

LOS CUATRO CANTOS DEL MUNDO*

Simone Accorsi**

Resumen

El artículo es un avance del proyecto de investigación “*El Des-encuentro de dos Mundos: Género y Complementariedad en los Andes*” (Univalle, CI- 4290) que trata de la vida en el *Tawantinsuyo* y del caos instaurado en el mundo del Incario con la muerte de Atahualpa (1533) en manos de los conquistadores españoles. A partir del análisis del poema anónimo *Apu Inka Atawallpaman* hacemos un análisis sobre el desconcierto del pueblo quechua por la pérdida de su líder.

Palabras-clave: Incario, Tawantinsuyo, Conquista.

Abstract

The present article is part of the project “The Un-encounter of two Worlds: Gender and Complementarity in the Andes” (Univalle CI. 4290) about the life and religious cosmogony in *Tawantinsuyo* and the chaos after the murder of Atahualpa (1533) by the Spanish conquerors. Through the analysis of the anonymous poem *Apu Inka Atawallpaman* we try to come through the prevailing atmosphere of uncertainty of the Quechua people after the loss of their leader.

Key words: Inca Empir, Tawantinsuyo, Andean Conquest

*Cuando la humanidad se interesó por otra cosa más
allá de lo observable y lo mensurable, se apartó de
las demás especies animales y comenzó su verdadera humanización en el sentido concreto del término.* Fernand Schward (1988)

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

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

* Artículo de Investigación Científica Tipo 2: De Reflexión, según clasificación de Colciencias. Presenta resultados de la investigación del trabajo, en fase de redacción, titulado “El Des- encuentro de dos Mundos: Género y Complementariedad en los Andes” (CI-4290).

** Magister en Historia Andina, Universidad del Valle. Profesora Titular de la Escuela de Estudios Literarios de la misma universidad. simoneaccorsi@yahoo.com

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

Este camino ya se ha iniciado y, al parecer, estamos en disposición, a partir de las herramientas conceptuales que nos han sido legadas por los etnohistoriadores contemporáneos, de hacer inteligibles muchos de los fenómenos crípticos de la religión en las llamadas “religiones primitivas”. Muchísimo han aportado, por ejemplo, los estudios sobre el *milenarismo* o *mesianismo*: los términos que originalmente designaban la creencia en el milenio (que para el cristianismo de los primeros siglos era el periodo de mil años durante el cual Cristo reencarnado volvería y reinaría en este mundo) abarcan hoy por hoy toda serie de fenómenos que rebasan los límites de la tradición judeo-cristiana.

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

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

El marco cero de este trabajo fue el encuentro con el poema *Apu Inca Atawallpaman*. Las metáforas de esa elegía a la muerte de Atahualpa, el último Inca realmente soberano de su pueblo, estaban cargadas de símbolos que mezclaban la vida terrenal, el espacio físico y lo divino en una simbiosis indisoluble como si no hubiera, de hecho, una separación entre esas dimensiones que, en las culturas occidentales, que llamamos “civilizadas”, son espacios completamente diferentes.

Llegar al “hecho total”, como lo recomienda Pritchard, implicó en primer lugar buscar en los cronistas de época las pistas que nos llevarían a la comprensión de las estructuras socioculturales del pueblo *Quechua-Aimara* para, posteriormente, comprender el trauma de la conquista y los mecanismos de resistencia que surgieron en consecuencia. El examen de cerca de tres mil (o más) páginas de los

cronistas y el necesario cruce con los estudios realizados por la reciente etnohistoriografía contemporánea nos llevaron a dividir la investigación en 3 partes. Lo que presentamos a continuación es un avance de la primera parte donde abordamos la toma de conciencia de lo sagrado por el hombre: la vida en el *Tawantinsuyo* como un espacio donde lo sagrado, lo profano y la naturaleza se confunden y donde hasta los muertos desempeñan un papel social activo en el espacio terrenal.

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

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

Malcolm Deas, eminente colombianista de Oxford, dijo durante un Congreso de Historia en la Universidad Industrial de Santander (Bucaramanga) en noviembre de 1992 que el quehacer histórico implica tener apenas los estribos, la silla y las riendas, y que a nosotros “nos falta encontrar el caballo”.

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

Homo Sapiens u Homo Religiosus

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

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

Todo esto nos lleva a pensar que el hombre se transformó verdaderamente en *Homo Sapiens* en el momento en que tomó conciencia de lo sagrado. Ya afirma Mircea Eliade que lo sagrado forma parte de las funciones de la conciencia humana

(1992, p.64); aquí nos atreveríamos a afirmar que tal función constituirá la más determinante en el proceso de hominización, una función fundamental para que haya lugar ese paso decisivo tras el cual el hombre habrá de convertirse verdaderamente en hombre, creando un umbral de comunicación entre lo consciente y lo inconsciente al permitir el establecimiento de una intercomunicación entre el pensamiento lógico y el mundo afectivo, entre lo que es imaginario y lo real.

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

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

Schward argumenta que desde los tiempos primordiales:

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

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

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

Según Maurice Godelier en *Lo Ideal y Lo Material* (1990), tal situación se origina en la capacidad que tienen los hombres de transformar la realidad material a partir de la constitución de una “realidad ideal”. En el caso de las sociedades

indígenas, este pensamiento “ideal” se construye a partir de los elementos que hacen parte de un medio físico natural; es decir, se halla fuertemente afianzado en la realidad material, de tal manera que la construcción de su pensamiento abstracto hace que la relación con los elementos naturales esté cargada de un profundo simbolismo.

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

El *Tawantinsuyo*: un cosmos unido

En el caso del *Tawantinsuyo* –nombre por el cual los mismos Incas designaban su territorio-, encontramos una cosmovisión que es una cadena simbólica abierta, polisémica, fuertemente ligada a una realidad factual, donde en la medida en que la sociedad se transforma cambia la concepción de la realidad, bien por la incorporación de nuevos elementos, bien por la pérdida de antiguos a causa del sincretismo cultural introducido por la política de dominación del Incario a los diferentes pueblos que lo componían.

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

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

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

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

Podría decirse que dicho orden giraba en torno a la oposición constante de fuerzas cuya acción es ambigua, lo que parece tener sentido perfectamente cuando recordamos que estaban basados en el orden natural y que éste precisamente se

caracteriza por la duplicidad de sus potencialidades, como el fuego, el agua o el aire que crean y destruyen a la vez.

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

Existen aún dentro de los elementos *awqa* otras posibilidades expresadas por los conceptos de *kuti* y de *ayni*, que suponen una alternancia de contrarios donde “cada elemento se va alternando con su contrario en reiterado vaivén”¹. Al contrario de lo que se podría suponer, las complejidades de ese sistema de alternancia no se agotan con esos conceptos, siguen extendiéndose abarcando muchos otros aspectos de la realidad.

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

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

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

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

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

La aceptación de la representación cósmica del Inca implicaba un nuevo nivel en las relaciones de producción. Al Inca se le atribuía la capacidad de reproducción de la naturaleza y de la sociedad, de propiciar tanto la fertilidad de los campos como de las mujeres, garantizando que la sociedad sobreviviese y se reprodujese (Godelier, 1990, p.10).

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

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

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

Un primer mito que plantea esta acción del sol ordenador del Incario (perteneciente a la tradición oral boliviana) cuenta la existencia de una edad *Chullpa*, anterior a la agricultura en la cual reinaba la oscuridad. Con la llegada del sol del Incario, éste devoró la oscuridad e implantó la luz y el orden, en el llamado *Inka Timpu* (Bouysse & Harris, 1987, p.23).

En su artículo *Aproximaciones a una Estética Andina de la Belleza al Tinku*, Verónica Cerceda (1987, pp.139-143) relata otro mito (recogido por Fray Martín de Murrúa, probablemente en el siglo XVI), esta vez relacionándolo con la enfermedad del Inca *Tupac Yupanki*, debido a malos augurios que predecían la caída del Incario en manos de extranjeros que colonizarían y destruirían el reino. Según este mito, el Inca estaba enfermo, y por ello también la sociedad. La curación del Inca debería entonces ser fruto de un esfuerzo colectivo.

Hagamos una comparación breve con lo hallado en otra cultura: Víctor Turner, en *La Selva de los Símbolos – Aspecto del Ritual Ndembu* (1974, p.3), hace un riguroso estudio sobre la estructura semántica y las propiedades de alguno de los principales símbolos del ritual de esa tribu africana, mostrando la importancia del

“árbol de leche” (árbol típico de la región) como símbolo mayor. El árbol “musoli” centraliza toda la simbología ritual desde los rituales de fertilidad hasta los rituales de caza. El árbol, dicen los Ndembu, hace la caza “visible”,...conecta lo desconocido con lo conocido. Igual rol cumple como hemos visto en el universo simbólico propio del *Tawantinsuyo* la figura del Inca en cuanto símbolo mayor².

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

Muchos mitos relatan que a raíz de estas señales se consulta a los *Mallkis* (las momias ancestrales), que “hablan” haciendo predicciones u orientando sobre las decisiones tomadas. Esa función premonitoria en relación a los elementos naturales era parte importante de la organización del mundo andino. En todos los momentos importantes de la vida, sus principales sucesos y momentos claves (nacimiento-muerte, siembra-cosecha, enfermedad-curación, etc.), las fuerzas de la naturaleza para el hombre quechua estaban asociados con los mitos de origen como la causa o razón de los más diversos acontecimientos tanto positivos como negativos, indicando a los hombres los peligros o alertándolos sobre algún hecho extraordinario. Tan importantes son esas señales que aparecen no sólo en la vida ceremonial y ritual sino también en las metáforas poéticas.

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

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

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

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

indígena con la hispánica dentro de las fronteras del *Tawantinsuyo*? La propuesta es entonces abordar en primer lugar lo que fue el culto a los muertos o culto a los ancestros durante la hegemonía incaica y ver cómo estos cultos lograron sobrevivir a la implantación del Cristianismo, haciendo un análisis de la importancia de los elementos naturales en el discurso simbólico del hombre andino.

El Culto de los muertos en el Tawantinsuyo

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

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

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

Debido a la diversidad de pueblos que componían el *Tawantinsuyo*, es imposible encontrar una única línea de actuación dentro de las prácticas rituales. Éstas ciertamente eran realizadas de forma diferente de acuerdo con las fechas sagradas o con las necesidades específicas de cada ayllu, cada *panaca* en las distintas comunidades. Sin embargo, podemos afirmar que existían rituales comunes ligados a una cosmovisión andina general que eran respetadas por todos. Esto nos permite rastrear ciertas prácticas comunes para lograr comprender mejor el sentido básico del culto a los ancestros. Además de las relaciones “hombre-universo natural”, aparecen las relaciones con los *Mallkis* (las momias ancestrales que después de muertos continuaban ejerciendo un papel importante en las decisiones de las familias, como podemos apreciar en el caso de la cita introductoria de este artículo).

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

La injerencia de los muertos en el mundo de los vivos era especialmente significativa al interior de la esfera política: las momias de los Incas anteriores no sólo respaldaban al soberano reinante, sino que además tomaban decisiones y

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

posiciones que comunicaban a través de sus *panacas* al nuevo Inca (Rostworowski, 1988, pp.35-41).

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

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

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

En las otras regiones (exceptuando el *Antisuyo* como ya se dijo), los muertos no eran sacados de su *pucullo* ni se los ponían en andas. Las fiestas se hacían junto a las bóvedas donde se hallaban sepultados. Estas fiestas se llamaban *Pacarikuspa* (*Pacari*: origen, amanecer. *Ku*: reflexivo. *Spa*: gerundio “amaneciéndose” o “volviendo” al origen): Su función principal era la de evitar la cólera del difunto (Platt, 1989, p.557).

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

⁶ *Paríacaca* por ejemplo prefería coca, así como la *guaca* de *Huallallo*, *Carhuincho*, comía carne humana y bebía (¿la sangre?). Las exigencias hechas por las *guacas* eran tan crueles, que *Huallallo* permitía a las parejas tener sólo dos hijos, siendo que uno de ellos debía ser sacrificado en su honor, acompañando el sacrificio con maíz, coca y *ticti*. La existencia de las *guacas* y de las peleas entre ellas son también importantes desde el punto de vista histórico: así, en el enfrentamiento entre *Paríacaca* y *Huallallo*, el vencedor, *Paríacaca*, condena al vencido a comer perros en castigo por haber comido carne humana, siendo expulsado al *Antisuyo*, la parte más atrasada del reino. Ordenaban también las *guacas* que se les reverenciara con grandes bailes, música y borracheras que debían celebrarse en épocas determinadas de antemano. De esta forma, las *guacas* se relacionaban entre sí como lo hacían los hombres, eligiendo una mujer entre las mismas *guacas* o entre las mujeres del pueblo. Por su parte, las *guacas* mujeres hacían lo mismo, lo que pasaba antes de que se convirtieran en piedra, momento definitivo en el proceso de construcción como *guaca*. Hay dos etapas en la existencia de la *guaca*: la de los tiempos antiguos (*Nanpa Pacha*) y después de su transformación en piedra de la cual se convierte en símbolo y adoratorio.

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

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

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

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

La elección del nuevo Inca duraba tres meses, tiempo durante el cual todo el pueblo ayunaba y ofrecía oro, plata, llamas y alpacas en sacrificio para expiar su posible “culpa” (Guamán Poma, 1979, p.263). Es importante destacar que en la América Antigua existía la creencia de que la muerte, así como la enfermedad, era ante todo el castigo por faltas cometidas, ya se tratara de una falta propia o ajena⁹. Esa “culpa” o “responsabilidad” se transmitía a los más próximos o a toda la comunidad, como en el caso de la muerte del Inca.

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

De este modo, la muerte del Inca representaba un gran peligro para el pueblo, no sólo por ese sentimiento de “responsabilidad colectiva”, sino también porque

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

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

implicaba la ausencia de una cabeza política, de un ordenador cósmico. En esos momentos cuando no había un Inca, las *panacas* reales emprendían luchas fratricidas para alcanzar el poder, lo que con frecuencia, como en el caso de los hijos de Huayna Capac Inca, acababan en sangrientas luchas (lo que, de hecho, dentro de los parámetros de la cosmovisión quechua remite al ritual ordenador), implantando un verdadero caos dentro del Incario (Rostworowski, 1988, pp.137-171).

Los cultos a la muerte eran también complementados con la realización de los *Taqwis Sagrados*, donde a través de la música y la danza eran recreadas escenas de la vida de la comunidad, fortaleciendo los vínculos entre sus miembros. Su función podía ser calendárica, económica, social o religiosa. Pasaron a tener además una función política cuando Pachacuti Inca Yupanqui, ordenó que los *Taqwis* fueran una forma de representación sobre la vida de los soberanos Incas.

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

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

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

Caminando tras la huella del Inca

Apu Inka Atawallpaman

Ima k'uychin kay yana

k'uychi sayarimun?

Qosqoq awqanpa millay

wach'i illarimun;

tukuy imapi saqra chikchi

t'akakamun.

Watupakurqan sonqollaymi,

sapa kuti

mosqoynipipas-ch'eqmi

ch'eqmi,uti-uti-

chiririnka qhenchataraqmi

Aqoy phuti!

Inti tutayan q'elloyaspa,

-hop watuyupi-

Atawallpata ayachaspa,

chay sutinpi

wañuynillanta chikachaspa

hoq ch'illmiypi.

Umallantas wit'unkuña,

millay awqa;

yawar mayus purisqanña

p'alga-p'alga.

Q'aqmaq virus phaqchukunña

Llakiy salqa!

Al poderoso Inca Atahualpa

¿Qué arco iris es este negro

Arco iris que se alza?

El horrible rayo del enemigo

*del Cuzco fulgura,
y por doquier granizada*

siniestra golpea.

*Mi corazón presentía, a
cada instante y
en mi soñar – desasosegado,
atónito - el mal agujero de la
mosca azul.*

¡Dolor inacabable!

*El sol, palidecido, anochece
-otra señal-*

y amortaja a Atahualpa.

*Y en su nombre
consagra esta muerte
en un cerrar de ojos.*

*Dicen que su amada cabeza
ya la ha cortado el enemigo
atroz; y que un río de sangre
ya fluye bifurcándose por
todas partes. Sus dientes*

*crujidores ya se destrozan. ¡Oh bárbara tristeza!
Titiyanañas Inti ñawillan*

Apu Inkaq;

Chiriyanañas hatun sonqollan

Atawallpaq;

Tawantinsuyus Waqallasqan

hik'isparaq

Pacha phuyus tiyaykamunña

tutayaspa;

mama killas qamparmananña

wawayaspa;

*tukuy imapas pakakunña
llakikuspa.*

Allapas mich'akun meqllay-

llanta apullanpaq,

p'enqakoq hina ayallanta munaqninpaq,

manchakoq hina wamink'anta

Millp'unqanpaq.

Qaqapas ch'ilan apunmanta

wankaskuspan;

mayuspas qaparin phutiyanta,

hunt'akuspan,

weqekuna kуска tanta

mich'ukuspa.

Pi runan mana waqanmanchu

munaqninpaq?

Ima churin mana kanmanchu

yayallanpaq

ancheq, phuteq, sonqo k'i-

rilla mana t'aqlla?

Ima urpin mana kanmanchu

yanamanta

musphaykachaq?

Cuenta que ya se vuelven

de plomo los ojos del sol del gran Inca;

que ya se hiela el noble

corazón de Atahualpa;

dicen que las cuatro regiones

lo lloran, gimiendo sin cesar.

Cuentan que caen las nubes,

anocheciendo;

que palidece la madre luna,

empequeñeciendo;

y que todo se oculta

palideciendo.

Dicen que la tierra le niega su

regazo a su señor.

Como avergonzada de desear

su cadáver.

Como temerosa de tragar a su dueño.

Y las peñas se estremecen

por su señor entonando can-

tos fúnebres,

también brama el río

de dolor, hinchándose,

y entremezclándose con las lágrimas.

¿Qué hombre no lloraría

por aquel que lo quiso?

¿Qué hijo no estaría

por su padre gimiente,

doliente, corazón

Herido y sin amor?

¿Qué paloma no estaría

delirante por su compañera?

T'illa luychu

songoymanta

yawar weqeq, qechu-qechu

kusinmanta?

Lirp'uy phaqcha weqellawan

ayallanta

armaykuspa, wawa sonqowan

meqllasqanta,

chunka maki kamarinninwan
lulusqanta,
sonqollanpa raprallanwan
p'intuykuspa
,
qhasqollanpa llikallanwan
qataykuspa,
llakeq ikmaq qhaqyaynillan-
wan qaparispas,
pallakunan muyuykunña
yanakama;
Willaq Umu llaqollakunña
arphankama;
llapa runan Wachurikunña
p'uytunkama.
wañuy –p'itin, llaki-musphan
Mama Qhoya;
mayu-mayu weqen phawan
q'ello aya,
tikay-tikay uyallanpas,
simillanpas:
Maytan rinki chinkasrispayki
ñawiyanta
kay suyuta saqerispayki
llakiymanta, wiñayllanpaq t'aqakuspayki sonqoymanta?
¿Qué venado salvaje
no lora
sangre por su amada,
completamente despojado de su alegría?
Bañado el noble cadáver
con la brillante cascada de

*sus lágrimas, al que
acogen tiernamente a su
regazo,
al que acarician con regalo sus
diez manos,
amortajándolo con las alas
de su corazón,
cubriéndolo
con sus entretelas,
gritando con bramido
de viuda dolorida,
Las pallas se arremolinan
en negro torbellino
y el gran sacerdote del sol
ya se viste de luto.
Todos los hombres desfilan
hasta la tumba
La madre Coya, mortalmente
desgarrada, delira de tristeza
sus lágrimas corren en
torrentes; amarillo cadáver
yertos su rostro
y su boca:
¿A dónde vas, perdiéndote
de mis ojos,
abandonando este mundo
para mi desgracia, desgarrándote para siempre
de mi corazón?
Wasi hunt'a qori-qolqewan
yuraq awqa*

- antiy milip'uy millay son-
qowan tanga-tanga,
aswan-aswan t'ituy munaywan
phiña salga-
tukuy imata qosqhaqtiyki, si-
pisunki,
munayninman hunt'aykachin-
ki, qan, sapayki,
Qaqa Markapi wanuspayki,
p'uchukanki.
Thukuruyanñan sirk'aykipi
yawarniyki;
qhoqayaninñan ñawiykipi
rikuyniyki,
ancha qoyllur llipliyini-
llanpi qhawayniyki.
Anchin, phutin, purin,
phawan urpillayki,
muspha-muspha, llakin, waqan
sonqollayki,
aqoy raki ñak'ariywan
sonqo p'aki.
Chullmi-chullmi qori wantu
k'irawniyki;
tukuy ima qori puytu raki-
raki – hoq makipi- ñak'ay
qoto t'ipi-t'ipi,
Tunki-tunki, yuyaymanaspa sapallayku
mana llanthuyoq rikukuspa waqasqayku;
mana pi mayman kustirtispa, musphasqayku
Repleta de oro y plata la

casa, el enemigo blanco
- su horrible corazón por
el poder devorado, empujándose unos a otros,
con ansias cada vez más
turbias, fiera enfurecida-
te mató, habiéndole tú
entregado todo,
Tú, tú solo
colmaste todos sus
deseos, y muriéndote
en Cajamarca, te extingues.
Ya se coagula en tus venas
la sangre;
ya se apaga en tus ojos
la luz,
tu mirada con su resplandor
de intensa estrella.
Gime, sufre, camina, corre
tu palomita;
delirante, delirante, padece,
llora tu amada,
corazón desgarrado por la
separación infinita.
Usurpando
el asiento de tus andas de
oro, repartidos
todos los vasos dorados,
Destrozado – en manos ajenas el botín maldito.

Perplejos, negada la memoria, solos

*viéndonos desamparados, lloramos;
sin tener a quien o a donde volvernos*

estamos delirando.

Atinqachus sonqollayki, Apu Inka

kanaykuta chinkay chaki, mana kуска

ch'eqe-ch'eqe hoqpa makinpi saruchasqa?

Ñuhñu wach'eq ñawillaykita kicharimuy;

ancha qokoq makillaykita mast'arimuy;

chay samiwan kallpanchasqata ripuy niway.

¿Permitirá tu corazón, poderoso Inca,

que estemos completamente perdidos, desunidos

dispersos, en poder de otros, pisoteados?

Tus dulces ojos que lanzan dardos de luz, ven y ábrelos

tus manos dadivosas ven y extiéndelas;

y con esa dicha reconfortados despídenos.

Traducido por López Baralt y Sola (1980).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

La descripción del ritual de honras fúnebres de Atahualpa empieza en la octava estrofa y se extiende hasta la estrofa once: el cadáver, bañado con cascadas de lágrimas, es acogido en el regazo de su pueblo, le amortajan con las alas de su corazón, gritan con bramidos de viuda adolorida; las *pallas* se arremolinan en negro torbellino y los hombres desfilan hasta su tumba; el gran sacerdote del sol se viste de luto y la Madre Colla delira de tristeza, sus lágrimas corren en torrentes. El poema en su lenguaje metafórico sigue todos los pasos de ese ritual.

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

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

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

Espacio y tiempo en la mitología antigua

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

La edad del Taypi

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

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

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

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

La edad Puruma

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

Dicen que en el tiempo de Purumpacha todas las naciones de Tawantinsuyu benieron de hacia arriba de

Potosí tres o cuatro ejercitos en forma de guerra, y así los benieron poblando, tomando los lugares, quedándose cada uno...en lugares baldío; a este tiempo se llama ccallacpacha o tutayachacha; y como cada uno cogieron lugares baldíos para sus beviendas y moradas, esto se llaman purrumpacha raccaptin, este tiempo. (Santa Cruz, 1968, p.283).

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

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

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

La edad de awqa, Pacha Kuti

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

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

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

Los elementos naturales en el Tawantinsuyo

El Rayo=*illa* – *Illapa*

El rayo, así como las demás fuerzas meteorológicas, pertenecen a los cerros, al *manqha pacha* (mundo de abajo, en aimara) y está ligado directamente a *Tunupa*, el dios principal de la primera edad. Las manifestaciones del poder de *Tunupa* son las de una divinidad que domina a la vez el fuego celeste (*illa*, el rayo) y el fuego terrestre de los cerros volcánicos. En efecto, *Tunupa* deja sus huellas bajo la forma de peñas abrasadas por el fuego del cielo y es en las cumbres altas que retumba con más intensidad el trueno, el gran ruido celeste que asusta a las vicuñas y a la gente.

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

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

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

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

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

Pero el rayo, elemento clave dentro de las fuerzas de Puruma, no solamente es responsable por esos “seres fronterizos” capaces de hablar con los muertos, también es responsable por la división de lo que normalmente es

único: doblan las mazorcas, parten los labios, crea las papas grandes (llamadas *illa*), y considera que uno de ellos es hijo de *Illapa*, el rayo.¹¹

Guamán Poma esto nos cuenta:

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

En el manuscrito de Huarochiri también encontramos el texto intitulado *Al Demonio*, una larga y detallada descripción de los rituales que se hacían cuando nacían los *Curis* (gemelos o mellizos), con el fin de alejar las posibles desgracias que este hecho anunciaba.

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

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

El Arcoíris=*K'uychi*

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

El cronista Cobo, nos cuenta que:

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

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

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

miran no osan apuntar con el dedo, entendiendo que se morirán, y aquella parte donde les parece que cae el pie del arco la tienen por lugar horrendo y temeroso, entendiendo que hay allí alguna guaca u otra cosa digna de temor y reverencia; o hay tempestad grande, dan gritos, entendiendo que así tendrán remedio.(1964, p.304)

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

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

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

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

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

Así, si volvemos al poema *Apu Inca* nos damos cuenta que el arcoíris negro¹⁴ indica el cambio eminente que está por abatirse sobre el pueblo inca, una amenaza de ruptura del equilibrio que el sol del Incario les propiciaba. La metáfora traduce un augurio que viene a confirmarse plenamente con el desarrollo de la historia.

Chikchi =Granizo

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

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

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

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

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

guardaba la forma de fuego interminable. Se establece así un contraste de fuerzas donde el agua convertida en granizo se muestra como la más terrible de las fuerzas naturales. La acción del agua, dentro del marco cultural propio de las regiones que hacen parte del *Tawantinsuyo* reviste un carácter ambivalente: Por una parte es fuerza creadora, necesaria para vivir; por otra se convierte en limbo, lo desconocido: el mar, un espacio que no dominaban, la frontera adonde tanto guacas como hombres se dirigen antes de desaparecer. Finalmente, el agua aparece como potencia destructora y amenazante en forma de torrentes, inundaciones que conducen al mar y especialmente en forma de granizo. Vale la pena anotar que, para castigar a aquel pueblo poco hospitalario, *Pariacaca* se convierte en granizo y arroja el pueblo junto con sus habitantes al mar: "...y [bajo la forma de] granizo amarillo y rojo, arrastró a toda aquella gente hasta al mar sin perdonar a nadie" (Taylor, 1980, p125).

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

Qaqapas = las Peñas, los Cerros

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

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

Mientras van derramando gota a gota el trago por el suelo...recorren nombre por nombre todos los lugares de su territorio y los insertan en un espacio más vasto y lleno de fuerzas, mediante la recitación casi interminable de cada lugar, cada recoveco donde se reconoce un poder especial. No es una simple enumeración del espacio, sino que van llamando a estos lugares para que cada uno desempeñe su función propia. (Bouysse y Harris, 1987, p.43).

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

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

Considerado espacio sacro y peligroso por la cercanía con la tierra y el cielo a la vez, lugar donde "se acumula la nieve, se siente los grandes hielos

que hacen llorar a las vicuñas y retumba con más intensidad el ruido celeste” (Bouysson-Brahet y Harris, 1987, p.25). Los cerros tienen también el poder positivo de curar y obrar como *Awiaturu*, los proveedores de avío, de comida para la gente. Allí vive la *Pachamama* (la sapa o rana, diosa de las entrañas de la tierra, símbolo mayor de la fertilidad, vida y prosperidad en el mundo andino), además del rayo (que es el principio del fuego), el granizo (que trae el agua) y el arcoíris que permite hablar con los dioses.

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

Este carácter de los cerros, a la vez “fieros” y fecundos, hace que la gente los trate como diabólicos –dicen que son muy *saxra*, muy *guaca*, en fin, muy “diablos”. Esa fuerza fue identificada por Gabriel Martínez como un poder “genésico” o “ordenador” que vela por la prosperidad de los que los tratan bien pero que también castiga a los que no se comportan con el debido respeto por los dioses. O sea, desempeñan un papel unificador en la conceptualización quechua-aimara del mundo y están enteramente ligados a la continuidad de todos los elementos del pensamiento mítico (Martínez 1976, pp.96-99).

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

Inti / Killa: sol / luna

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Mitológicamente, “la pareja fundamental” dentro del *Tawantinsuyo* es la formada por *Inti*, el sol, y *Killa*, la luna, y si bien el Incario ha sido considerado y calificado como cultura solar, el culto al sol estuvo complementado por el de la luna. Su importancia ritual y en el plano reverencial llegó a ser tal que recibían el mayor número de sacrificios y bienes, llegando a tener un culto organizado y uniforme a través de todo el *Tawantinsuyo*. Se asimilaba dentro de esta concepción la figura del Inca al sol, considerándose su hijo, en tanto a la *Colla* correspondía el asimilarse con la luna; ello debido a la concepción de pareja existente con relación a ambos astros, relación que de igual manera debía reproducirse al interior de la sociedad¹⁷.

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

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

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

Como redistribuidor, productor y acumulador de riqueza, el sol posee dentro de la sociedad andina grandes casas donde se guardan y depositan sus vírgenes (*kallahuasi*). Éstas son mujeres escogidas tanto por su gran belleza como por su nobleza, de las cuales las más hermosas están dedicadas al culto del sol y a las guacas, pudiendo acceder a ellas sólo el propio Inca como hijo del sol. Las que le siguen en belleza son redistribuidas entre la nobleza del *Tawantinsuyo* –es propiedad del sol el otorgar “mujer” a los miembros de la nobleza. En este contexto se inscribe el relato de Guamán Poma donde se cuenta cómo Tupac Inca Yupanki, al enloquecer su mujer la Colla Chimbo Mama Cahua, “pidió otra señora al sol su padre para casarse y hacer vida y gobernar su reino” (Guamán Poma, 1979, p.136).

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

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

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

*Chay mantam Huk Simiktataq Willasun Punchaw
Wañusquinta / se dice que en tiempos muy antiguos
murió el sol y que la oscuridad duró cinco días,*

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

entonces las piedras se golpearon unas a otras y los morteros, así como los batanes, empezaron a comerse a la gente. De igual manera, las llamas comenzaron a seguir a los hombres (Taylor, 1980, p.81)

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

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

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

Conclusiones

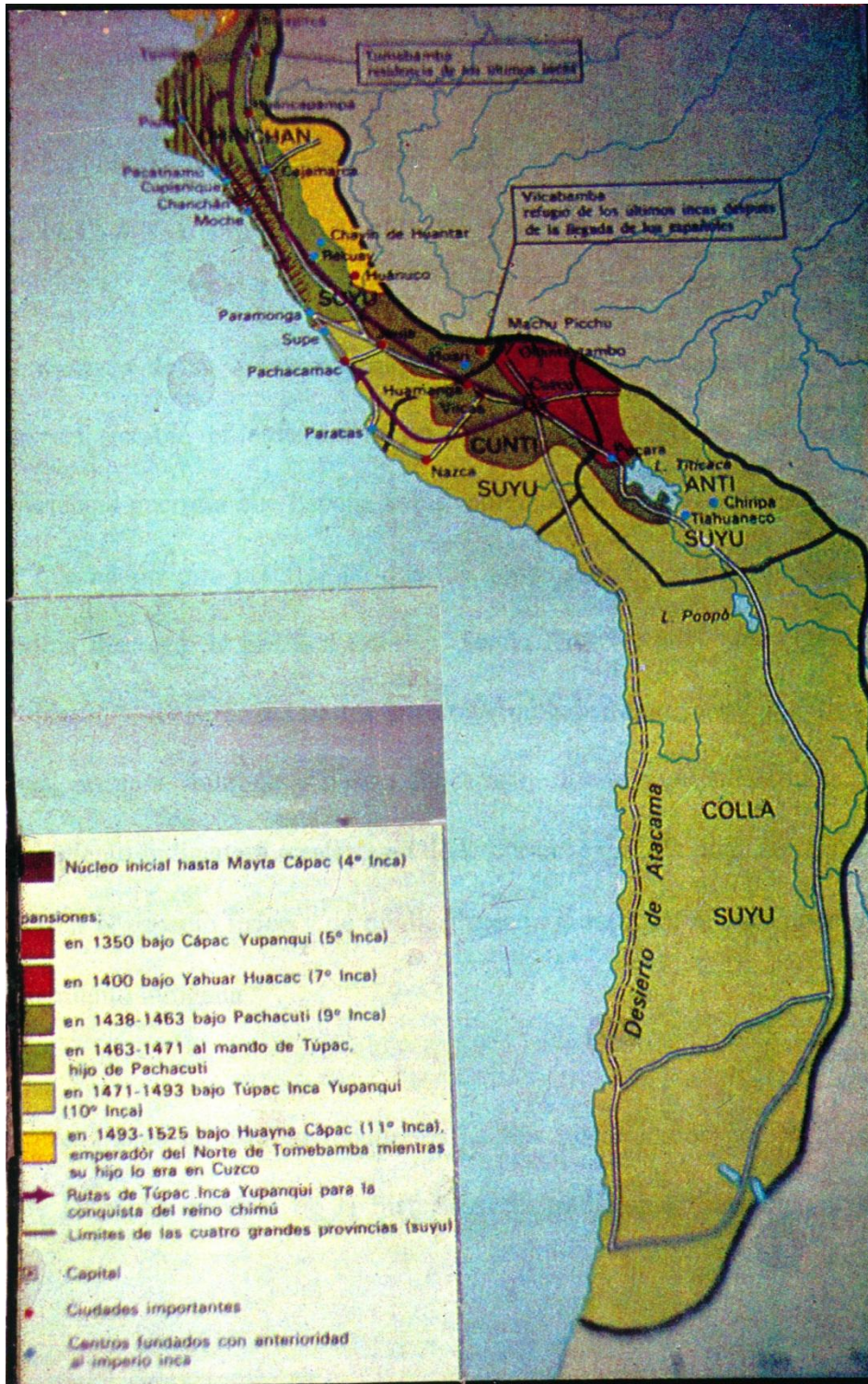
Como señala Godelier, (1990, p.7) “El hombre no se ha inventado a sí mismo como especie social. Eso se lo debe a la naturaleza, a la evolución de la vida, lo mismo que debe a la naturaleza la capacidad para pensar en abstracto y para actuar sobre ella y sobre sí mismo”; es decir, el hombre es capaz de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

El poema es un ejemplo claro de cómo los elementos naturales están íntimamente relacionados con la propia representación del papel y naturaleza del Inca como hijo del sol, controlador no sólo de las relaciones de producción de la sociedad, sino también de las de la naturaleza. El Inca tenía de este modo poder de trascendencia cósmica tal como lo señala el poeta al decir: “*Inti Tutayan Q’elloyaspa/- Hoq Watuyipi - / Atawallpata Ayachaspa / Hoq Ch’illmiypi*” (el sol empalideciendo anochece / - otra señal - / y amortaja a Atahualpa / y en su nombre / consagra esta muerte / en un cerrar de ojos).

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

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

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



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Albornoz, C. de. (1587). Instrucción de descubrir todas las guacas del Perú y sus camayos y haciendas. En: *Journal de la Société des Américanistes*. (1967). Paris.
- Ayala, F. G. de. (1979). *Nueva Cronica y Buen Gobierno*. Tomo I y II. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

- Bertonio, L. (1612). *Vocabulario de la Lengua Aimara. Facsímil. (1984)*. La Paz.
- Betancourt, G. A. y Accorsi, S. (1992). Caminando tras la huella del Inca. (Ensayo para el Seminario El Duelo Cósmico de la Conquista, dictado por la Dra. Laura Lee Crumley, Maestría en Historia Andina, Univalle). Cali. Inédito.
- _____ (1992). El culto a los muertos en el Tawantinsuyu. (Ensayo para el Seminario Cofradías, dictado por la Dra. Olinda Celestino, Maestría en Historia Andina, Univalle). Cali. Inédito.
- Bouysse Cassagne, T., y Harris, O. (1987). *Pacha –en torno al pensamiento Aymara. En: Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*. La Paz: Hisbol.
- Burga, M. (1988). *Nacimiento de una Utopía: Muerte y Resurrección de los Incas*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.
- Cerceda, V. (1987). Aproximaciones a una Estética Andina: De la Belleza al Tinku. En: Bouyesse y Harris (comp.), *Tres Reflexiones sobre el Pensamiento Andino*. La Paz: Hisbol.
- Cobo, B. (1964). *Historia del Nuevo Mundo. Colección Biblioteca de Autores Españoles*. Madrid.
- Eliade, M. (1992). *Lo Sagrado y lo Profano*. Barcelona: Editorial Labor S.A.
- Evans-Pritchard. (1965). *Teorías de la Religión Primitiva*. Madrid: Siglo XXI.
- Gisbert, T. (1980). Iconografía y Mitos Indígenas en el Arte. En: *Reproducción y Transformación de las Sociedades Andinas. Tomo II*. La Paz: Gisbert & Cia. S.A.
- Godelier, M. (1990). *Lo Ideal y lo Material*. Madrid: Taurus.
- López Baralt, Mercedes y Sola, Donald (1980). "The Quechua Elegy to the All Powerful Inka Atawallpa: A Literary Rendition os the Inkarri Myth". En: *Latin American Indian Litaratures, vol.IV, núm. 2*. Pittsburgh.
- Mac Comark, S. (1986). Ritual, Conflicto y Comunidad en el Perú Colonial Temprano. En: *Reproducción y Transformación de las Sociedades Andinas, Siglos XVI-XX. Tomo II*. Quito: Abya-Yala.
- Martínez, G. (1976). El sistema de los Uywiris en Isluga. En: *Homenaje al R.P.Gustavo le Paige*. Arica: Anales de la Universidad del Norte.
- Mercado de Peñaloza, P.([1583] 1965) Relación de la Provincia de Pacajes. En: *Relaciones geográficas de Indias- Perú. Vol. I*. Madrid: BAE.
- Platt, T. (1989). Del Taqui Sagrado al Masha Profano. En: *Reproducción, Transformación de las sociedades Andinas, Siglo XVI-XX*. La Paz: Hisbol.

- Platt, T. (1987). *Entre Ch'axwa y Muxsa. Para una Historia Real del Pensamiento Político Aymara*. La Paz: Hisbol.
- Ramos, G. ([1621] 1961). *Historia de Nuestra Señora de Copacabana*. La Paz: Academia Boliviana de la Historia.
- Rostworowski, M. (1988). *Historia del Tawantinsuyo*. Lima: IEP.
- Santa Cruz Pachacuti Yamqui, J. de (1968). Relación de Antigüedades deste Reyno del Perú. En: *Tres Relaciones de Antigüedades Peruanas*. Madrid: Editorial Marcos Jiménez de la Espada.
- Schward, F. (1988). *El Enigma Precolombino, Tradiciones, Mitos y Símbolos de la América Antigua*. Barcelona: Editorial Martínez Roca.
- Taylor, G. (1980). *Rites et Traditions de Huarochiri*. Paris: L'Harmattan.
- Tchopik, H. (1968). The Aymara. En: *Handbook of South American Indians*. Washington: Bureau of American Ethnology.
- Turner, V. (1974). *La Selva de los Símbolos – Aspectos del ritual Ndembu*. London: Cornell University Press.

RECIBIDO: 13 de Septiembre 2012

APROBADO: 29 de Octubre 2012