpientes atmosféricas y multicolores están asociadas con la mitad lluviosa del ciclo anual. En esta conexión es interesante notar que la constelación. Nube oscura llamada Machacuay (serpiente) (se encuentra en la Vía Láctea, que el indio quechua llama mayu o río) se dice que domina el ciclo nocturno durante la estación de lluvias. Así, en la misma estación en que son visibles los arcoiris multicolores serpiente durante el día, la serpiente negra es visible en la noche.

Mientras que Urton ha estudiado la asociación simbólica entre el arco iris y el amaru en la comunidad de Mismináy (provincia de Urubamba), Rillie Jean Isbell (1978: 163-164) ha recogido otra versión de la metáfora en Chuschi, Ayacucho:

El sobresaliente expresado en los tres rituales [Yarqa Aspiy, Santa Cruz, Heranza] es de productividad y fecundidad. El proceso de copulación e impregnación es ritualmente promulgado durante el Yarqa Aspiy, con la Pachamama como la novia purificada y los dos Wamanís presentes en las fuentes de irrigación de agua, Ñawin Sullcaray y el lago Matuma como sus novios. El pueblo entero celebra la consumación final en la qonopa, el sitio de convergencia de los dos canales en la unión entre el pueblo y la zona quechua. El canal mayor que corre a través del centro del pueblo es llamado amaru, que significa animales, como la serpiente es el movimiento violento de la tierra o

La relación estereotipada de complementariedad entre

agua. Podemos ver cómo tal movimiento puede ser conceptualizado como la energía necesaria para la fertilización. Dentro del contexto de los tres rituales en discusión, aquella fuerza es el agua descendiendo de los canales de irrigación (...)

Quispe (1969: 103) propone la estructura de la Pachamama opuesta al cielo, simbolizado por los Wamanís y mediatizado por el agua, el amaru. Yo creo que los tres rituales demuestran el concepto de fertilidad como la unión de lo femenino (Pachamama) y lo masculino (Wamani) elementos que producen abundancia. La fuerza que une los dos es el movimiento de irrigación de agua (el amaru).

Ann Fairchild (ms. 1980) sugiere esa misma mediación entre la tierra y el cielo por el amaru (como agua para riego) en la comunidad de Huanacasancos, durante la qachawa o ritual de limpieza de los canales de riego. También propone (comunicación personal) un ejemplo del agua como mediadora entre la tierra y el cielo en el "Mapamundi del reino de las Indias" de Guarnan Poma (1615: 983-984). Volviendo a las implicaciones astronómicas del amaru notadas por Urton, tenemos que para Isbell (ms. 1981) uno de los principios rectores de la cosmología tropical americana es el hecho de que la trayectoria celeste del sol, la luna y las estrellas se concibe como responsable de las transiciones en tiempo, clima, ciclos agrícolas y estadios de la vida humana. De ahí que las metáforas más importantes para el orden y el desorden cósmico se basen en conceptos de movimiento. Al terminar su presentación en la New York Academy of Sciences Conference on Ethnoastronomy and Archaeoastronomy in the American Tropics, Isbell comenta:

Recuerdo la sesión en el Planetario Hayden cuando Avehi pidió a Franklin acelerar el movimiento del ciclo. El efecto perceptivo, como vimos el cambio de orientación en la Vía Láctea, fue como mirar una serpiente gigante en movimiento ondulatorio a través del cielo. Fuimos capaces de percibir lo que el lenguaje de la metáfora intenta capturar cuando aprehendemos las relaciones espacio-temporales de las culturas tropicales americanas.

Es un trabajo que intenta aprehender las connotaciones universales de 10 que bien podría considerarse un arquetipo jungiano, Carlson (1982) confirma las interpretaciones de Urton e Isbell sobre la serpiente bicéfala. El monstruo de dos cabezas constituye una importante categoría dentro del bestiario de las especies mitológicas. Aun cuando la naturaleza produce ocasionalmente serpientes de dos cabezas, éstas nunca se encuentran en los dos extremos del cuerpo. El término genérico con que se conoce esta figura de la serpiente o el dragón de dos cabezas es *amphisbaena*, derivado de la mi-

el arco iris y el puma, que vimos sugerida en el manuscrito de Huarochirí, y que reconocemos en el diseño de una vasija preincaica de Ancón, apunta a una conjunción entre lo alto y lo bajo, el cielo y la tierra, el sol y la luna. Estas connotaciones simbólicas se pueden inferir de las crónicas sobre la sociedad y la cultura de los incas. Al describir la religión incaica, Guarnan Poma cuyo nombre, “falcón puma”, es emblemático de dicha dualidad simbólicas presenta la asociación sol / arco iris / masculino frente a la luna / puma / femenino, dentro de la reciprocidad de un culto dual. El Inca ora al sol desde una ventana del templo Coricancha, rodeado por un arco iris, mientras que la Coya adora a la luna en una capilla llamada “Cola de puma”:

De cómo el Ynga sacrificaua a su padre el sol
[...] en el templo de Curi Cancha, que todas las

tología occidental. Encontramos el motivo asociado al arco iris en la China y en la India, y en general, a la idea de que cielo, tierra e inframundo están unidos por una gran serpiente cósmica que agarra su cola. Tanto en el Viejo como en el Nuevo Mundo, la serpiente bicéfala se asocia al cielo, al arco iris, el agua y a la fertilidad. Para Caríson la persistencia de esta figura mítica se debe a un fenómeno de difusión:

La tradición asiática más difundida se piensa que ha migrado al mundo occidental a través de aquellos pueblos nómades cuya progenie ahora puebla el Nuevo Mundo indígena [...] En las latitudes bajas del Norte, la franja del zodiaco parecida a una serpiente puede tener una importancia temporal, asequible a una metáfora celestial para los pueblos mesoamericanos, mientras que el “Río” de la Vía láctea, dominante en el cielo del Sur, es mucho más parecido a lo que puede ser un dragón en el cosmos andino y amazónico (160-161).

paredes alto y bajo estaua uarnecido de oro finísimo y en lo alto del techo estaua colgado muchos cristales y a los dos lados apuntando el sol. Alumbraua de las uentanas la claridad de los dos partes, s[o]plauan dos yndios y se[...]. [E]ntrauan el uiento del soplo y salí a un arco que ellos les llaman cuychi.

Y allí en medio se poma el Ynga, hincado de rodillas, puestas las manos, el rostro al sol y la ymagen del sol y decía su oración. [...]

Y tenía el dicho Ynga otra hermita y sacrificio de la luna que llamaua Pumap Chupan. Sacrificauan a la luna, dios de las mugeres, y entraba la coya a sacrificar con sus hecheseras; como el Ingc haziendo sus oraciones, pedía lo que quería ([1615: 263] 1980, I: 236).

La crónica de Joan de Santacruz Pachacuti Yamqui (1613) reproduce en un dibujo el esquema cosmológico del aliar principal del templo del sol Coricancha en el Cuzco, proponiendo así una representación gráfica de la relación entre el sol, el arco iris y la tierra (Figura 4). A la derecha del eje (visto desde una perspectiva interna al dibujo) el arco iris o cuychi, situado bajo el sol (inti), cubre la tierra o pachamama, mediando de esta forma el cielo y la tierra, como señala Zuidema (ms. 1969). Isbell (1976) indica que el lado masculino o dominante del dibujo representa las funciones del estado.

El Inca es un descendiente directo del Sol y el símbolo de su poder es el arco iris, mediante el cual se comunica con su Padre. En la cosmología incaica la significación del arco iris se establece en una de las versiones del mito de origen del Cuzco. Cuenta la historia que Manco Cápac, el hijo mayor del Sol, buscaba un lugar donde enterrar su báculo de oro siguiendo las instrucciones que su Padre le diera para fundar la ciudad. Tan pronto llegó a la colina más alta del Cuzco, Huanacauri, apareció en el cielo un arco iris que lo rodeó. Vio en el hecho un augurio de prosperidad para la nueva era que estaba por comenzar con el reinado de su dinastía.

Este relato puede encontrarse en las crónicas de Sarmiento (1572), Cabello Valboa (1589) y Santacruz Pachacuti (1613), que cito en este orden:

Y partiendo de aquí, llegaron un cerro, que está a dos leguas, poco más o menos, del asiento del Cuzco, y subidos a la cumbre, vieron en ella al arco iris del cielo, al cual los naturales llaman guanacauri.

Y teniéndolo por buena señal, dijo Manco Cápac: “¡Tened esto por señal que no será más el mundo destruido por agua Lleguemos allá, y desde allí escogeremos donde habernos de fundar nuestro pueblo” (1943:54)

... llegaron a vista de un cono llamado oy Guanacauri un día al amanecer vieron el Yris (o Arco

del Cielo) que lebantaua el un pie en el mismo cerro y Manco Cápac dijo a los demás buena señal es aquesta que ya no se acabará el mundo por agua...(1951: 262)

Y beniendo así, dizen que llegó al dicho cerro más alto de todo aquel lugar, y en donde, junto del dicho Apomanco Cápac, se levantó un arco del cielo muy ermoso, de todos colores, y sobre el arco pareció otro arco, de modo quel Apomanco Capac se bido en medio del arco y lo avía dicho: “¡buena señal, buena señal tenemos!”, y dicho esto, dicen que dijo: “muchas prosperidades y bitorias que emos de alcanzar en beniendo el tiempo con él deseado”. Y después, dicho esto, se paseó con gran alegría, y lo comenzó a cantar el canto de chamaiguarisca, de pura alegría (1879: 241).

Al describir la religión incaica varias crónicas asocian el arco iris a una serie de entidades o fenómenos celestes que reciben culto oficial: el sol, la luna, Venus, el relámpago o trueno y el granizo:

Los serranos particularmente adoran el relámpago, el Trueno, el Rayo, llamándolo Sanctiaggo. Ítem el arco del Cielo, el qual también es reuerenciado de los Indios dejos Llanos. Ítem las tempestades, los toruellinos o remolinos de

viento las lluvias, el granizo (Polo de Ondegardo) [1567] 1916: 189).

Tuvieron cuenta con el relámpago, trueno y rayo, y a todos tres en junto llamaron illapa; no los adoraban por dioses, sino que los honraban y estimaban por criados de Sol; y tuvieron que residían en el aire, mas no en el cielo, por la hermosura de sus colores y porque alcanzaron que procedía del Sol, y los Reyes Incas lo pusieron en sus armas y divisa.

En la casa del Sol dieron aposento de por sí a cada cosa de éstas [luna, estrellas, trueno, relámpago y. arco del ciclo], como en su lugar diremos (Garcilaso Inca [1609] 1953, I: 140).

Otro aposento (que era el cuarto) dedicaron al arco del cielo, porque alcanzaron que procedía del Sol, y por ende lo tomaron los Reyes Incas por divisa y blasón, porque se jactaban descender del Sol. Este aposento estaba todo guarnecido de oro. En un lienzo del, sobre las planchas de oro tenían pintado muy al natural el arco del cielo, tan grande, que tomaba de una pared a otra con todos sus colores al vivo. Llamaban al arco cuychi,.. (Garcilaso Inca [1609] 1953 I214)

En la página 79 de su Nueva coronica [1615] p. 62 en el primer volumen de la edición crítica de Murra y Adorno, Guarnan Poma representa visualmente el emblema incaico con el sol, la luna, Venus y Huanacauri como

una huaca sobre la colina. Debido a la asociación directa entre el arco iris y Huanacauri, que se reitera en el mito de origen de Manco Cápac, incluyo esta página como una evidencia más de la asociación de símbolos en el culto incaico.

Refiriéndome otra vez al modelo cosmológico de Pachacuti Yamqui, podemos notar el siguiente complejo simbólico: el sol (inti), la luna (quilla), la estrella (chasca coyllur), el relámpago (ckuqqlla Mapa), el granizo y el arco iris (cuychi).

La ambigüedad y el peligro que rodean a lo sagrado en el culto de los incas se revelan cuando descubrimos que los mismos elementos que propiciaban la vida en el esquema de Coricancha (modelo de la creación del tiempo y el espacio, del hombre, la mujer y sustento) se agrupan aquí como presagios de destrucción. Polo de Ondegardo ([1567] 1916: 189-190), en una sección que trata sobre los pronósticos o agüeros, describe el poder de los eclipses del sol y de la luna, el poder del arco iris, del relámpago y del granizo como signos de desgracia inminente:

Quando se eclipsa el sol o la luna, o parece algún cometa, o resplandor en el ayre, suelen gritar y llorar, y hazer que otros griten y lloren, y que ladren los perros, o aullen y para esto los aporrean. Suelen cercar sus casas en procesión con hazes de fuego y hazer otras ceremonias para que no

les venga el mal que temen y que tienen por mal agüero y que es para morir, o para algún daño grave quando ven el arco del cielo, y a veces por bueno, reverenciando mucho y no lo osan mirar, o ya que lo miran no lo osan apuntar con el dedo entendiendo que se morirán. Y aquella parte donde parece que Cae de pie el arco, lo tienen por lugar horrendo y temeroso entendiendo que hay allí alguna huaca, u otra cosa digna de temor y reverencia [...] Quando graniza, o nieva, o ay tempestad grande, dan gritos entendiendo que así ternán remedio, hazen también entonces algunos sacrificos y otras supersticiones.

El peligro potencial del arco iris, descrito por Garcilaso y otros cronistas es un tema frecuente hoy en la tradición de Puno (Félix y Celia Palacios comunicación personal).

En el manuscrito de Huarochirí, el granizo se relaciona con el diluvio y la destrucción cósmica. Según el relato, Pariacaca -disfrazado de mendigo- asiste a una fiesta en la comunidad de Huayquihusa en la que sólo una mujer se compadece de él y le ofrece a beber algo de chicha. Pariacaca se indigna y, después de aconsejar a la mujer que huya, sube a la montaña de Macacoto desde donde castiga a Huayauihusa con una lluvia de granizo rojo y amarillo y provoca una inundación que

destruye todos los pueblos de la vecindad.²⁵

El Inca Garcilaso insiste en que los fenómenos climatológicos no son meras señales de mala suerte, sino augurios de caos o de hecatombes como la muerte de un rey, la destrucción de un reino, o el fin del mundo. Traza esta tradición de augurios de desastres hasta el Inca Wiraqocha, quien profetizó que gente extraña llegaría a sus tierras y destruiría su imperio. A partir de ese mo-

25 El relato forma parte del capítulo 6 del manuscrito. Cito de la edición de Urioste (1983, I: 39-41):

Cuentan que, en la quebrada baja de Waru Chiri, había un pueblo, una comunidad Yunka llamada Wawqi Usa. Los habitantes de ese poblado en esa ocasión estaban celebrando una gran fiesta, estaban bebiendo en gran cantidad. Mientras ellos así bebían, Pariya Qaqa llegó al pueblo. Un vez llegó allí se sentó a un extremo de la gente, como si fuera un pobre.

Mientras se sentó de esa manera ni siquiera uno de los habitantes del pueblo le ofreció algo de beber. Así se quedó durante todo el día, pero una mujer que también era de ese pueblo, exclamó, ¡Qué barbaridad! ¿Por qué no le dan de tomar a ese pobre? Y trajo chicha en un gran mate blanco y se la dio. Entonces, Pariya Qaqa le dijo a la mujer, “Hermanita, eres muy afortunada a! dame esta dicha. Al quinto día a partir de hoy, vas a ver algo inesperado en este pueblo. Por esa razón, no debes quedarle en el pueblo ese día, tienes que irte lejos. No sea que por un error te mate a ti y a tus hijos. Esta gente me ha hecho enojar mucho.” Y añadió, diciendo, “Además, no les digas ni una sola palabra a esta gente. Si dejas que se enteren, podría matarte también a ti.” Y se dice que esa mujer se alejó de ese pueblo al quinto día en compañía de sus hijos y sus hermanos. Pero los habitantes del pueblo siguieron, bebiendo sin congoja. Entonces, Pariya Qaqa subió al cerro que se halla encima de Waru Chiri. Sabemos que este cerro se llama ahora Matw Qutu. Debajo hay otro cerro llamado Puypu Wana, por el cual bajamos a Warú. Chiri, cuando vamos desde aquí. Estos cerros se llaman así.

Cuentan que Pariya Qaqa canso una gran tormenta en el cerro. Un granizo grande como huevos amarillos y rojos arrastró a toda esa gente hasta el mar, sin perdonar ni siquiera a uno. Esa gran cantidad de agua se convirtió en un aluvión, y creó los montes y los valles de Waru Chiri.

mento los incas habrían de observar cuidadosamente el movimiento de las entidades celestes:

Tuvieron cuenta con los eclipses del sol y de la luna, mas no alcanzaron las causas. Decían, al eclipse solar que el sol estaba enojado por algún delito que habían hecho contra él, pues mostraba su cara turbada como hombre airado, y pronosticaban (a semejanza de los astrólogos) que les había de venir algún gran castigo. Al eclipse de la luna, viéndola ir engreciendo, decían que enfermaba la luna, y que si acababa de oscurecerse había de morir y caerse del cielo y cogerlos a todos debajo y matarlos, y que se había de acabar el mundo [...] Empero no hacían caudal de aquellas figuras para su Astrología, más de quererlas pintar imaginándolas, ni echaban juicios ni pronósticos ordinarios por señales del sol ni de la luna ni de los cometas, sino para cosas muy raías y muy grandes, como muertes de Reyes o destrucción de reynos y provincias [...] Para las cosas comunes más aína hacían sus pronósticos y juicios de los sueños que soñaban y de los sacrificios que hacían, que no de las estrellas ni señales del aire [1609] 1953, í: 138-140).

Guarnan Poma también relaciona los eclipses lunares y solares con la destrucción cósmica, en el contexto de

La adivinación pre-incaica:

De cómo los dichos filósofos antiguos, que ellos les llamauan camasca [hechicero], amauta runa [sabio]; entendían por las estrellas y cornetas y del clip del sol y de la luna y de tempestades y de ayres y de animales y de páxaros. Uian estos dichos señales y dezía que uia de suseder mortansa de grandes rreys de Castilla y de otras naciones del mundo, alzamiento, hambre, sed, muertes de gente de pestilencia, guerra o buen año o mal año. Y acá supieron que auía Castilla... ([1615: 72] 1980, I: 57)

Esta agrupación simbólica de fenómenos celestes que presagian destrucción se encuentran una y otra vez en los textos quechuas posthispánicos que tratan sobre la muerte del Inca. La versión de Chayanta (1871) del ciclo dramático de la Tragedia del fin de Atahualpa presenta, un eclipse solar, relámpagos y granizo como señales del caos inminente:

ATAUWALLPA: Adorables y tiernas princesas mías, mi corazón se sume en honda pena, una extraña ansiedad mi ser devora, la razón me abandona. He amanecido acongojado. Por qué será que dos noches seguidas el mismo sueño infausto ha venido a turbarme. Ambas veces he

visto al Sol, purificador Padre nuestro, oculto en negro y denso humo...

(Lara 1957: 63)

Dos noches sucesivas en mis sueños no he visto nada lisonjero.

Durante los dos sueños hombres cubiertos de irritante hierro innumerables han brotado como de las entrañas de la tierra, han arrasado nuestra casa, y han saqueado codiciosos los templos de oro de todos nuestros dioses, y el cielo y las montañas han ardido con llamas rojas...

(Lara 1957: 71)

LAS ÑUSTAS: Inca mío, mi solo señor, qué infortunio graniza...

(Laxa 1957:175)

El poema Atawallpa wañuy (citado por Lara 1947: 192-193, de la Antología ecuatoriana de Juan León Mera, quien lo fecha para el siglo XVI)²⁶ sigue la misma tradición:

runtuj urmaschpa,
illapantashpa,
inti yaikushpa
tutayarqami.

cayendo granizo,
relampagueando,
poniéndose el sol,
anocheció.

26 Por las razones aducidas en la fechación problemática de Apu Inka Atwallpaman, dudo que Atawallpa wañuy sea de fecha tan temprana. Cito el fragmento con la transcripción quechua de Lara y mi traducción.

Hemos visto hasta aquí los elementos que posibilitan la consideración del arco iris como símbolo dominante en la cultura incaica: su persistencia a través del tiempo (desde la era preincaica hasta la colonia tardía) y el espacio andinos (de la costa de la sierra), su polisemia y capacidad para conciliar significados contrarios (destrucción y regeneración), y su connotación de valores axiomáticos de la sociedad del Tawantinsuyo (mediación entre cielo y tierra, sol e Inca: armonía cósmica, vida, orden, fertilidad). Es éste el contexto que permite vislumbrar las implicaciones del yana k'uychi o arco iris negro y sus imágenes asociadas en el poema *Apu Inka Atawallpaman*.

De la popularidad de esta metáfora en la pintura colonial temprana²⁷ da fe un cuadro cuzqueño que se suele fechar para 1600 titulado *La degollación de don Juan Atahualpa en Cajamarca*,²⁸ que enmarca la escena de

27 También, en la mitología oral reciente (véase Carranza Romero 1978).

28 Gisbert (1980: 201-202) lo describe así:

En el Museo Arqueológico del Cuzco hay un cuadro de composición muy compleja, que también nos muestra a Atahualpa decapitado. Este lienzo, que a juicio de algunos autores es del siglo XVII, testifica la tradición. Su estilo no es tan temprano, nosotros creemos que pudo ser pintado muy a fines el siglo XVIII o tal vez a principios de XIX. [...]

En el lienzo de “La Degollación de D. Juan Atahualpa en Cajamarca” se ve en la parte central al Inca decapitado, con Valverde a su derecha y el verdugo a su izquierda, todo en un ámbito ideal, formado por el Arco Iris y puntos blancos, a manera de granizo. Varias escenas secundarias lo circundan: al centro de la parte alta el tribunal de conquistadores que juzgó a Atahualpa presidido por Pizarro, sobre el cuatro Incas simbolizando los cuatro suyos del imperio, y el trono real vacío. A un lado Huayna Capa y al otro Hama-

la decapitación dentro de un arco iris celestial que contiene una noche estrellada. Esta pintura constituye un hito clave dentro de la argumentación que sustenta mi hipótesis de que la decapitación del Inca es una transformación del yana k'uychi en la elegía. Pero sobre este punto volveré más adelante.

No obstante, existen aún otros ejemplos de la asociación secular entre el arco iris y la cabeza en el área cultural andina.²⁹ Debo a mi amigo y colega, el arqueólogo peruano Elías Mujica, un dato que evidencia dicha asociación a nivel preincaico: los motivos del panel horizontal de la Huaca del arco iris. Este templo -excavado por Schaedel en 1948- se construyó durante el período chimú alrededor del siglo XII de nuestra era y está localizado en una zona desértica adyacente a las

chacha poya, progenitores del “difunto” en la parte alta el sepelio que se dirige a la Capilla de la Cárcel. En la parte baja Mama Ocllo, que curiosamente está sin Manco Capac (figura de la que se prescindió) y finalmente Huáscar. Tanto esta figura como la de Huayna Capac, parados sobre andas, más parece que reflejan sus efigies o “momias” que a seres vivos. En primer plano la batalla entre indios y españoles.

Una cartela explica: “Degollación de / Dn. Juan Atahualpa en / caja / marca”. Hace de tenante una ñusta con papagayo.

En la composición todas las figuras están retratadas en un mismo plano como si sobre el lienzo se hubieran abatido las escenas. Carece de perspectiva. Su artista es un artista muy primitivo e ingenuo. El cuadro no parece ser del siglo XVII, pues los tocapus de los trajes, muy bien delineados en los cuadros fechados en ese siglo, aquí han sido sustituidos por motivos decorativos.

29 Ya vimos al inicio de este trabajo instancias del arco como tocado o adorno de cabeza en los diseños y vasos-efigie de la costa peruana. Sin embargo, en aquellos casos la cabeza no era independiente del cuerpo

ruinas de Chan Chan. Schaedel, quien lo describe en un ensayo de “1966, lo llamó Huaca del dragón, pero hoy se, le conoce “como Huaca del arco iris, desde que. Luis Ccosi Salas asoció el motivo recurrente del arco bicéfalo (formado por siete líneas curvas) con dicho fenómeno celeste. Los ornamentos que decoran el friso sugieren que se trata de un edificio ceremonial. Es de particular interés un motivo complejo que reproduce Schaedel (Figura 5), que agrupa varios elementos importantes de la escena de la decapitación de Atahualpa: el arco iris (o serpiente bicéfala arqueada) rodea una cabeza devorada por una pareja ‘de serpientes encima de un cuchillo emplumado sobre un pedestal. De ninguna manera pretendo implicar’ que el complejo simbólico de ese panel y la muerte del Inca, según se representa tanto en la elegía como en la pintura colonial, tienen el mismo significado. Como admite Schaedel, el problema de la declaración iconográfica de los motivos de la Huaca permanece irresuelto. Sin embargo, una cosa sí sabemos: en los Andes puede haber una interrelación estereotipada’ que une estos elementos simbólicos. El significado (el mensaje) puede haber cambiado a través del tiempo y del espacio, pero la estructura (que en última instancia puede reducirse a la correlación arco iris sobre cabeza) permanece.³⁰

30 Sobre el motivo de la cabeza rodante en Sudamérica, escuchemos a Weiss (1986):

El motivo de la cabeza viviente de Inkarrí podría aparecer como una anomalía si fallamos en considerarla difundida idea de una cabeza o calavera

Si nos desplazamos de la arqueología a la tradición oral, de los Andes a la Amazonia Brasileña, y de los tiempos preincaico y colonial al presente, podemos notar la misma asociación simbólica en el mito cashinawa del origen de la muerte, el arco iris y la luna, documentado por André Marcel d'Ans (1975). Según ese mito, Yobuénawaboshka fue decapitado por sus enemigos en una emboscada en la selva; pero su cabeza continuó

rodante (destruida, pero viviente). En América del Sur la creencia de una cabeza rodante o calavera es informada (en orden alfabético) por los Apinaye, Araucano, Bacain, Caingua, Cashínahua, Caviña, Cayapo, Chiriguano, Cuniba, Jívaro, Marínahua, Mundurucú, Piro, Shipaya, Tacana, Tenetehira, Tucuna, Warrau, y Witoto así como por los mismos pre conquistadores Incas. El hecho histórico de la decapitación de Túpac Amaru, que afectó tan profundamente en su tiempo a los indios de las tierras altas del Cuzco, nos exige ver en esto el origen del tema de la decapitación en el mito de Inkarrí. El motivo de la cabeza viviente puede ser entonces, o la extensión independiente del lema de la decapitación que surge naturalmente de un sentimiento milenario, o el resultado del motivo de la cabeza rodante tomado a través e incorporando dentro de este mito particular la combinación de elementos. En otras palabras, es posible pero no seguro que el motivo de la cabeza rodante entró dentro de la formación del mito de Inkarrí. En cualquier caso, ya sea innovación independiente o parte de una distribución de difusión del motivo de la cabeza rodante, la cabeza viviente de Inkarrí no es única como imagen mítica. Según una de las versiones de Inkarrí se cita a Ortiz Rescaniere (1973: 163-164), la proliferación de las ñakaq (degolladores míticos de campesinos, extranjeros que comercian con grasa humana), está ligada a la decapitación del Inca. Ortiz Rescaniere también apunta a otra de las instancias del motivo de la cabeza rodante el área andina:

Cuando se practican relaciones sexuales desordenadas, prohibidas, la cabeza de la culpable se desprende y vaga por las noches. Sus cabellos se enredan en los espinos, van dando botes por los campos, dando gritos lastimeros. En Vicos me afirman que los queq -así llaman en el Callejón a Huaylas a esas cabezas- traen la sequía, el hambre. [...] La asociación es clara: desorden sexual, desorden del mundo, decapitación, noche, anticultura.

viviendo, regresó a su aldea nativa y se convirtió en la luna. Pero antes de que se diera esta transformación, el héroe lanzó al aire siete cuerdas de diferentes colores (rojo, blanco, amarillo, verde, azul, violeta y negro) y así se formó el arco iris. La muerte apareció por primera vez cuando alguien osó señalar con el dedo el arco celestial. Como dato curioso vale señalar que el territorio tradicional de los cashinawa estaba situado en un área entre Brasil y la montaña peruana.

Una conjetura plausible para explicar la base de la asociación entre los dos elementos -cabeza y arco iris- sería la de que ambos pueden verse como factores de fertilidad. Dentro del contexto de! culto a la cabeza, la sangre que surge de una decapitación abona la tierra lo mismo que la lluvia. Además, la ambigüedad es común a ambas entidades.³¹ El arco iris puede ser presagio tanto de ventura como de desgracia; la cabeza cercenada es resultado de la muerte, pero a su vez produce regeneración.

Volviendo a la elegía, podemos notar que literalmente el arco iris es la primera señal de una naturaleza fuera de sí, desbocada, ya que encama la anomalía al vincular dos términos opuestos: el arco iris (luz) y el

31 Ver, por ejemplo, el caso de la ambigüedad de los tsantsa (los trofeos de cabezas reducidas por los jívaros). Estas cabezas inhiben la venganza del enemigo muerto (cuando la cabeza cercenada no se convierte en tsantsa, el alma del muerto puede viajar y tornarse en demonio que asume la forma de serpiente o árbol). Paradójicamente, la cabeza-trofeo resulta de la muerte y a la vez la previene (Hamer 1973: 143-144). Guarnan Poma ofrece evidencia gráfica de la cabeza como trofeo de guerra en el mundo arcaico en dos de sus dibujos ([1615: 153, 194] 1980, I: 130, 168).

negro (ausencia de luz). La imagen que resulta es tan poderosa como desconcertante debido a la carencia de un referente real (luz oscura).³² No obstante, el nivel metafórico es el más importante: el yana k'uychi debe entenderse como una metáfora, de desarticulación cultural. No sólo tenemos el hecho de que la naturaleza convulsiona de dolor por la muerte del Inca: desde una perspectiva cultural, el arco iris negro -o la negación del arco solar- señala la ruptura de la relación dinámica entre el sol y la tierra, causada por la muerte de Atahualpa, el mediador. Esta ruptura ocurre en dos planos: entre el Inca y sus súbditos, y entre la tierra y el sol. La dimensión cósmica del desastre que causa la muerte de Atahualpa se establece en las primeras estrofas del poema mediante la acumulación de presagios celestes: el arco iris negro (I: 1), el relámpago y el trueno (I: 3-4), el granizo (I: 5-6), el eclipse solar (III: 13) el eclipse lunar (VI: 33-34). El esquema cosmológico de Coricancha se invierte al prevalecer el pachakuti de la disrupción: el arco iris es negro, el trueno lo produce

32

Aunque existe un fenómeno conocido como arco iris lunar:

Los arco iris se han formado por la luna tanto como por el sol, por lo tanto estos arco iris lunares son naturalmente débiles. Es por esto que ellos pueden ser vistos prácticamente sólo cuando la luna está llena y porque ellos están coloreados escasamente. Así como los objetos débilmente iluminados aparecen sin color en la noche (Minnaert 1974: 189).

No creo que sea éste el referente del arco iris negro. Por dos razones: en primer lugar, no es legítimo hacer una lectura mimética de las imágenes en un poema simbólico: en segundo lugar, porque el arco iris lunar, como fenómeno atmosférico real, sólo es visible con la luna llena y en el Apu Inka Atawallpaman el yana k'uychi aparece acompañado por un eclipse de ésta

el hombre con el arma de fuego, el granizo tiene mía naturaleza siniestra al ser inesperado, y el sol y la luna, palideciendo por una repentina enfermedad, se esconden. Queda rota entonces las comunión entre el cielo y la tierra -propuesta como una relación sexual desde la perspectiva tradicional andina de la complementariedad entre lo masculino y lo femenino (visible en la fundación del Cuzco cuando Manco Cápac, hijo del Sol, hunde el báculo de oro en la pachamama)- y la tierra se avergüenza cíclicamente de desear el cuerpo de Atahualpa (VII). Las peñas gritan y el río (¿el Pilcomayo, río de origen del esquema de Concancha?) brama de dolor (VIII), vuelto sangre por la muerte del Inca (IV).

Desde el punto de vista antropológico, la anomalía se define como la expresión simbólica de la liminalidad cultural. Mary Douglas (1966) y Edmund Leach (1964) relacionan este término con el tabú o la prohibición establecida por un código cultural que es siempre cultural. La anomalía se asocia con las entidades que violan las fronteras de las categorías conceptuales en un sistema clasificatorio. Estos seres o entidades que participan de dos o más categorías son vistos por sus propias culturas como seres ambiguos y monstruosos. Turner refina la noción al estudiar el tabú dentro del contexto de procesos dinámicos en vez de taxonomías estáticas. El simbolismo de la anomalía caracteriza la etapa Siminal en los ritos de paso: ese momento en que el neófito, habiendo renunciado a su *status* anterior,

queda en una especie de vacío social, esperando asumir el próximo rol. Como Turner (1974 a, 1975) ha demostrado, los ritos de transición marcan no sólo un cambio individual, sino también procesos sociales tales como los movimientos mesiánicos. Desde esta perspectiva, los presagios de desgracia en la elegía a Atahualpa aparecen como símbolos de la marginalidad colectiva del pueblo andino, que a pesar de haber perdido su soberanía, conserva la esperanza de restaurar el orden perfecto del tiempo primordial.³³

33 La liminalidad o marginalidad como metáfora de la esperanza mesiánica andina -elemento clave del mito de Inkarrí- también se puede constatar a nivel estructural en el Apu Inka Atawallpaman. Al intentar buscar en el texto las etapas del rito de paso, en un primer análisis produce el siguiente ordenamiento de estrofas:

Separación estrofa IV y primeros cuatro versos de la estrofa V (decapitación de Atahualpa y detalles sobre su muerte).

Liminalidad: últimos dos versos de la estrofa V (comienza el llanto del Tawantinsuyo) y estrofas VI a XXI (convulsión de la naturaleza, conmoción del pueblo, duelo de la Coya, ritos funerarios, despojo y desolación de la masa indígena).

Incorporación: estrofas XXII y XXIII (reclamo de la esperanza mesiánica). Estamos ante una síntesis dialéctica de dos ritos: uno de dominación, que con la decapitación de Atahualpa separa violentamente al hombre andino de status previo de soberanía, dejándolo en una situación liminal de abandono, y otro de liberación, que al proponer la unión del cuerpo del Inca con su cabeza, marca la fase de incorporación del pueblo quechua al orden primordial, subvirtiendo lo que sería la etapa final del primero (la aculturación irreversible).

Las estrofas I-III (los presagios que convierten la muerte de Atahualpa en cataclismo cósmico) preceden la escena de la decapitación (estrofa IV), pero se asimilan a las estrofas de la etapa liminal porque son el signo de la profecía que entonces se cumple: las anomalías anuncian más anomalías. Si bien las etapas de separación y liminalidad están claramente demarcadas en el poema, la de incorporación es débil: se trata de un llamado al Inca

Si el arco iris negro es una imagen de disrupción en la

de parte de la voz colectiva del pueblo quechua para que abra sus ojos y extienda sus manos y de esta manera reconforte a sus hijos súbditos con la esperanza de lo que es lícito inferir que será su regreso definitivo. Porque la intuición de la esperanza que ofrecen estos versos se fundamenta en una primera venida del Inca, una especie de revelación que tranquilizará los corazones de los indios.

Hasta aquí las conclusiones que resultan de una primera mirada a la estructura de la elegía. De forma más o menos clara podemos reconstruir las tres etapas del rito de paso: separación, limen e incorporación. Pero un examen más atento revela la precariedad de la esperanza milenarista, expresada a través de un marcado énfasis en la liminalidad.

En esto el poema no difiere mucho del mito de Inkarrí, que también presenta las tres etapas del rito de paso, pero se detiene en el limen: la incorporación no se cumple, sino que se espera. Bien mirado, el texto entero de Apu Inka Atawallaman constituye la pomenorización de la liminalidad andina.

Veamos. Las primeras estrofas (I, II, y primeros dos versos de la III) anuncian la liminalidad con metáforas muy poderosas de anomalía. La tercera estrofa trae la primera mención de la muerte de Atahualpa, que se da como hecho cumplido (el sol amortaja al Inca, ya cadáver):

15 Atawallpau ayachaspa	y amortaja a
Atahualpa	
Dos versos de la estrofa	IV nos informan
de la decapitación:	
19 Umallantas wifunkuña,	Cuentan que el
enemigo altroz	
20: millay awqa	ha cortado su
amada cabeza,	

El resto de la cuarta estrofa, así como la mayor parte de la quinta, describen la muerte de Atahualpa. Sin embargo, el poeta no narra la escena de modo directo, en el espíritu de quien presencia los eventos, sin que emplea el reportativo -s (uma-llantas : IV: 19; mayus - IV 21; kirus - IV: 23; tiliyanñas - V: 25; chiriyanñas - V: 27), enclítico de enfoque que “denota que el hablante conoce o está informado acerca de la realización del evento al cual se refiere sólo mediante otra persona o a través de otras fuentes de información”. (Cusihamán 1976 b: 241). Es decir, la muerte del Inca es un hecho del “pasado cercano - una noticia- y lo único que el pueblo quechua experimenta como realidad en el presente es el dolor y la enajenación. De entrada el poema nos introduce en la liminalidad, pese a las alusiones a la etapa de separación que

cual la mediación entre la tierra y el cielo se rompe, al menos se hace invisible por la oscuridad, no es difícil entender que la decapitación de Atahualpa es su transformación más importante dentro de la elegía. Históricamente, Atahualpa fue ejecutado por garrote vil en 1533; sin embargo, como bien señala Franklin Pease (1973), la decapitación presenta posibilidades míticas más ricas, pues es una poderosa metáfora de desarticulación. El Inca es el líder político y religioso de su pueblo, es su “cabeza”. La importancia metafórica de la cabeza en la cultura andina ha sido establecida por Carrion Cachot (1959) y Billie Jean Isbell (1978). Esta última señala que los chuschinós (Ayacucho) hoy en día definen ayllu como “cualquier grupo con cabeza”. Así pues, en la memoria colectiva andina la historia fue modificada para dar lugar a la conceptualización simbólica del mito de Inkarrí, que predice el regreso del Inca cuando de su cabeza, enterrada, crezca un cuerpo. El la precede y la causa.

Como mencioné antes, desde los últimos, dos versos de la estrofa V hasta el final de XXI,” la elegía ofrece el detalle de la liminalidad o las distintas manifestaciones de la desolación de un pueblo que perdió su status colectivo de soberanía.

Las estrofas XXII y XXIII vislumbran la etapa de incorporación, pero sin que ésta llegue a cumplirse. La esperanza surge -paradójicamente- de la desesperación colectiva que se desborda al final del poema.

Dentro de la liminalidad -que permea la elegía- se dan las etapas de separación e incorporación, aludidas indirectamente, como ya hemos visto: la una como recuerdo del pasado inmediato y la otra como esperanza de un futuro próximo. El presente es la liminalidad, cuya ambigüedad típica se manifiesta en la posibilidad del fundir contrarios; en este caso coexisten la desolación y la esperanza.

arte colonial contribuye a la alteración poética del hecho histórico cuando representa gráficamente la decapitación de Atahualpa (Figura 6) en un dibujo simétrico al de la muerte de Túpac Amaru (Figura 7). Más aún, la antes mencionada degollación de Juan Atahuallpa en Cajamarca evidencia visualmente la conexión entre el arco iris negro y la muerte del Inca: no son sino las dos caras de la misma metáfora de disrupción o de raki.

El sustantivo quechua raki (también verbo: rakiy) significa la división o distribución de cosas y la separación de personas.³⁴ Este concepto permea el complejo metafórico de la elegía. El arco iris negro divide la tierra del cielo de la misma forma que la decapitación separa la cabeza del Inca (que simboliza el Sol) de su cuerpo (la Coya como la madre tierra, y el pueblo quechua). Las imágenes de disrupción se desencadenan a partir de esta doble metáfora seminal.

Por un lado, el arco iris negro produce una serie de imágenes de oscuridad. Le sucede un eclipse solar (III: 13, “Inti tutayan q’elloyaspa”) que se repite en el cuerpo de Atahualpa, a medida que sus ojos solares se tornan plomizos en la muerte (V: 25-26, “Titiyahñas Inti ñawiilan / Apu Inka”) La luna también palidece, empequeñeciéndose (VI: 33-34, “mama killas qamparnanña / wawayaspa”). El poema insiste en vincular la muerte del Inca - metonímicamente expresada como la

34 Véanse los diccionarios de Aguilar Páez (1970), Clemente Perroud (1970), y Antonio Cusihaman (1976a).

pérdida de la visión o luz - con el eclipse que marca, el colapso del Tawantinsuyo:

XVIII	105	qhoqayarinñan ñawiykipi
	106	rlkuyniki
	107	ancha qoyllur lliplliynillanpi
	108	qhawayniyki

En la descripción de los ritos funerarios del Inca, (XIII), el sacerdote del Sol vestido de luto resulta una personificación más del eclipse solar, u otra transformación del arco iris negro.

Por otro lado, la decapitación de Atahualpa crea un estado general de aqoyraki:³⁵ separación infinita o interminable. El pueblo separado de su cabeza, sufre con el corazón-herido (IX: 51-54, Ima churin mana kanmanchu / yayallanpaq / ancheq / phuteq, sonqo k'irilla I mana t'aqlla?). La Coya está mortalmente desgarrada (XIV: 79-80, “Wañuy-p'itin, llakismus-phan/ Mama Qhoya”) porque Atahualpa ha sido arrancado de su corazón (XV: 85-90, “Maytan rinki [...] wiñayllapaq t'aqakuspayki sonqoymanta?”). El narrador utiliza una poderosa metáfora basada en los imágenes de ruptura para describir ei”do!or de,la ‘ Coya: un corazón destrozado por la ruptura de la separación infinita (XIX:”

35 Es interesante notar que Guarnan Poma tiene un dibujo sobre los agujeros en el que se asocia el aqoyraki a la serpiente (1615: 281). No obstante, puede que ello no tenga que ver con el amaru de dos cabezas y que sea sólo influencia de la tradición cristiana

113-114, “aqoy raki ñak’ariywan / sonqo p’aki”). Los artefactos materiales de la cultura incaica también sufren una división de visiones o raki-raki, al separarse de su contexto ritual para ser luego distribuidos entre los conquistadores:

XX	115	Chulfmi-chullmi qori wanlu
	116	k’irawniyki
	117	tukuy ima qori p’uyú
	118	raki-raki
	119	-hoq makipi- ñakay qoto
	120	t’ipi-t’ipi

Pero, como Isbell ha sugerido (ms. 1979), la complementariedad es un rasgo sobresaliente del pensamiento quechua. Los conceptos importantes se definen por referencia a las nociones opuestas. Así, un raki necesitaría su complemento para convertir la asimetría en simetría. Además, la misma palabra raki, al significar división, sugiere multiplicación, ya que lo que se divide produce por lo menos dos partes. De manera que a la denotación de destrucción puede sumársele una connotación de regeneración. Esto lo ha notado Fairchild (comunicación personal) en la interpretación del diseño de un raki en un textil de Huancasancos, Perú. Es precisamente por ello que la metáfora de desarticulación está tan presente en todo el ciclo de Inkarrí, del cual Apu Inka Atawallpaman es la versión literaria. Lo que ha sido separado

volverá a unirse para recrear la vida.

El hecho de que la esperanza mesiánica no sea fuerte en esta versión del mito de Inkarrí se debe a la naturaleza misma del texto. Apu Inka Atawallpaman no es puro mito, sino un poema mítico. Eva Hunt (1977) ha precisado la diferencia entre ambos: mientras en un mito el significante es el significado y los símbolos se toman como la verdad absoluta, la poesía se percibe como similar. La obvia aculturación del poeta anónimo -evidente en su nivel de alfabetismo, en la forma métrica de la elegía, y en la voluntad de purismo lingüístico- hace que su esfuerzo sea una recreación consciente, intelectual e individual de un tema importante de la tradición oral andina. Para este autor-en particular, el regreso de Inkarrí puede ser más una metáfora que una promesa concreta. La elegía termina con una promesa de restauración. La última estrofa transforma radicalmente la metáfora solar de disrupción, afirmándola esperanza mesiánica. El pueblo quechua hace un último ruego a Atahualpa ya muerto: le pide que vuelva a ellos, abriendo sus ojos que destellan rayos de luz y extendiendo sus brazos:

XXIH 133	Nuhñú wach'eq ñawillaykita
134	kicharirtiuw;
135	ancha qokoq makillaykita
136	masi'ari/swy;
137	chay samiwan kallpanchasqata
138	ripuy niway.

Subrayo el sufijo verbal de dirección (translocativo) -mu, que incorporado a los verbos kichariy (abre) y mast'ariy (extiende), ambos en forma imperativa, intensifica la noción de movimiento, dando la impresión que de que se ha reducido la distancia entre el que habla y el que escucha.³⁶ Imposible de traducir literalmente al español, propongo: “Tus dulces ojos que lanzan dardos de luz, / ven y ábrelos; /tus manos dadivosas, / ven y extiéndelas; /y con esa dicha reconfortados / despídenos.” De manera que el Inca no sólo abrirá sus ojos para mirar a su pueblo y extenderá sus manos para bendecirlo o acogerlo, sino que vendrá a él a realizar estas acciones que dan el fundamento de la esperanza de su regreso definitivo. Esta sutileza lingüística es importante porque refuerza la intención mesiánica del poema.

El Inca responde a la súplica de los suyos, y a la vez que sus ojos van recobrando su claridad solar, el arco iris negro exorciza. El Inca recupera el movimiento, pues su cuerpo está otra vez completo, y sus brazos extendidos son el puente que tiende sobre la brecha que los separa de su pueblo. Cielo y tierra se han reconciliado: la vida triunfa sobre la muerte una vez más en la esperanza colectiva de un pueblo que aún vive la liminalidad.

36 “Translocativo -mu: Añadido a verbos de movimiento, excepto ri-y ‘ir’, a verbos de transferencia, comunicación, traslado o proyección, indica que la acción comienza en otro sitio “cercano o distante, y se dirige hacia el hablante, o hacia el objeto de la oración” (Cusihamán 1976b: 213).

BIBLIOGRAFÍA

AGUILAR PAEZ, Rafael

1970 Gramática quechua y vocabulario (Adaptación de la primera edición de Antonio Ricardo: Lima 1586). Lima. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo

1967 Regiones de refugio. México. Instituto Indigenista Inteamericano.

ANÓNIMO

1942 “Apu Inka Atawallpaman”. Transcripción original del cantoral de Cosme Ticona y traducción de J.M.B. Farfán: “Poesía folklórica quechua”. Revista ‘del Instituto de Antropología de la Universidad Nacional de Tucumán. 1942. II (2): 543-546.

1947 “Apu Inka Atawallpaman”. Transcripción original y nueva traducción de J.M.B Farfán. Edición de Jesús Lara: La poesía quechua. Ensayo y Antología. Cochabamba. 1947: 189-193.

1955 “Apu Inka Atawallpaman”. Elegía quechua anónima. Transcripción

y traducción de José María Arguedas. Lima. Juan Mejía Baca y P.L. Villanueva.

1956 “Apu Inqa Atahuallpaman”. Elegía quechua de autor cusqueño desconocido. Primera edición crítica, por Teodoro Meneses. Lima. Publicaciones del Instituto de Filología de la Facultad de Letras de la Universidad Mayor de San Marcos. Textos Universitarios Núm. 15.

1967 “Apu Inka Atawallpaman”. Traducción de Francisco Carrillo: Poesía y prosa quechua. Lima.

1976 “Apu Inka Atawallpaman”. Traducción al inglés por John Bierhorst: Black Rainbow. Legends of the Incas and Myths of Ancient Perú. New York, Farrar Strauss and Giroux.

1980 “Apu Inka Atawallpaman”. Transcripción de acuerdo al alfabeto oficial del quechua en su vertiente Cuzco-Collao y traducciones al español y al inglés por Mercedes López-Baralt

y Donald Sola. En Mercedes López-Barlt: 'The Quechua Elegy to the All-Powerful Inka Atawallpa: A Literary Rendition of the- Inkarrí Myth'. *Latin American Indian Literatures*. Pittsburgh. Fall 1980. IV (2): 79-86.

1975 *Dioses y hombres de Huarochirí*. Traducción del manuscrito de Ávila (1598-1605) y prólogo de José María Arguedas. México / España / Argentina. Siglo Veintiuno Editores.

1965 *El sueño del pongo*. Cuento quechua I Pongoq Mosqoynin. *Qaqa runapa willkusqan*. Edición bilingüe de José María Arguedas. Lima. Ediciones Salqantay.

1983 *Hijos de Pariya Qaqa: la tradición oral de Waru Chiri* (Mitología, ritual y costumbres). Edición bilingüe del manuscrito de Ávila. Traducción y notas de George L. Uriosto. 'Syracuse, New York. Foreign and Comparative Studies Program. Latin American Series: 6. 1983: III.

1957 *Tragedia del fin de Atawallpa*.

Ensayo y monografía. Edición bilingüe de Jesús Lara. Según el manuscrito de Chayanta, 1871. Cochabamba. Imprenta Universitaria.

1983 Tragedia del fin de Atahualpa. Traducción del texto de Chayanta por Teodoro L. Meneses. Teatro quechua colonial. Antología Lima. Ediciones Edubanco. 1983: 521-589.

ÁRGUEDAS, José María:

1957 Cantos y narraciones quechuas (Desde la época incaica hasta nuestros días). Selección, traducción y notas de J.M.A. Arguedas, César Miró y Sebastián Salazar Bondy: Ollantay. Cantos y narraciones quechuas. Lima. Patronato del libro peruano. 1957:51-122.

1975 Formación de una cultura nacional indoamericana. Selección y prólogo de Ángel Rama. México. Siglo Veintiuno.

1973 "Mitos quechuas posthispánicos". Ideología mesiánica del mundo

andino. Antología de Juan M. Ossio A. Lima. Ignacio Prado Pastor. 1973: 377 - 391.

1955 “Taki Parwa y la poesía quechua de. La república”. Letras peruanas. Lima. IV.

ÁRGUEDAS, José María / ORTÍZRESCANIERE, Alejandro

1973 “La posesión de la tierra, los mitos prehispánicos y la visión del universo en la población monolingüe quechua (extractos”. ideología mesiánica del mundo andino. Antología de Juan M. Ossio A. Lima. Ignacio - Prado Pastor. 1973: 217-236.

ÁRGUEDAS, José María / ROEL PINEDA, Josafat

1973 “Tres versiones del mito de Inkarrí”. Ideología mesiánica del mundo andino. Antología de Juan M. Ossio A. Lima. Ignacio Prado Pastor. 1973: 377-391.

ASCHER, Marcia/ ASCHER, Robert

1981 Code of the Quipu. A Study in Media, Mathematics and Culture. Ann

Arbor. The University of Michigan Press.

BENDEZU AYBAR, Edmundo, ed. 1980 Literatura quechua. Caracas. Biblioteca Ayacucho.

BETANZOS, Juan de

1968 Suma y narración de los incas... [1551]. Madrid. Biblioteca de Autores Españoles. Tomo 209. 1968: 1-56.

BORRICAUD, Francois

1967 Cambios en Puno. México. Instituto Indigenista Interamericano.

CABELLO VALBOA, Miguel

1951 Miscelánea Antartica [1586]. Lima. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Instituto de Etnología.

CARLSON, John B.

1982 "The Double-Headed Dragón and the Sky: A Pervasive Cosmological Symbol". Ethnoastronomy and Archaeoastronomy in the American Tropics. Editado por Anthony F. Aveni y Gary Urton. Annals of the New York Academy of Sciences. Vol. 385.

1982:135-163.

CARRANZA ROMERO, Francisco

1978 La vigencia del Kechwa en el Perú. Universidad Nacional de Trujillo (Perú).

CARRIONCACHOT DE GIRARD, Rebeca

1959 La religión en el antiguo Perú (norte y centro de la costa: período post-clásico). Lima Tipografía Peruana.

CIEZA DE LEÓN, Pedro de

1967 El señorío de los Incas [1553]. Lima. Instituto de Estudios Peruanos.

COHN, Norman

1970 "Medieval Millenarism: Its Bearing on the Comparative Study of Millenarian Movements". Millennial Dreams in Action. Studies in Revolutionary Religious Movements. Editado por Sylvia L. Thrupp. New York. Schocken Books. 1970: 31-43.

CONDORI MAMANI, Gregorio

1977 Autobiografía. Edición bilingüe de Ricardo Valderrama Fenández y

Carmen Escalante Gutiérrez. Cuzco.
Centro de Estudios Rurales Andinos
Bartolomé de las Casas.

COSSIO DEL POMAR, Felipe .

1964 Peruvian Colonial Art: The Cuzco School of Painting. México". Editorial Libros de México, S.A.

CURATOLA, Marco

1977 "Mitos y milenarismo en los Andes": del Taki Onqoy a Inkarrí" Allpanchis. Cusco. Vol. X 1977: 65-92.

CUSIHUAMAN, Antonio

1976 Diccionario quechua Cuzco-Collao. Lima. Ministerio de Educación. 1976a.

1976 Gramática quechua Cuzco - Collao. Lima. Ministerio de Educación. 1976b.

DE LA VEGA INCA; Garcilaso

1953 Comentarios, reales [1609], Puebla (México). Editorial José M. Cajica, Jr. 2 vols.

1962 Historia general del Perú [1616].

Lima. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. 4 vols.

DOUGLAS, Mary

1966 Purity and Danger. London.
Routledge and Kegan.

ELIADE, Mircea

1973 Mito y realidad. Madrid, Guadarrama.

1954 The Myth of the Eternal Return
New York. Pantheon Books.

ESPINOZA SORIANO, Waldemar

1973 "Un movimiento religioso de libertad y salvación nativista. Yanahuara -1596". Ideología mesiánica del mundo andino. Antología de Juan M. Ossic A. Lima. Ignacio Prado Pastor. 1973: 143-152.

FAIRCHILD, Ann

1980 "Rakiy: the Ritual Expression of Social Discontinuities in a Quechua Community". Ms.

FERRERO, Onorio

1973 "Significado e implicaciones de

un mito peruano:”. Ideología mesiánica del mundo andino. Antología de Juan M. Ossio A. Lima. Ignacio Prado Pastor. 1973: 415-438.

FUENZALIDA VOLLMAR, Fernando

1977 “El mundo de los gentiles y las tres eras de la creación”. Revista de la Universidad Católica. Lima, Núm. 2. 31 de diciembre de 1977: 59-84.

GISBERT, Teresa

1980 Iconografía y mitos indígenas en el arte. La Paz. Gisbert y Cía, S.A., Libreros Editores.

GLUCKMAN, Max

1966 “Les rites de passage”. Essays on the Ritual of Social Relations. Gluckman, ed. Manchester University Press. 1966: 1-52.

GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe

1968 Nueva coránica i buen gobierno [1615], Paul Rivet, ed. París. Institut d'Ethnologie. 1936.

1980 Nueva coronica i buen gobierno [1615]. Primera edición crítica a car

go de John V. Murra y Rolena Adorno. México. Siglo Veintiuno, 2 vols.

HARNER, Michael J.

1973 *The Jívaro. People of the Sacred Waterfalls*. New York. A Doubleday Anchor Book.

HUNT, Eva.

1977 *The Transformation of the Hummingbird. Cultural Roots of a Zinacantan Mythical Poem*. Ithaca, New York / London. Cornell University Press.

ISBELL, Billie Jean

1981 "Culture Confronts Nature in the Dialectical World of the Tropics". New York Academy of Sciences Conference on Ethnoastronomy and Archaeoastronomy in the American Tropics. Ms.

1976 "La otra mitad esencial: un estudio de complementaridad sexual andina". *Estudios andinos*. Lima V. 1. 1976: 37-56.

1979 "TheSpace in Between". XLIII Congreso Internacional de Americanistas. Simposio sobre "Mito y religión en los Andes", dirigido por Henrique Urbano. Vancouver, B. C. Ms.

1978 To Defend Ourselves. Ecology and Ritual in an Andean Village. Latin American Studies Institute. University of Texas at Austin. 1978.

JEREZ, Francisco de

Verdadera relación de la conquista del Perú [1534], Crónicas de la conquista del Perú. México. Editorial Nueva España. S. A. s / f.

JESUÍTA ANÓNIMO

1953 "Relación de las costumbres antiguas..." [1590]. Perú indígena. Lima. IV. 9-10. 1953.

KAMTNSKY, Howard

1970 "The Problem of Explanation". Millennial Dreams in Action. Sylvia L. Thrupp, ed. New York. Schocken Books. 1970-: 215-217.

KAUFMANN, Robert

1964 Millenarisme et aculturation.
Institute de Sociologie de l'Université
Libre de Bruxelles. 1964.

LARA, Jesús

1971 Diccionario qeshwa-castellano,
castellano qeshwa. La Paz, Cocha-
bamba. Editorial "Los amigos del li-
bro".

1969 La literatura de los quechuas. En-
sayo y antología. La Paz. Librería y
Editorial Juventud.

1947 La poesía quechua. Ensayo y
antología. Cochabamba. Universidad
Mayor de San Simón.

LEACH, Edmund

1964 "Animal Categories and Verbal
Abuse". New Directions in the Study
of Language. E.H. Len-nenberg, ed.
Cambridge, Mass. M. I. T. Press.

LEVLSTRAUSS, Claude

1972 Lo crudo y lo cocido. México.
Fondo de Cultura Económica. 1972a.

1972 De la miel a las cenizas. Méxi-
co. Fondo de cultural Económica.

1972b.

LÓPEZ-BARALT, Luce

1985 Huellas del Islam en la literatura española. De Juan Ruiz a Juan Goytisolo. Madrid. Ediciones Hiperión.

LÓPEZ-BARALT, Mercedes

1985 El mito taino: Lévi-Strauss en las Antillas. Segunda edición revisada y aumentada. Río Piedras, Puerto Rico. Huracán.

Icono y conquista: Guaman Poma de Ayala. Madrid. Hiperión: en prensa.

1982 "La crónica de Indias como texto cultural: articulación de los códigos icónico y lingüístico en los dibujos en la Nueva coronica de Guaman Poma". Revista Iberoamericana. Pittsburgh. Núms. 120-121. Julio-diciembre 1982: 461-531.

1979 La persistencia de las estructuras simbólicas andinas en los dibujos de Guaman Poma de Ayala". Journal of Latin American Lore. U. C. L. A. V (1) 1979: 83-116.

MARCEL D'ANS. André

1975 La verdadera biblia de los Cashi
nahua. Lima: Mosca Azul Editores.

MARTÍNEZ, Juan

1614 Arte y vocabulario en la lengua
general del Perú llamada Quichua, y en
la lengua española. Lima. Imprenta de
Francisco del Canto.

MENDIZÁBAL LOSACK, Emilio

1961 “Don Phelipe Guamán Poma de
Ayala, señor y príncipe último quellqa-
camayoq”. Revista del, Museo Nacio-
nal, Lima. XXX. 1961: 228- 330.

MESA, José de / GISBERT, Teresa

1983 Los ángeles de Calamarca. La
Paz. Compañía Boliviana de Seguros
S. A.

MILLONES SANTA GADEA, Luis

1973 “Un movimiento nativista del
siglo XVI: el Taki Onqoy”. Ideología
mesiánica del mundo andino. Antolo-
gía de Juan M. Ossio A. Lima. Ignacio
Prado Pastor. 1973: 83-94.

MINNAERT, M.

1974 The Nature of Light and Color

in the Open Air.
New York. Dover.

MOLINA “EL CUZQUEÑO”, Cristóbal
1943 Relación de las fábulas y ritos
de los Incas... [1575]. Lima. Los Pe
queños Grandes Libros de Historia
Americana. Serie I: Núm. 4.

MONTEAGUDO, Bernardo
Diálogo entre Atawallpa y Fernando
VII. . Manuscrito que circuló en copias
a comienzos de 1809 en Chuquisaca
(Hoy Sucre, Bolivia).

MONTESINOS, Femando de
1957 Memorias antiguas historiales y
políticas del Perú [1644]. Cuzco.
Edición de Luis A. Pardo.

MORÓTE BEST, Efraín
1958 “Un nuevo mito de fundación del
imperio”. Revista del Instituto Ameri-
cano de Arte. Cuzco. Núm 8.

MORUA, Martín de:
1946 Historia del origen y genealo-
gía real de los Incas [1590]. Madrid.
Constantino Bayle, ed.

MURRA, John V.

1975 Formaciones económicas y políticas del mundo andino. Lima. Instituto de Estudios Peruanos.

NÚÑEZ DEL PRADO, Óscar

1964 "El hombre y la familia: su matrimonio y organización político-social en Q'ero". Estudios sobre la cultura actual del Perú. Lima. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

ORTIZ RESCANIERE, Alejandro

1970 "El mito de Inkarrí no es un mito". Educación. Lima. 1970: 34-42.

1973 De adaneva a Inkarrí. (Una visión indígena del Perú). Lima. Ediciones Retablo de Papel.

1980 Huarochirí, cuatrocientos años después. Lima. Pontificia Universidad Católica del Perú.

OSSIO A., Juan M.

1973 "Introducción: Ideología mesiánica del mundo andino". Ideología mesiánica del mundo andino. Antología de Juan M. Ossio a. Lima. Ignacio Prado Pastor. 1973a: xi-xiv.

1973 “Guaman Poma: Nueva coronica o carta al rey: Un intento de aproximación a las categorías del pensamiento del mundo andino”. *Ideología mesiánica del mundo andino* 1973b: 153-213.

OSSIO Á., Juan M. / HERRERA A., Jorge

1973 “Versión del mito de Inkarrí en el pueblo de Andamarca (Ayacucho, Perú.” *Ideología mesiánica del mundo andino*. 1973: 461-471.

PANE, Fray Ramón

1974 *Relación acerca de las antigüedades de los indios* [1498]. Edición anotada de José Juan Arrom. México. Siglo Veintiuno.

PEASE G. Y., Franklin

1977 “Collaguas: una etnia del siglo XVI”. *Collaguas*, I. Pease, Ed. Lima. Pontificia Universidad Católica del Perú. 1977 a.

1973 “El mito de Inkarrí y la visión de los vencidos”. *Ideología mesiánica del mundo andino*. Antología de Juan M. Ossio A. Lima. Ignacio Prado Pastor. 1973: 439-459.

1982 El pensamiento mítico. Antología. Lima. Francisco Campodónico F./ Mosca Azul. 1982a.

1977 "Las versiones el mito de Inkarrí". Revista de La Universidad Católica. Lima Num2 1977b.

1982 Los últimos Incas del Cuzco. Lima. P. L. Villanueva, editor. Tercer edición. 1982 b.

1982 "Mesianismo andino e identidad étnica: continuidades y problemas". Cultura. Revista del Banco Central del Ecuador. Vol. V. Núm. 13. Mayo - agosto 1982c: 57-71.

1980 "Prólogo". Edición anotada de la Nueva coránica y buen gobierno de Felipe Guaman Poma de Ayala a cargo de Pease. Caracas. Biblioteca Ayacucho. 1980: ix-lxxiii.

1970 "The Andean Creator God". Numen. International Association for the History of Religions. Vol. XVII. Fase. 3. December 1970: 161-175.

PERROUD, Clemente

1970 Diccionario castellano I kechwa, kechwa I castellano. Santa Clara, Perú. Seminario San Alfonso.

POLO DE ONDEGARDO, Juan

1916 Instrucción contra las ceremonias y ritos que usan los indios conforme al tiempo de su infidelidad [1567]. Informaciones acerca de la religión y gobierno de los Incas por el licenciado Polo de Ondegardo. Horacio H. Urteaga, ed. Lima. Imprenta y Librería. Sanmartí y Cía.

RIBEIRO, René

1970 "Brazilian Messianic Movements". *Millennial Dreams in Action. Studies in Revolutionary Religious Movements*. Sylvia L. Thrupp, ed. New York. Schocken Books. 1970: 55-69.

SCORZA, Manuel

1981 La tumba del relámpago (quinto cantar). México / España / Argentina / Colombia. Siglo Veintiuno. Segunda edición.

SANTACRUZ PACHACUTI, Joan de

1879 Relación de antigüedades desde reino del Pirú [J613]. Tres relaciones de antigüedades peruanas. Jiménez de

la Espada, ed. Madrid. Ministerio de Fomento.

SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro

1943 Historia general llamada Indica [1572]. Buenos Aires. Emecé.

SCHAEDEL, Richard P.

1966 "The Huaca El Dragón". Journal de la Société des Américanistes. Paris. Vol. 55. Tome LV-2. 1966: 38-471.

SHEPPERSON, George

1970 "The Comparative Study of Millenarian Movements". Millennial Dreams in Action. Studies in Revolutionary Religious Movements. Sylvia L. Thrupp, ed. New York. Schocken Books. 1970: 44-52.

STEIN, William W.

1961 Hualcan: Life in the Highlands of Perú. New York. Conell University Press.

STRONG, William Duncan

1965 "The Uhle Pottery Collections from Ancon". American Archaeology and Ethnology. Vol. XXI. 1924. Uni-

versity of California Press. Kraus Reprint Corporation. New York.

SUED-BADILLO, Jalil

1975 "Caribes y Amazonas: dos vertientes de un mismo mito". Ms.

TITU CUSI YUPANQUI

1985 Ynstrucion del Inga don Diego de Castro Titu Cussi Yupangui para el muy ilustre señor el licenciado Lope Garcia de Castro. [1570] Edición a cargo de Luis Millones. Lima. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

THRUPP, Sylvia L., ed.

1970 *Millennial Dreams in Action. Studies in Revolutionary Religious Movements.* New York, Schocken Books. TORD, Luis Enrique 1985 *Oro de Pachacamac.* Lima. Ediciones El Virrey.

TURNER, Victor

1974 "Beiwixt and Between: The Liminal Period in Riles de Passage". *The Forest of Symbols. Aspeéis of N-dembu Ritual,* llhaca, New York / London. Cornell University Press. 1974a:

93- 111.

1975 Dramas, Fields and Metaphors
Symbolic Action in Human Society.
Ithaca, New York / London. Cornell
University Press.

1974 "Symbols in Ndembu Ritual".
The Forest of Symbols. Aspects of
Ndembu. Ritual. 1974b: 19-47.

1976 The Ritual Process. Structure and
Anti- Structure. Chicago. Aldine Pub-
lishing Co.

UMIKER-SEBEOK, Jean

1977 "Semiotics of Culture: Great
Britain and North America". Annual
Review of Anthropology. vol. 6. 1977:
121-135.

URBANO, Henrique

1979 "Viracocha y Ayar. Ciclos míticos andinos y la ideología de las tres funciones en los Andes". XLÜI Congreso Internacional de Americanistas. Simposio sobre "Mito y religión en los Andes", dirigido por H. Urbano. Vacouver, B. C. Ms. 1979.

URTON. Gary

1979 The Astronomical System of a Community in the Peruvian Andes. PhD dissertation. University of Illinois at Urbana-Champaign.

VALERA, Blas

1609 Fragmentos recogidos por Garcilaso [1609].

VAN GENNEP, Arnold

1960 The Rites of Passage [1908]. The University of Chicago Press.

VÁZQUEZ, Juan Adolfo

1983 El Inkarrí de Hualcán. University of Pittsburgh.

1984 Las versiones de Inkarrí. II Congreso de la Latin American Indian Literatures Assaciaton, Washington, D.C. Ms.

WACHTEL, Nathan

1973 "Estructuralismo e historia: a propósito de la organización social del Cuzco". Sociedad e ideología. Ensayos de historia y antropología andinas. Lima. Instituto de Estudios Peruanos. 1973a. 21-48.

1973 "La visión de los vencidos: la conquista española en el folklore indí-

gena". Ideología mesiánica del mundo andino. Antología de Juan M. Ossio A. Lima. Ignacio Prado Pastor. 1973b: 35-81.

1973 "Pensamiento salvaje y aculturación: el espacio y el tiempo en Felipe Guarnan Poma de Ayala y el Inca Garcilaso de la Vega". Sociedad e ideología. Ensayos de historia y antropología andinas. 1973c: 79-162.

1977 *The Vision of the Vanquished. The Spanish Conquest of Perú through Indian Eyes: 1530-1570.* New York. Barnes and Noble.

WEISS, Gerald

1986 "Elements of Inkarrí East of the Andes", *Myth and the Imaginary in the New World* Edmundo Magaña and Peter Masón, eds. Centro de Estudios y Documentación Latinoamericanos. Latin American Series. Amsterdam 1986: 305-320.

ZUIDEMÁ, Tom

1969 *El Cuzco.* Ms:

1964 *The Ceque System of Cuzco. The Social Organization of the Capital of the Inca.* Leiden. International

Archives of Etfmography.

YATES, Francés

1964 The Art of Memory. The Univer
sity of Chicago Press.

La Paz - Bolivia

“Ustedes saben que hubo muchos conflictos políticos casi en toda la historia de Bolivia, desde la fundación de la república. Siento que nunca se consolidó la República, excepto en algunos pasajes en la época de Andrés de Santa Cruz, que estaba 9 años con 8 meses y 26 días de gobierno. A sus seis meses de gobierno, Bolivia era el país más próspero, la economía, la moneda boliviana, dicen que se nombraba como la más importante de la región.

Lamentablemente, grupos oligárquicos de Chile y algunos países de la región hicieron un golpe de Estado y lo sacaron. Después, golpes, golpes, golpes militares. Tuvieron que pasar 180 años para que el verdadero pueblo boliviano asuma la responsabilidad de cambiar Bolivia.

En 180 años, Bolivia era el último país de Sudamérica, el penúltimo país de América. Sin embargo, quiero decir con mucha sinceridad y con base en la verdad que liberarnos de la dominación imperial ha sido tan importante en lo político, dejar de lado el modelo neoliberal o liberarnos del modelo neoliberal ha sido tan importante.

¿Antes quiénes mandaban y dominaban en Bolivia? Políticamente la Embajada de Estados Unidos y económicamente el Fondo Monetario Internacional (FMI). Ellos eran los que decidían políticas económicas y golpes de Estado”.

Evo Morales

Nueva York, Estados Unidos

27 de octubre de 2015



**Ministerio de Trabajo,
Empleo y Previsión Social**