



PERÚ

Ministerio de Cultura

Dirección Desconcentrada
de Cultura de Cusco

EL DIOS
CREADOR ANDINO
FRANKLIN PEASE G. Y.

QILLQA
MAYU



Colectión

EL DIOS CREADOR ANDINO

FRANKLIN PEASE G. Y.

“El dios creador andino”. Franklin Pease G. Y.

© Mariana Mould de Pease, gestora de la asociación sin fines de lucro “Colección Franklin Pease G. Y. para la historia andina del Perú”.

Dirección: Santa Isabel 343, Miraflores, Lima 18.

Teléfono: 445 7069 correo electrónico: curaca@terra.com.pe

©Ministerio de Cultura / Dirección Desconcertada de Cultura del Cusco

Sub Dirección Desconcertada de Industrias Culturales y Artes

Fondo Editorial

Calle Saphy N° 723

Teléfono: (51) 084-582030 / Anexo: 2309

www.drc-cusco.gob.pe

Corrección de estilo

Aleyda Cárdenas y Nuria Urquiza

Diseño de portada

J. Nicolás Marreros Córdova

Diseño y diagramación

J. Nicolás Marreros Córdova

Segunda edición

Diciembre 2014

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2014-16903

Impreso en Perú

Tiraje de 1000 ejemplares

Impresión

Servicios Gráficos JMD S.R.L.

Av. José Gálvez N° 1549 - Lince

Lima - Perú

Franklin Pease G. Y.

El Dios Creador Andino - 2ª Ed. - Cusco, noviembre de 2014

120 pag. 14.8 cm x 21cm

Colección Qillqa Mayu

Primera edición de “El dios creador andino”. Lima. Mosca Azul, editores, 1973.

Los derechos y responsabilidades por las publicaciones de Franklin Pease G.Y. (1939-99) en el siglo XXI son competencia de la asociación sin fines de lucro “Colección Franklin Pease G. Y. para la historia andina del Perú”.

FRANKLIN PEASE G.Y.

EL DIOS CREADOR ANDINO



MOSCA AZUL EDITORES

Introducción	7
I Los primeros testimonios	11
El dios creador cuzqueño	13
Versiones paralelas a la cuzqueña	23
II El mito de origen cuzqueño y la creación solar	37
III La visión de los vencidos: hacia el mito de Inkarrí	57
El movimiento de Taqui Onqoy	58
Las versiones del mito de Inkarrí	67
Apéndice: Las versiones míticas	77
El mito de creación cuzqueño	77
Versión de Juan de Betanzos	77
Versión de Cieza de León	81
Versión del Inca Garcilaso	85
Inkari y Qollari	89
Qollarey y Qanchirey	92
El mito de Inkarrí en Cheqa Pupuja	93
El mito de Inkarrí en Puquio	105
Bibliografía	107
Bulletin hispanic	115

El dios creador andino

No es mucho lo que se puede conocer hoy día sobre la religión andina, si bien el tema ha sido de permanente actualidad desde el siglo dieciséis, en los momentos de la invasión europea. Entonces fueron los cronistas de una parte, y los sacerdotes y evangelizadores de otra, quienes se ocuparon de estudiar la vida religiosa de los Andes, las formas como los hombres de aquí habían concebido las relaciones con el mundo de los dioses. La razón fundamental de las primeras investigaciones sobre religión andina fue así la evangelización católica. Años después de la primera oleada misionera, los sacerdotes que realizaron la llamada extirpación de “idolatrías” en los primeros años del siglo diecisiete, completaron sus expediciones represivas con viajes de investigación, donde trataron de recoger la mayor cantidad de información sobre los ritos que extirpaban y los cultos que reprimían. Dicha información avalaba los servicios a su causa, y hacía posible sus ascensos y premios. Indudablemente coexistió con esta finalidad práctica un genuino interés científico por lo andino.

Durante la Colonia, la información sobre el mundo religioso andino es pobre, fuera de algunos cronistas tardíos, pues se llegó al convencimiento de que tanto las formas de evangelización, como los criterios usados para ella, habían tenido éxito en los Andes. Por ello llamó la atención poco este tema, hasta las pos-trimerías del siglo dieciocho, en que alguno de los redactores del Mercurio Peruano, se preocupó de manera erudita por el asunto. Fue finalmente en el siglo diecinueve cuando algún estudioso oca-

sional [Pablo Patrón] o un viajero y arqueólogo erudito [J. J. von Tschudi] se preocuparon del tema religioso. Durante este siglo, pudo esperarse que la edición de muchas crónicas y otros documentos andinos despertara a curiosidad. Sin embargo sólo aparecen estudios ocasionales como los de Lehmann Nitsche o Latcham fuera del Perú, o los de Pérez Palma y Tello dentro de él. Muy posteriormente sólo aparecieron trabajos aislados, aunque se notó un despertar de interés a partir de los trabajos etnográficos anotados más adelante [capítulo I], y que produjeron un verdadero aluvión de versiones míticas que llamaron la atención de los estudiosos. Paralelamente a este movimiento, aparecen las páginas sobre el tema en el curso universitario de Valcárcel, que pusieron al día el conocimiento sobre el asunto, si bien habían sido precedidas de antiguos trabajos y notas del mismo.

La ausencia de información real y al alcance del estudioso y del lector interesado, sigue siendo problema fundamental. Aún en los manuales al uso, el tema religioso es tratado como secundario gracias al desconocimiento generalizado sobre la religión andina. Ha sido costumbre repetir los mismos lugares comunes iniciados por los cronistas y presentados tantas veces en libros especializados. Si a los cronistas y a los extirpadores de las “idolatrías” de los siglos dieciséis y diecisiete, puede disculparse el carácter que otorgaron a la religión andina, en aras de su afán evangelizador, hoy es inexcusable comprenderla también como una suma de conocimientos y experiencia de siglos, manifestada en fórmulas, ritos e incluso en los mitos que dan cuenta del pasado o plantean la esperanza en un futuro andino.

Interesa entonces el tema religioso no sólo por su valor histórico intrínseco, sino porque, también, es una puerta de ingreso al mundo social. La cosmovisión de un pueblo manifiesta no solamente su imagen de lo sagrado, sino también, y dentro de ésta, todo lo concerniente a la organización social, a la cual se llega también a través de los ritos que los hombres practican y en los cuales participan de diversa manera, por ejemplo, y a través de los mitos que los explican. Dentro de este mundo, el estudio del dios creador permite acercarse en forma más segura al tema nuclear,

pues dicho dios refleja no solamente la situación central de la vida religiosa, sino también está relacionada con la estructuración de la sociedad y las formas de gobierno.

Porque el mundo englobaba entonces lo que concernía a la experiencia y al conocimiento, a su transmisión y acrecentamiento, a la vivencia de la realidad y a su enseñanza, además de lo que podía entenderse por puramente divino, difícilmente desligable de lo humano para el hombre tradicional.

Este libro se construyó a partir de la ponencia que preparé para el XII° Congreso de la Asociación Internacional para el estudio de la Historia de las Religiones [Estocolmo, 1970]. El texto original del capítulo I, presentado al Congreso, fue publicado en *Numen* [International Review for the History of Religions, vol. XVII, fasc. 3m Leiden, 1970]. El capítulo II fue publicado originalmente en *Amaru*, 8, Lima, 1968. Las versiones han sido revisadas y vueltas a preparar para esta edición. Agradezco particularmente la generosa ayuda del Dr. Jorge Flores Ochoa y el Dr. Abraham Valencia Espinoza, que me permitieron reproducir las versiones de Inkarrí, que figuran en el Apéndice, y que fueran recopiladas por ellos.

Franklin Pease G. Y.

La literatura especializada relativa a las divinidades andinas no es muy numerosa. Disponemos en cambio de una serie de versiones escritas por españoles e indios entre los siglos XVI y XVII; aparte de ello nos encontramos con textos conservados por tradición oral, que han sido recopilados especialmente en los últimos años.¹ Sin embargo, hay que considerar que no todas las “crónicas” de los siglos XVI y XVII proceden de testimonios originales, sino que sus textos pueden ser reducidos a unas pocas versiones iniciales, recogidas en el terreno, y que fueron resumidas o copiadas por autores posteriores.² Es a través del estudio de las crónicas más tempranas, considerando además el lugar donde el autor recogió sus informaciones, que podemos llegar a la imagen más antigua del mito cosmogónico andino y de las divinidades creadoras anteriores a la organización del estado incaico en el siglo XV d.C. En las mismas fuentes podemos encontrar los datos que permiten apreciar cambios en la divinidad creadora y, naturalmente en el mito de origen, ocurridos al mismo tiempo que la formación del Tawantinsuyu. Finalmente, después de 1532, año en el cual se inició el proceso de

1. Los cronistas de los siglos XVI y XVII recogieron las versiones más antiguas que tenemos de los mitos andinos. Sobre sus obras en general puede consultarse Porras, 1962; Aranibar, 1963 y 1967; y Wedin, 1966. Las versiones orales que presentan mitos andinos actuales pueden verse recopiladas o anotadas, entre otros, por Villar Córdova, 1933; Arguedas, 1956 y 1957; Bourricaud, 1956; Núñez del Prado [1957]; 1964; Morote, 1958; Fuenzalida, 1965; Roel, 1966; Mendizábal, 1966; Ferrero, 1967; Varese, 1968; Ortiz, 1970, 1972; Pease, 1967, 1972. En años anteriores hubo estudios importantes que inauguraron el interés por el tema; recordemos los trabajos precursores de Tschudi [1891] 1918; Lehmann-Nitsche [1928] y Latcham [1928a]. Es importante mencionar la tesis universitaria de Pérez Palma (1918) [1938], tan aislada y, por lo mismo, tan meritoria. Autores como Jijón y Caamaño se ocuparon alguna vez de los orígenes del Cuzco [1934], partiendo de los mitos y la religión en general. Es particularmente importante destacar los estudios de Tello [1923 y 1939], quien dedicó serios esfuerzos a relacionar el material mítico con los resultados de su quehacer arqueológico.
2. Aranibar, 1963; Wedin, 1966; Lohmann, 1966.

invasión y colonización europeas, notamos una nueva modificación del mito de creación y de la divinidad, que se presenta desde el siglo XVII, aproximadamente, y hasta hoy, asociada a elementos mesiánicos originados en la presencia europea. Este caso último es apreciable en las numerosas versiones orales aún existentes.

Para analizar al dios creador andino, es preciso ceñirnos inicialmente al Cuzco, la ciudad sagrada de los inkas, pues a ella se refiere la principal información que poseemos. Si bien, las versiones recogidas por los autores de las crónicas son varias, aun entre las relacionadas directamente con el Cuzco, llama la atención la que presenta Juan de Betanzos, autor de la *Suma y narración de los incas* [1551], y que nos interesa especialmente porque permite establecer en concordancia con los escritos de Pedro Cieza de León [1550], Cristóbal de Molina, llamado el cuzqueño [1575, aunque se sabe de la existencia de una obra anterior, aún no encontrada], y Pedro Sarmiento de Gamboa [1572] la versión inicial que recogieran los europeos del mito cosmogónico conocido en el área del Cuzco, y que además hace posible establecer las modificaciones del mito desde el inicio del Tawantinsuyu. Por otra parte, las crónicas mencionadas parecen ser las menos contaminadas con elementos europeos, entre los escritos de la época.³

Es preciso llamar la atención sobre que las versiones que poseemos de los mitos andinos son siempre de relativa exactitud, toda vez que los españoles que las escribieron tuvieron serias dificultades –culturales y lingüísticas– para recoger convenientemente los testimonios orales existentes al momento de la invasión europea; cuando fueron indios los que propalaron una versión escrita [casos de Felipe Guamán Poma de Ayala y Juan Santa Cruz Pachacuti, por ejemplo], notamos que estuvieron fuertemente influidos por la nueva imagen del mundo, europea y cristiana, y presentaron una notoria mentalidad de conversos, lo cual se une a la presión ejercida por los conquistadores, para producir en los escritores indios un rápido e incompleto proceso de aculturación. La actitud de los autores andinos es conocida. Si bien ellos pueden ofrecer una

3. Betanzos [1551] 1924; Cieza de León [1550] 1967; Sarmiento de Gamboa [1572] 1947; Molina [1575] 1943.

imagen diferente de la totalmente europea de la mayoría de los cronistas, es conveniente señalar que su visión de los Andes debe ser cuidadosamente analizada. Es incuestionable que la actitud de un Guamán Poma está seriamente influida por su trabajo al lado de un temprano “extirpador de idolatrías” como era Cristóbal de Albornoz. Por otro lado, Santa Cruz Pachacuti hace esfuerzos por mantener un equilibrio entre la imagen de cristiano que quiere ofrecer, y la andina que no quiere [no puede] olvidar.⁴

El dios creador cuzqueño

La divinidad creadora andina más antigua, y que aparece con distintos nombres en la más amplia área de difusión es Wiraqocha, cuyo culto puede ser ubicado en una amplia región que se extiende desde el altiplano Perú-boliviano a la región central del Perú de hoy, con ramificaciones diseminadas por el norte argentino y chileno, y el norte del Perú. Para analizar esta divinidad es necesario ceñirse primeramente al área del Cuzco y referirnos a las cuatro versiones indicadas, considerando la época temprana en que sus autores recogieron su información.

Las crónicas cusqueñas nos hablan de una creación primordial por Wiraqocha, quien creó inicialmente el cielo, la tierra y una generación de hombres que vivían en la oscuridad. Esta primera presencia del dios está ya relacionada al lago Titicaca, del cual emergió. Luego se aprecia en los relatos un período en el cual desaparece el creador [¿va al cielo?], y los hombres – que aún no conocían la luz- pecan contra él; esta caída provoca una nueva aparición creadora de Wiraqocha, quien vuelve a salir del lago Titicaca y destruye a la humanidad originaria, convirtiéndola en piedra, y hace también de piedra las estatuas con forma humana que se encontraron en Tiawanaco. Estas estatuas son los “modelos” de la nueva humanidad que Wiraqocha hizo salir del subsuelo [de ríos, manantiales, cerros, árboles, etc.], en las cuatro direcciones del es-

4. Guamán Poma [1615] 1936; Santa Cruz Pachacuti [1613 (?)] 1950; sobre Cristóbal de Albornoz ver Millones, 1964 y 1965, y Duviols, 1971. Los documentos de este clérigo extirpador de “idolatrías” han sido publicados por Duviols [1967] y Millones [1971].

pacio. Junto con los hombres, Wiraqocha creó la luz, haciendo subir al cielo al sol y a la luna.⁵ Luego de crear esta nueva humanidad, Wiraqocha se dirige al Cuzco, que se encuentra aproximadamente al norte del lago Titicaca, y en el camino se produce la destrucción de un bosque por fuego.⁶ En el Cuzco, Wiraqocha “hizo un señor, al cual puso por nombre Alcaviza, y puso por nombre ansimesmo a este sitio, Cuzco”.⁷ Después de esto, dejando ordenado el mundo, la divinidad se dirigió siempre hacia el norte, y luego hacia el oeste hasta llegar al mar, donde se introdujo con sus ayudantes, pues todos podían caminar sobre el agua.

De este mito de Wiraqocha puede hacerse una versión standard con los textos de Molina, Cieza y Sarmiento, ya mencionados, a los cuales puede añadirse el de Santa Cruz Pachacuti, proveniente del Collao [los papeles de Santa Cruz Pachacuti fueron guardados por Francisco de Avila, el recopilador de los mitos de Huarochiri].⁸ En todos estos textos se aprecia una clara situación no solar. El sol es opacado por Wiraqocha incluso en la fundación originaria del Cuzco. Cieza precisó, al igual que Molina y Sarmiento, la imagen del diluvio que Betanzos no mencionó;⁹ de modo similar, Molina y Sarmiento hicieron notar versiones diferentes sobre el origen del mundo y del hombre.¹⁰ Si bien Sarmiento incorporó textos de origen probablemente diverso, y habló de varias y sucesivas presencias de Wiraqocha, puede pensarse que se trata en realidad de un solo mito, y que las modificaciones que aparecen se deben a la inestabilidad de la tradición oral en cuanto a la producción de “datos” históricos, a las sucesivas copias, y a la incorporación de versiones provenientes de distintos lugares, entre otras razones.

No debe llamar la atención que Wiraqocha se dirija hacia el norte, desde que este punto configura un lugar de prestigio sa-

-
5. Betanzos, 1924: caps. I y II; Cieza, 1967; cap. V [afirma que el sol salió resplandeciente del lago Titicaca, junto con Wiraqocha]; Molina, 1943: 13; Sarmiento de Gamboa, 1947: 105.
 6. Betanzos, 1924: 87. El cronista afirma que esta destrucción se realizó para atemorizar a los hombres, quienes no querían reconocer a la divinidad.
 7. Betanzos, 1924: 89.
 8. Cieza, 1967: 3; Molina, 1943: 8-10, 15, *passim*; Sarmiento de Gamboa, 1947: 102, 103, por ejemplo.
 9. Molina incorporó una versión proveniente de la región Cañar, al Sur de Quito [1943: 15] que fue copiada por Sarmiento [1947: 103].
 10. Betanzos, 1924: 86.

grado, manifestado en el mito, pues es Wiraqocha mismo quien realiza la creación de esa región (Chinchaysuyu), así como la del Collasuyu (Sur), mientras que las creaciones de las otras dos regiones (Antisuyu y Contisuyu) son ejecutadas por sus “ayudantes”, como se desprende de la versión de Betanzos.¹¹ Sin embargo, como esta creación parte de la zona de Tiawanacu [Collasuyu], donde la divinidad había creado en piedra los modelos de los hombres que poblarían la tierra, queda también configurado el prestigio de la otra zona espacial del sur andino, centrada posteriormente en el Cuzco, desde que Chinchaysuyu y Antisuyu son *anan*, mientras que Contisuyu y Antisuyu son *urin*. Es conocida la división cuatripartita que aparece en los mitos y que es recogida generalmente en las crónicas y en todo documento andino, y que se manifiesta generalmente en la organización dual [*anan-urin*; alto-bajo] existente a todo nivel en los Andes, desde el ayllu al Tawantinsuyu que encontraron los españoles, y que sobrevivió en la organización comunal. La división inicial *anan-urin* configura también inicialmente el prestigio de la primera “mitad”, sucesivamente dividida, quedando en la zona privilegiada Chinchaysuyu y Antisuyu, es decir, en la zona “norte”, entre ambos es *anan* el primero y *urin* el segundo; de manera similar, en la mitad “sur”, Collasuyu es *anan*, mientras que Contisuyu es *urin*. De esta forma quedó configurado inicialmente en el mito un sector de prestigio manifestado en cada subdivisión. Como cada una de las mitades iniciales se divide sucesivamente en otras dos, hasta en los más pequeños grupos étnicos, se puede apreciar el predominio permanente de los sectores o mitades *anan*, prestigiadas en el mito originario por la actividad creadora y personal de la divinidad.¹²

Por otro lado, la imagen del creador viajando hacia el norte parece funcionar solamente hasta el área de Huarochirí y la costa central del Perú, pues aquí nos encontramos a la divinidad creadora dirigiéndose hacia el Oeste, en los relatos recogidos en esa

11. Sobre organización dual en el Tawantinsuyu puede revisarse Zuidema, 1964; Murra, 1967; 387. Wachtel, 1971, Palomino, 1971.

12. Avila, 1966, *passim*; Pease, 1970.

región por Francisco de Avila.¹³ Los dioses de la costa norte por ejemplo, *Kon*, el “dios sin huesos” mencionado por cronistas como Gómara y el Padre Velasco, parecen venir desde el Norte, así también *Naynlap*, un héroe civilizador.¹⁴ Esto configuraría un “punto de reunión” de los itinerarios de los creadores en la región de la costa central que llama poderosamente la atención en relación a los estudios de Alfredo Torero sobre la difusión del quechua, a partir de esa zona.¹⁵

Es preciso indicar que en el área andina funcionó una visión cíclica con cuatro edades del mundo, que son llamadas de diferente manera, según los lugares en los que los cronistas recogieron sus informaciones. Entre estas edades funcionaron períodos de caos, que pueden ser asimilados a las diferentes destrucciones que las divinidades realizaron, por conversión en piedra [¿terremoto?], agua [diluvio, inundación], y fuego, extendidas por todos los Andes Centrales y del Sur, aunque con variantes en cada una de las diferentes regiones.

Tanto en los documentos de Huarochirí como en los cronistas indios, Guamán Poma y Santa Cruz Pachacuti, encontraremos claramente identificada esta presentación de las cuatro edades. En los relatos de Huarochirí, recogidos por Avila en los últimos años del siglo XVI, las edades el mundo aparecen relacionadas con cuatro dioses sucesivos: *Yanamca Tutañamca*, *Huallallo Carhuincho*, *Pariacaca* y *Cuniraya*, quienes son protagonistas de luchas sucesivas, que configuran además tres períodos de crisis o destrucción. La lucha entre los dos primeros determina la victoria del segundo [“este huaca venció...”]; cuando aparece *Pariacaca*, el dios de la tercera edad, “arroja” a todos los hombres del mundo. Posteriormente, y relacionado con el creador cuzqueño, apa-

13. Sobre *Kon*, ver Gómara, 1954, Lib. I: 211; Velasco, [1789 (?)], Lib. II, cap. 2; Tschudi, 1918, II: 154 ss. Lehmann-Nitsche, 1928: 92 “*Kon* es el dios malo de los antiguos peruanos; “es la personificación del temblor que se manifiesta por los remezones terráqueos, por la erupción de los volcanes, etc.”, conclusión tomada de las ideas erróneas de Barranca, por lo cual nuestro autor acepta también la providencia de las *Konopas*, de *Kon*”. Citando a Valcárcel (1912).

14. Torero, 1970: 250 ss. Para hablar de la difusión del quechua como lengua del Chinchaysuyu, parte Torero de sus largas investigaciones sobre el quechua y sus dialectos, y sobre las variedades dialectales de la costa norte [1968], para plantear que la costa central fue la zona originaria de la lengua hablada en el Tawantinsuyu [1970].

15. Avila, 1966: 21. Cfr. Murra, 1958.

rece *Cuniraya*, al cual llaman *Cuniraya Uiracocha*, lo cual muestra una evidente influencia cuzqueña. Por otro lado, *Cuniraya* aparece vinculado a los “maestros tejedores”, y los estudios recientes han permitido considerar que buena parte de la fuente de la energía expansiva del Cuzco, estuvo relacionada con la utilización de ropa tejida como recurso que el estado distribuía a cambio de la energía humana que precisaba.¹⁶ En el caso de Guamán Poma, las cuatro edades aparecen igualmente claras: *Uariuiracocharuna*, *Uariruna*, *Purunruna* y *Aucaruna* [o *Aucapacharuna*], ya anotadas por Julio C. Tello (1939), donde las crisis están relacionadas con la pérdida de un conocimiento primordial [puro] de la divinidad, asimilada por el cronista al dios de Israel.¹⁷ En el caso de Santa Cruz Pachacuti, la versión criolla que éste transmite habla también de cuatro períodos: *Purunpacha*, *Ccalolacpacha* o *Tutayapacha*, *Purunpacha raccaptin* y la edad de *Tonopa Viracocha*.¹⁸ Un añadido importante es la versión recopilada por el agustino Antonio de la *Calancha* en el siglo XVII, que reúne textos recogidos por los extirpadores de la “idolatría”, y donde aparece asimismo una secuencia de creaciones y destrucciones relacionadas aquí con creaciones y fecundaciones humanas, y con la producción de alimentos. De la misma manera aparece en los mitos de *Calancha*, recogidos en la costa central del Perú, la secuencia entre la primera divinidad creadora, asimilable al modelo cusqueño, y la creación debida al sol o al “hijo del sol”.¹⁹

Las crónicas cuzqueñas permiten apreciar una relación directa entre la creación que realizara Wiraqocha en un tiempo primordial, y el mito de origen solar del Tawantinsuyu. En las versiones originales recogidas por los cronistas más tempranos se aprecia una continuidad entre la primera creación anotada y la aparición de los fundadores del Cuzco, reconocidos por la historiografía tradicional como los primeros inkas, Manco Cápac y Mama Ocllo; sin embargo, debemos anotar que en las varias versiones existentes no se aprecia claramente el origen solar del estado [del mundo], hasta el momento en que Pachacuti, el gran reformador recordado por

16. Guamán Poma, 1936: 49 y ss.

17. Santa Cruz Pachacuti; 1950: 209-211.

18. *Calancha*, 1639, I: 412-413.

19. Rowe, 1963: 104, *passim*; Rostworowski, 1953: 101, 156; Pease, 1967: 17 ss; Engl, 1970: 127 ss.

la tradición cuzqueña, “ordena” nuevamente el mundo por disposición solar después de haber vencido a los Chanka.

Hay razones suficientes para afirmar que la versión de la creación por Wiraqocha, que hemos visto sobre los informes de los primeros cronistas del Cuzco, es la más antigua del área, y que está relacionada con otras versiones esparcidas por los Andes y que corresponden a diversas regiones del área andina, así como a momentos anteriores al Tawantinsuyu. Al parecer éste, con Pachacuti, la divinidad tradicional cuzqueña pasó a un segundo plano, quedando oficialmente el sol como cabeza de un nuevo mundo [orden] sagrado. Hay aquí nuevas hierofanías [manifestaciones de lo sagrado] solares, que se hacen patentes en que es el sol quien inviste a Pachacuti del poder necesario para poder vencer no solo a los Chanka, sino para desplazar al Inka Wiraqocha.²⁰ Es verdad que hubo una larga discusión entre los autores que se han ocupado del tema, que confundió los actos atribuidos por las crónicas a los inkas Wiraqocha y Pachacuti, pero ya no es una novedad que la confusión fue debida a que la memoria oral –que los cronistas recogieron– carece de precisión cronológica, y que la genealogía es en última instancia un recurso que cubre este vacío; además, por otro lado, no funcionan en dicha tradición “recuerdos” de personajes, ni tampoco de acontecimientos, sino de arquetipos o modelos ejemplares y categorías-modelo.²¹

Relacionado justamente con el mito de Wiraqocha, hallamos el mito de fundación cuzqueño en una versión más antigua que la solar, y que es la de los “hermanos” Ayar conservada por las crónicas, que analizaremos luego. Sólo es preciso adelantar que la relación con el sol como creador es muy débil en las versiones conservadas por los cronistas que recogieron la información más temprana del área del Cuzco, mientras que la imagen solar es claramente nueva y elitista al momento de la invasión europea [“Las hierofanías solares, a diferencia de las demás hierofanías cósmicas,

20. Rowe, 1963: 104, *passim*; Rostworowski, 1953: 101, 156; Pease, 1967: 17 ss. Engl, 1970: 127 ss.

21. Eliade, 1955b: 15, 17, 18. Vansina, 1966: 114, indica la razón de utilizar genealogías como recurso para realizar cálculos temporales. Sin embargo, acepta que toda medida de tiempo depende del presente (*loc. cit.*), analiza claramente cómo la tradición no otorga un sentido sucesivo a los acontecimientos, la inexistencia de la idea de progreso y, finalmente, la transformación del pasado, hechos y personajes, en modelos ideales [118, ss.], en lo cual concuerda fundamentalmente con Eliade.

tienden a convertirse en privilegio de un círculo cerrado, de una minoría de ‘elegidos’, lo cual favorece y acelera su racionalización”²²]. Finalmente, y una vez más, una divinidad solar y dinámica reemplaza a un dios celeste, lejano y “ocioso”,²³ en los momentos en que se organizaba el Tawantinsuyu como estado, en los últimos cien años anteriores a la invasión europea a los Andes.

El Wiraqocha cuzqueño es presentado en forma humana. Algunos cronistas llegaron a suponer una identificación con un apóstol de Cristo que habría llegado a América, y se manifiestan además algunos relatos que confunden la presencia de éste con la divinidad creadora tradicional andina;²⁴ se mantiene además la imagen apacible y terrible del anciano, barbado a veces, con un báculo o bastón. Aparece como dios fertilizador; el mismo nombre que tiene y alguna de las interpretaciones que de él se han dado, permiten identificarlo con la espuma del agua vital (germen fertilizador).²⁵ En los himnos que el cronista colla Santa Cruz *Pachacuti* dedica a *Tonopa Uiracocha*, lo llama “señor del calor y de la generación”.²⁶ Sin embargo, habría que cuestionar si la calidad de fertilizador atribuida al dios creador cuzqueño no sería una consecuencia de la transformación de la antigua divinidad creadora y celeste, en fertilizadora, cosa que es evidente en la suplantación de Wiraqocha por el sol en el Cuzco del Tawantinsuyu, como luego veremos. Wiraqocha aparece finalmente con atributos solares, las representaciones que se le atribuyen lo exponen con el sol como tiara, sobre la frente; en algunas regiones [Huarochirí], se dice que sigue el camino del sol, lo cual vimos también referido al Cuzco y, en la costa, Pachacámac es evidentemente fertilizador y productor

22. Eliade, 1954: 149-150.

23. Eliade, 1954: 58. La imagen de “deus otiosus” supone que “las divinidades celestes se ven relegadas continuamente hacia la periferia de la vida religiosa, hasta el extremo de caer en el olvido” (loc. cit.: 55). Lo último no llega a producirse sin embargo en los Andes, donde la divinidad creadora y celeste pierde efectiva importancia ritual desde la organización del Tawantinsuyu, pero no desaparece con él.

24. Entre los cronistas que vincularon a la divinidad creadora andina con una apóstol de Cristo puede señalarse en primer lugar a Alonso Ramos Gavilán, cuya Historia del célebre santuario de Nuestra Señora de Copacabana, fuera impresa en Lima en 1621; r eproducido por Calancha [1639]. Vásquez de Espinoza, que escribe pocos años después que Ramos, indica la relación entre “un hombre divino, hijo del sol” y uno de los apóstoles [1948: 566].

25. Cieza, 1967: 12.

26. Santa Cruz Pachacuti, 1950: 220 y 306.

de alimentos. Finalmente, Wiraqocha debe luchar con el sol, y es vencido por esta nueva divinidad dinámica.

También en los andes, la palabra es creadora. Wiraqocha crea a través de ella. Él y sus “ayudantes” hacen salir a los hombres del seno de la tierra, después de haber configurado previos modelos en piedra, llamándolos en alto voz: “Fulano, salid e poblad esta tierra que está desierta, porque ansi lo mando el Conticiviracocha que hizo el mundo. Y como así los llamasen, luego salían las tales gentes de las cuevas, ríos y fuentes, e altas sierras...”.²⁷ Las otras versiones cuzqueñas, recogidas por Sarmiento y Molina, ofrecen informaciones similares; en el caso del último, Wiraqocha manda subir al cielo al sol, la luna y las estrellas, para después ordenar a Manco Cápac sumirse en la tierra y surgir en determinado lugar.²⁸

El dios creador cuzqueño, que estamos tomando así como un modelo andino, es claramente *uránico*, celeste. Crea el cielo y la tierra y después de realizar su obra creadora se va “al otro mundo”, a través del mar. Ubicable en los extremos del mundo en las oraciones conservadas por Molina el cuzqueño, es el “Hacedor que estás en los fines del mundo... ¿A dónde estáis? ¿En lo alto del cielo o abajo, en los truenos o nublados de las tempestades?...”.²⁹ Se le considera así ubicuo, dios de la luz y creador del sol, es sin embargo destructivo, y ejerce muchas veces su poder a través de los fenómenos atmosféricos. Además de ser creador del sol, apreciamos en Wiraqocha un proceso de solarización que es patente en su imagen fecundadora, relacionado con su ubicación en la tempestad fertilizadora, con el agua y con el maíz. La versión colla de Santa Cruz Pachacuti lo identifica, como vimos, con la generación, corroborando esta imagen que recuerda “una polaridad secundaria en la naturaleza: el fuego que brilla en el sol es el mismo que arde en las tormentas fertilizadoras; la energía que está tras la pareja elemental de contrarios, el fuego y el agua, es una y es la misma”.³⁰

27. Betanzos, 1924: 85.

28. Molina, 1943: 11, 12.

29. Molina, 1943: 38, Cfr. Rowe, 1960. Cieza de León precisa, “Estos naturales del Collao dicen lo que todos los más de la sierra, que el hacedor de todas las cosas se llama Ticoviracocha, y conocen que su asiento principal es el cielo” [1945: 259].

30. Campbell, 1959: 136.

El dios creador cuzqueño y andino es *andrógino*, crea de por sí, por medio de la palabra. El carácter bisexual parece manifestarse en el texto de Santa Cruz Pachacuti: “¡Oh Uiracocha, Señor del Universo /seas varón / seas hembra...” [También se puede leer: “ya sea éste varon / ya sea éste hembra...”].³¹ Sin embargo, carecemos de una versión apropiada de este poema-oración en quechua. Molina el Cuzqueño añade “que a la Huaca del Hacedor jamás dieron mujer propia porque dicen que no quería el Hacedor mujeres, diciendo que todo era suyo...”.³² La dualidad sexual aparecerá claramente en las representaciones escultóricas atribuidas a Wiraqocha; los monolitos Chavín estudiados por Julio C. Tello y por John H. Rowe presentan dos imágenes iguales pero de sexos diferentes. “En tanto que expresión ejemplar de la potencia creadora, la bisexualidad se coloca entre los atributos de la divinidad”.³³ Aparte de esto, se aprecia claramente el dualismo de la divinidad creadora andina, desde que se aprecia en Wiraqocha la calidad simultánea benéfica y terrible; la bondad luminosa del creador es paralela a su capacidad destructiva, presente en los mitos, tanto en el Cuzco como fuera de él.

El Wiraqocha cuzqueño ha sido tal vez más estudiado con relación a los orígenes míticos. Tradicionalmente los autores utilizaron la versión proporcionada por Garcilaso de la Vega, considerando con acierto que era un mito oficial el que este cronista transmitía. Manco Cápac y Mama Ocllo fueron presentados así, como ejecutores de una creación solar y como los divulgadores de un culto al sol que se contraponía a la existencia de un dios privativo de la elite cuzqueña, Wiraqocha. Se avalaba así la hipótesis propuesta por el mismo Garcilaso, según la cual la expansión política del Cuzco habría sido gradual y lenta por toda el área andina. El relato de la conquista incaica por el mismo Garcilaso, iba ocupando de esta manera toda la región de los andes, con notable eficacia y poca alteración de los patrones de vida locales, pobres al criterio de Garcilaso, imponiendo un culto solar presuntamente panandino. La crítica de esta versión por los historiadores primero,

31. Santa Cruz Pachacuti, 1950: 220.

32. Molina, 1943: 35.

33. Tello, 1923: 188; 1960: 178 ss. Rose, 1962.

³⁴y la arqueología después, terminó por desacreditarla. Los inkas no resultaron ser los únicos “civilizados” de los Andes, sino el punto fortuitamente final de una larga serie de procesos civilizadores. Si bien nadie puede discutir el carácter integrador de su política, así como tampoco la notable eficacia administrativa que alcanzaron, y que admiró a los observadores europeos, es evidente ahora que el imperio que formaron fue posible gracias a su habilidad para adoptar técnicas y recursos desarrollados fuera del Cuzco, e incorporar los a su sistema de dominación. Puede pensarse incluso que cada uno de los últimos inkas conocidos [tal vez los únicos que tuvieron existencia real e “histórica”], formó su propio imperio, modificando su organización y su sistema de poder, a base de una fructífera síntesis de criterios generalizados en los Andes, con los aportes especializados de cada nueva zona incorporada a su dominio.

Se habló también de un culto solar popular, difundido por los inkas desde el Cuzco, con un criterio misionero cuasi-occidental, natural en un Garcilaso cristiano, típico producto de la invasión europea, pero extraño a los Andes. La poca evidencia de templos solares cuzqueños, lleva a pensar en una difusión del culto solar sólo a nivel administrativo, en los centros más importantes construidos por el Cuzco en su expansión. Por otro lado, nueva documentación sobre la vida religiosa andina, llevó a considerar hace pocos años la desaparición del sol del Cuzco entre los dioses andinos que intervinieron en la lucha contra el dios cristiano. El movimiento nativista del *Taqui Onqoy* de 1565, que motivara alarma en medios españoles, y que hablara de una derrota del dios cristiano a mano de los dioses andinos, ya no incluyó al sol del Cuzco entre éstos, sino que fueron tan sólo las *waka* locales quienes participan en la lucha.³⁵ El sol del Cuzco fue vencido entonces en Cajamarca y ya nada podía hacer. Esto no quita, desde luego, que otros cultos solares hubieran funcionado en el área andina al margen del cuzqueño, que era el único activamente vinculado a una estructura política de poder.

34. Después de Prescott [1847] Manuel González de la Rosa criticó duramente en el Perú la versión de Garcilaso, su polémica con Riva Agüero, sobre este tema se publicó en la Revista Histórica, Lima [1912].

35. Albornoz, 1967: 36; 1971: *passim*.

Versiones paralelas a la cuzqueña

Ya John H. Rowe había afirmado, basándose en testimonios lingüísticos, por ejemplo, la cusqueñidad de Wiraqocha, desde el momento en que esta palabra no tiene significado alguno en aymara, la lengua del Collao. El *Tonopa Uiracocha*, del cual habla Santa Cruz Pachacuti, puede ser considerado como una proyección de la divinidad cuzqueña. Puede añadirse además la afirmación del mismo Rowe acerca de que Wiraqocha podría ser un término “incaico”, basada en que el conocido Ludovico Bertonio, autor del primer diccionario aymara, indica que este nombre significaba “un hombre sabio”, “de acuerdo a los Incas”;³⁶ pero esto último puede ser interpretado de otro modo, si pensamos en que las crónicas y documentos de la primera época posterior a la invasión europea suelen mencionar al quechua en general y a la lengua del inka en particular como significados iguales. Es natural que de una zona dominada (Collao) provenga una identificación de la lengua general del Tawantinsuyu con la lengua de los inkas. No ha podido probarse que el quechua sea creación del Tawantinsuyu, ni tampoco que su expansión coincida con la de este estado, sino que por el contrario, debe aceptarse que su antigüedad es mucho mayor que la del mismo.³⁷ Creo además que es un prejuicio extendido la identificación del Cuzco con el Tawantinsuyu; éste es sólo el último ocupante conocido, y el que monopolizó las referencias de la tradición oral modificada desde cien años antes de la invasión europea.

La relación de Juan de Santa Cruz Pachacuti, fue escrita en los primeros años del siglo XVII. Tonopa o Tunupa Wiraqocha [*Ttunapu*, para Dumézil, siguiendo el *Tratado de los Evangelios* de Avila³⁸], aparece en ella como la imagen colla del Wiraqocha cuzqueño, como ya dijimos. Al no ser bien recibido por los hombres, provocó un diluvio y acabó con ellos; destruyó también a una vieja

36. Rowe, 1960: 412, 416.

37. En años anteriores se discutió incluso sobre si el quechua había podido ser más extendido por los misioneros católicos, después de la invasión; tampoco pudo demostrarse esta tesis. Es discutible, sin embargo, la capacidad que tuvieron los evangelizadores para hacerlo, pues su conocimiento del idioma era limitado.

38. Dumézil, 1957: 97.

divinidad femenina en un cerro [“un ídolo en figura de mujer”³⁹], lo cual podría ser considerado como una hierofanía fertilizadora de la tierra [violencia del cielo sobre la tierra; ya que Tonapa es un dios celeste], por medio del fuego y, de la misma manera que en los mitos cusqueños, convirtió algunos hombres en estatuas de piedra en Tiawanaco,⁴⁰ para luego seguir viaje hacia el norte y después hacia la costa, al mar, como en las versiones citadas anteriormente. El texto del cronista está plagado de influencias cristianas; Santa Cruz Pachacuti parece haber estado sometido a la autoridad de la iglesia colonial, y sus manuscritos fueron conservados por Francisco de Avila, el extirpador de las “idolatrías” de Huarochirí.

Es importante destacar, como lo hizo Rowe, que en la moderna Bolivia Tonapa está relacionado al trueno y al rayo, y que el trueno es fuente de poder mágico curativo. Esto mantiene la imagen de la divinidad de los fenómenos meteorológicos, apreciable en el Cuzco y que ya indicamos, así como también en otros lugares de la sierra central.⁴¹ Rose indicó que aunque los cultos al trueno y rayo sean muy antiguos, esto no da pie a considerar igualmente antiguo el culto a Tonapa,⁴² pero tampoco prueba lo contrario. Esta vinculación actual lleva a considerar, en cambio, que lo que ha llegado hasta nuestros días es sólo uno de los atributos de Tonapa, aquél relacionado con su capacidad fertilizadora [obtenida luego de la crisis de la divinidad celeste o *uránica*], pero no permite discutir su antigüedad.

Otra versión diferente de la del Cuzco, pero indudablemente asociada a ella, es la que presenta el clérigo Francisco de Avila, en los relatos recogidos en la región de Huarochirí, al Norte del Cuzco y Este de Lima. En los documentos de Huarochirí, el dios creador de la última edad del mundo es llamado *Cuniraya Uiracocha*, y es el creador de una nueva humanidad; también fija las características de los animales. Crea por medio de la palabra, de la misma forma que el dios cuzqueño, y termina su peregrinación en

39. Santa Cruz Pachacuti, 1950: 212.

40. Op. cit.: 213, antes había hecho lo mismo en Pucará (212).

41. Rose, 1960: 412; Hernández Príncipe [1923], estudiado por Mariscotti [1970] presenta un material interesante [una versión española del estudio de Mariscotti figura en Historia y Cultura, N° 6, Lima, 1972].

42. Rowe, 1960: 412.

el mar. El viaje al mar, hacia el Oeste, es un motivo permanente en el texto de Avila. Da la impresión de que los habitantes de Huarochirí hubieran tendido fuertemente a dirigirse hacia la costa o que, por lo menos, hubieran tenido frecuentes problemas bélicos con los habitantes de las zonas más bajas de los valles del Rímac, Santa Eulalia y adyacentes. [Debe esperarse con interés la publicación que prepara María Rostworowski de Diez Canseco sobre la región de Lima y el dios Con]. Un análisis detallado del material de los documentos de Huarochirí lleva a concluir que en ellos se tipifica una divinidad similar a Wiraqocha, y responde probablemente, a lo menos en parte, a una influencia del área del Cuzco (en lo que se refiere al dios de la última edad del mundo). Inclusive encontramos datos que permitirían hablar de un cambio del dios creador tradicional por el sol, tal como se aprecia en el Cuzco de los incas.⁴³

Pachacámac, dios de la costa central del Perú, es considerado “hijo del sol”. Un resumen de las versiones recogidas por el agustino Antonio de la Calancha, puede partir de que no había al comienzo del mundo alimentos para la pareja que Pachacámac había creado; el hombre murió de hambre, y la mujer pidió entonces al sol [“Amado creador de todas las cosas”], que solucionara su problema. El sol la hizo concebir un hijo que nació al cuarto día de gestación, pero Pachacámac hizo pedazos a su “hermano”. Pachacámac se preocupó, sin embargo, de originar los alimentos: “pero Pachacámac porque nadie otra vez se quejase de la providencia de su padre el Sol de que no producía mantenimientos, ni la necesidad obligase que a otro que [a] él se le diere la suprema adoración. Sembró los dientes del difunto y nació el maíz, semilla que se asemeja a los dientes, sembró las costillas y huesos, nacieron las yucas, raíz que redonda tiene proporción en lo largo y blanco con los huesos, y las demás frutas de esta tierra que son raíces [lo cual es un indicio más de la excepcional importancia que tuvo en los Andes la agricultura de tubérculos]. De la carne procedieron los pepinos, pacaes, y lo restante de sus frutos y árboles, y desde entonces no conocieron hambre ni lloraron necesidad, debiéndose al dios Pachacámac el sustento y la abundancia, continuando

43. Avila, 1966; Pease, 1970.

de suerte su fertilidad la tierra, que jamás ha tenido con extremo hambres la posteridad de los Yungas”.⁴⁴ Con el miembro viril y el ombligo del mismo niño muerto, el sol creó otro hijo: *Vichama* o *Villama*. A imitación del sol, Vichama quiso viajar; cuando se alejó, Pachacámac mató a la madre e hizo que los gallinazos y cóndores comieran sus restos. Guardó sin embargo los cabellos y los huesos en la orilla del mar. Luego Pachacámac creó hombres y mujeres, y nombró autoridades [kuraq] que los gobernarán. Al regresar Vichama debió buscar y hallar los huesos de su madre, los reunió y la hizo resucitar. Planeó entonces una venganza contra Pachacámac pero éste, para no matar otro “hermano”, se hundió en el mar, frente a donde ahora está su santuario. Vichama, furioso, se volvió contra los hombres, y logró que el sol los convirtiese en piedras; hecho esto, ambos se arrepintieron y transformaron a los antiguos gobernantes en wakas.

Vichama pidió al sol crear nuevos hombres, y el sol le mandó tres huevos de oro, plata y cobre; del primero salieron los Kuraq (señores) y los nobles [llamados “segundas personas” o “principales”], del de plata salieron sus mujeres, y del tercero, la gente común y sus familias. No es ésta, sin embargo, la única versión que tenemos de este mito, pues hay testimonios del mismo tanto en la zona visitada por el extirpador de “idolatrías” Fernando de Avendaño, como en la región de Huamachuco,⁴⁵ estudiadas primero por Tschudi,⁴⁶ y por R. Lehmann-Nitsche; el último llamó la atención sobre la relación entre estos mitos y el problema de los gemelos que aparecen frecuentemente en la mitología americana; los gemelos aparecen también en los mitos recogidos por Villar

44. Calancha, 1639: 412-414.

45. Avendaño, 1649: 110. La edición de Calancha es de 10 años antes, pero Avendaño había realizado sus viajes como extirpador de idolatrías del Arzobispado de Lima, desde los primeros años del siglo. La Relación de los religiosos a gustinos [¿1550?] habla de Cataguani, hermana de los guachemines [que en otro lugar son llamados “demonios”, cristianados], la cual fue preñada por Guamansiri, hijo de Ataguju, el dios creador del área, y al cabo de pocos días parió dos huevos muriendo del parto. A Guamansiri lo mataron los guachemines, y lo hicieron polvo, el que “subió al cielo”. De los huevos nacieron Apu Catequil y Piguerao; el primero resucitó a la madre, quien le dio dos hondas que su padre había dejado, con ellas mató Catequil a los guachemines. Luego “Atagujo respondió que pues lo había hecho tan fuertemente y había muerto a los guachemines que fuese a el cerro y puna que ellos llamen, y que se llama Huaca, encima de Santa... y cavasen con taclas o azadas, de plata y oro; y de allí sacarían los indios, y de allí se multiplicarían, y se multiplicaron todos” [1952: 66-67].

46. Tschudi, 1918, II: 149.

Córdova (1933).⁴⁷ La imagen del huevo, es universalmente conocida como representación del cosmos [mundo organizado], y no podemos extendernos sobre ella aquí.

El cronista Calancha, autor de esta relación que reúne varios mitos o versiones dispersas, continúa afirmando que los indios de la costa central y sur del Perú, hasta el norte de Chile, dicen que “los hombres que se criaron después para poblar el mundo, y adorar con sacrificios a los dioses y huacas, los creó el dios Pachacámac, enviando a la tierra cuatro estrellas, dos varones y dos hembras, de quien se procrearon los Reyes nobles y generosos, y los plebeyos, pobres y serviciales. Mandando el supremo dios Pachacámac que a tales estrellas que él había enviado, y las volvía al cielo, y a los caciques y curacas convertidos en piedra (anteriormente) los adorasen por huacas ofreciéndoles su bebida y plata en hoja”.⁴⁸

De esta manera nos encontramos en la costa con un dios superior, fertilizador y productor de alimentos perfectamente delimitado. No puede dejarse de lado la confusión con Wiraqocha, que anuncian cronistas como Garcilaso de la Vega, y que comentan autores como Karsten y Duviols, por ejemplo.⁴⁹ Garcilaso realizó una cristianización del problema, dentro de su planteamiento general de asimilar la religión andina al cristianismo. No sólo Garcilaso, sino otros cronistas, atribuyeron a los inkas el haber llegado, mediante la reflexión filosófica, al conocimiento del verdadero dios (el cristiano); con este criterio establecieron una identificación entre Wiraqocha y Pachacámac, tal vez sin caer en la cuenta de que se trataba de una relación correcta, relacionada con un mismo modelo de divinidad. No puede olvidarse que Pachacámac es palabra quechua, así como Wiraqocha; se atribuye la vigencia de la palabra Pachacámac en la costa central al momento de la invasión cuzqueña, basándose en la cuzqueñidad del término, aunque esto podría discutirse a la luz de últimas investigaciones que anuncian una temprana expansión original del quechua desde la costa central.⁵⁰ No

47. Lehmann-Nitsch, 1928: 65.

48. Calancha, loc. cit.

49. Karsten, 1957: cap. XII; Duviols, 1964: 45 ss.; Garcilaso, 1960, Lib. II, cap. II.

50. Torero, 1970.

cabe discutir, sin embargo, el origen quechua de su denominación; el nombre anterior de Pachacámac parece haber sido Illma o Ichma, nombre que se atribuyó también a la zona.⁵¹ Rafael Karsten había llegado a la conclusión de que ambas palabras (Wiraqocha y Pachacámac) podrían significar dos nombres diferentes de la misma divinidad, el primero para las zonas montañosas y el segundo para la región llana de la costa del Pacífico.⁵² Podría plantearse, sin embargo, la posibilidad de que ambos nombres de la divinidad creadora, indicaran además la oposición entre los mundos de la costa y la sierra, desde que hay que precisar la importancia celeste de Wiraqocha, al mismo tiempo que la calidad *ctónica* de Pachacámac; este último es señalado por algunos cronistas como “señor de la tierra”, de “dentro” de la tierra, autor de los terremotos, etc.⁵³

Volviendo al problema de las edades del mundo, ya tratando, vemos en el mito costeño relatado por Calancha, el mantenimiento de las mismas, con sus respectivas catástrofes intermedias:

1° creación: Pachacámac crea una pareja.

Destrucción Muerte del hombre por hambre.

2° creación: El sol fecunda a la mujer sobreviviente, nace un hijo a los cuatro días.⁵⁴

Destrucción Pachacámac mata al hijo del sol, pero siembra los dientes, huesos y carne produciendo así los alimentos.

3° creación: El sol procrea un nuevo hijo: Vichama o Villama.

Destrucción Pachacámac mata a la madre.

4° creación: Resurrección de la madre por el hijo; Pachacámac se va al mar. Triunfo de Vichama, hijo del sol y última creación de hombres (solar).

51. Albornoz anota que “Pachacamac [es] guaca principal de la dicha provincia de Ychmay [o Ychima], la más principal que hovo en este reino [1967: 34]”. Riva Agüero había llamado la atención sobre esto, partiendo de Cieza [1937]. Santillán anota una versión, según la cual Túpac Yupanqui había tenido una revelación uterina de que el Creador estaba en la zona yunga de la costa central, y que cuando llegó a la región de Lima, nombró en quechua al dios [1950: 58; cfr. Pérez Palma, 1938: 93].

52. Karsten 1957: 157, *passim*. Cfr. el tratamiento que da Zuidema a las relaciones entre la costa y la sierra [1962].

53. Santillán, 1950: 59; Garcilaso, 1960, Lib. II, cap. 2; Barranca, 1906: 60 ss. Puede añadirse que a Pachacámac podría inscribirse dentro del tipo de divinidades dema descrito por Jensen [1966]. Cfr. Eliade, 1963: 129 ss., y 1965: 87. Eliade piensa que “La muerte violenta de la divinidad dema no es solamente una muerte ‘creadora’; es simultáneamente un medio de estar siempre presente en la vida y la muerte de los hombres” [1963: 132].

54. El nacimiento a los cuatro días puede entenderse como “al cumplir un ciclo completo del mundo”. Vemos igual información en Avila (Cap. I, por ejemplo).

Es verdad que el esquema no es tan claro como en el caso de Huarochirí visto antes, que es excepcional como resumen de las edades, ni tampoco como los informes presentados a este respecto por cronistas como Guamán Poma de Ayala y Santa Cruz Pachacuti. Apreciaremos que las destrucciones concretas, que son claras en el relato de Calancha, no podrían encuadrarse en los modelos generales de destrucción por fuego o agua, por ejemplo, que sí aparecen en los otros mitos andinos. Lo que sí se desprende claramente es la lucha permanente entre Pachacámac y el sol, que es equivalente a la situación que ya indicamos para el Cuzco, entre Wiraqocha y el sol, que también finaliza con la victoria de este último. Esto nos confirma no sólo en la existencia de un modelo de divinidad creadora andina, al cual pertenecen ambos, sino en lo referente a la solarización y conversión de Wiraqocha [y Pachacámac] en dios fertilizador primero y en su reemplazo por el sol después.

Por otra parte, al igual que en los textos de Huarochirí, la lucha de los dioses es determinante de los cambios en el mundo, configurando la catástrofe entre dos edades de éste. Y este paralelismo, que culmina en la costa con la desaparición de Pachacámac, nos lleva también a un predominio solar. Por otro lado, y en forma previa a esta secuencia Pachacámac-sol, notamos que el primero queda caracterizado como productor de alimentos. Aquí tenemos una transformación del dios creador de la pareja primordial, el dios fertilizador y productor de los alimentos, presentando una caracterización similar a la del dios creador cuzqueño. El vencimiento de Wiraqocha por el sol, en el Cuzco, historizado por los cronistas, permitió “ubicar” en diferentes “momentos históricos” las creaciones realizadas por Wiraqocha y por el sol, que aparecen así relacionados con sucesivos “momentos” de la vida cuzqueña.

Al margen de introducir un esquema similar al que vemos en los mitos del sur del Perú actual y de Bolivia, que nos lleva desde la imagen de un dios fertilizador andrógino y celeste, a la de una divinidad dinámica y fertilizadora, nos encontramos aquí con otros problemas, derivados sin duda de las varias tradiciones recopiladas por el padre Calancha, y reunidas en un solo texto o textos sucesivos, ya sea por él o por sus fuentes de información,

los extirpadores de la idolatría como Teruel, Avendaño o Arriaga.⁵⁵ Uno de estos problemas es la *clasificación* resultante en el mito de los huevos cósmicos, que determina [justifica] una estructura social, señala repetidamente la situación de los *Kuraq*. Esta imagen de los huevos cósmicos, fue tomada sin duda de los papeles de Avendaño como indicamos, y estudiada anteriormente por Tschudi y Lehmann Nitsche. El primero indicó su relación con el “huevo universal” (huevo cósmico) conocido en el mundo indoeuropeo, señalando la presencia de la información clasista y del hecho evidente que el mito no hacía alusión alguna al grupo inka y que, por consiguiente el mito debe tener su origen en una época muy anterior a la aparición del mismo, pero en la cual sin embargo ya el pueblo se encontraba dividido en clases. El segundo, luego de una larga digresión sobre la imagen del huevo cósmico en diversas mitologías, relaciona la versión de Avendaño y Calancha con la de Francisco de Avila, considerándolas variantes de mitos anteriores.⁵⁶

Apreciamos, de otra parte que la quechuización del nombre del dios creador costeño podría aparecer relacionada con los estudios realizados por Alfredo Torero sobre la difusión del quechua que encontraron los españoles, *a partir de la costa central*,⁵⁷ y que ya indicamos. Los mitos de Calancha no hacen aquí mención a la dominación cuzqueña, y esto lleva una vez más a la cuestión generalizada del corto tiempo y la precariedad de la presencia incaica en la costa central, que no ha llegado a ser registrada en los mitos del área, ni siquiera en la forma discreta en que aparece en las versiones de Huarochirí. No sabemos aún, sin embargo, si el centro ceremonial de Pachacámac, al sur de Lima, y su área urbana adyacente, pudo añadir a sus funciones básicamente religiosas, una actividad administrativa, alojando a parte de la burocracia estatal cuzqueña; tampoco se puede decir que se conozcan las vinculaciones entre el área urbano-ceremonial de Pachacámac, y los otros núcleos urbanos administrativos más importantes y relativamente

55. [Tschudi publicó en 1847 y 1884, versiones del sermón de Avendaño [1918, II: 33-34]. Lehmann-Nitsche, partiendo de la información de Tschudi, relacionó tanto las versiones de Avendaño y Calancha, como la de Huamachuco, con las imágenes que había en el templo del Coricancha, y que reprodujera Santa Cruz Pachacuti [1950: 226].

56. Tschudi, 1918, II: 33; Lehmann Nitsche, 1928: 65-75.

57. Torero, 1970. Recientemente A. T. ha publicado una versión nueva y completa de este trabajo [Escobar y otros, 1972].

vecinos, como Jauja y Tambo de Mora. Se ha generalizado la imagen de las peregrinaciones a los templos de Pachacámac, como centro religioso más importante de la costa, pero no se ha estudiado todavía si la muy amplia área urbana construida en torno al santuario ceremonial tenía usos distintos al alojamiento de los peregrinos.

La importancia de los *kuraq* es clarísima en las versiones del padre Calancha. Si bien no son claramente epónimos, originadores de los hombres de los grupos de parentesco [y esto sí aparece en los documentos de los extirpadores de las idolatrías que le sirvieron de fuente], sí aparecen como gobernantes de hecho, siendo sus cargos y su posición privilegiada justificada por descender de un huevo de oro, producto de la más alta calidad en la creación solar. Sin embargo, el hecho de que la creación final sea la solar, podría indicar una relativa influencia cuzqueña, aunque la forma como aparece el sol en estos mitos de la costa central pueda ser distinta a la del sol del Cuzco, debido esto a que la presencia del sol como dios pudo ser ampliamente difundida en el área andina como totalidad, aunque sólo en el Cuzco parece haber sido transformado en elemento de poder y expansión política. De la creación solar de la costa no se desprende una situación similar a la del Inka del Cuzco, que ya en el mito es claramente colocado por encima de los señores étnicos.⁵⁸

Muy probablemente relacionado con el mito de creación costeño de Pachacámac, hallamos una relación del P. Anello Oliva, jesuita, quien relata una larga versión recogida sin duda en la región ecuatoriana donde trabajó, y que relaciona la zona aludida con la costa central del Perú actual.

Después del diluvio [necesariamente universal en Oliva, como en los demás cronistas], hubo en tierras de la península de Santa Elena, en el actual Ecuador, un cacique o *kuraq* llamado Tumbe o Tumba, el cual organizó su señorío, enviando posteriormente al sur una expedición en busca de nuevas tierras, la cual no regresó más. Pesaroso, encargó a sus hijos fuesen en busca de su gente. A su muerte, éstos, Quitumbe y Otoyá avanzaron hasta un

58. Calancha, 1939, citado.

lugar que llamaron Tumbes. Otoya quedó finalmente gobernando las tierras originarias, mientras su hermano continuaba en su expedición. Mientras duró ésta, Llira, mujer de Quitumbe, que había quedado en su tierra natal, tuvo un hijo al que llamó Guayana (Golondrina), Quitumbe viajaba entonces hasta la zona del valle del Rímac. Mientras, Otoya había gobernado desastrosamente y a consecuencia de ello, aparecieron unos gigantes homosexuales, que llegaron en balsas y fueron exterminados por fuego celeste después de haber asolado la población y tenido preso a Otoya hasta su muerte. Para luchar con los gigantes, apareció “un mancebo hermoso y resplandeciente”, quien causó la lluvia de fuego destructor [*purificador*].

Mientras esto, Quitumbe había colonizado la isla de la Puná, de donde pasaron a Quito algunos de sus compañeros, mientras otros fueron a charcas y al Cuzco; pero Quitumbe “como era nombre de buen entendimiento vino hasta Rímac juzgando que faltándole el riego del cielo para sus sementeras no le faltaría en la tierra en aquel río: y assi en aquel paraje las hiço de regadío, y edifico un sumptuoso y costoso templo de Pachacámac...”.⁵⁹ Después murió y fue enterrado en la sierra, según su costumbre.

A estos tiempos, su mujer, a la que el cronista llama también Illa, desesperó ante la larga ausencia, fue a la montaña de Taucar con su hijo Guayanay, y pidió venganza a Pachacámac y al sol por su abandono. Una tormenta acompañada de temblores le hizo saber el éxito de su ruego. Quiso sacrificar a su hijo en gratitud, pero el joven huyó mar adentro. De regreso a tierra extraña fue hecho prisionero y se enamoró de la hija del jefe o kuraq del grupo que lo capturó y huyó con ella. Pasaron largos años exilados en una isla, formando una familia, y donde su hijo Atau, rey de los descendientes fue descubierto por gente de Thumbe, descendiente también del Tumbes originario. Manco Cápac fue hijo de Atau, emigró a la costa en balsas, mientras el grupo de éstas, a su mando directo, se dirigieron a la zona del Rímac, donde se establecieron sus ocupantes, otros dos grupos se perdieron hacia el sur. Desde la zona del Rímac avanzaron posteriormente a la región del lago Titi-

59. Oliva, 1895: 26.

caca. Desde aquí, la versión de Anello Oliva entronca con la de los hermanos Ayar, del Cuzco, aunque confundiénola con la imagen solar posterior, producto tal vez de la tardía y lejana información del cronista.⁶⁰

Esta versión no es necesariamente fantástica; señala y refuerza la presencia de un ciclo de mitos que viene del sector de la costa norte del Perú y del Ecuador, al cual pertenece también el casi desconocido Kon, así como también Naynlap, el fundador recordado en la región de Lambayeque y registrado por el cronista Cabello Valboa. Este ciclo entronca con el de Pachacámac de la costa central, que acabamos de ver. Admitiendo que en la versión de Oliva se encuentran débiles referencias, debemos aceptar que la divinidad creadora que aparece en ella es también Pachacámac, la misma que en Calancha, aunque no se registran en esta versión los aconteceres violentos que matizan la versión recogida por Calancha. Se refiere entonces la saga de Oliva a la presencia de un héroe fundador que es entroncado con el del Cuzco, que había adquirido prestigio en un autor que, como Oliva, había leído y citaba abundantemente a Garcilaso, de manera que podríamos concluir inicialmente que la referencia al mito de fundación solar del Cuzco es accidental y responde a una influencia garcilasista y no a la versión originaria del norte. El mito ha debido estar referido únicamente a la región de la costa y en su versión originaria, bastardeada por el interés historizante del cronista, debió señalar la forma cómo vinieron hombres del norte a poblar la región de la costa central del Perú. Relacionado este relato con el mito de creación del mundo por Pachacámac, podría haber proporcionado –en una versión menos alterada– la imagen que faltaba de la fundación del área con un héroe civilizador más personalizado en la tradición, que entonces sí habría hecho sombra a la del héroe civilizador del Cuzco. Pero como la versión fue asimilada solamente en la tardía crónica de Anello Oliva, maltratado por los historiadores que lo consideraron inexacto sólo por tardío, no ha sido considerada en la serie de mitos que se refieren a los orígenes del área andina, en la costa.

60. Oliva, 1985: 22-35.

II EL MITO DE ORIGEN CUZQUEÑO Y LA CREACIÓN SOLAR

Al hablar de los orígenes de los inkas se menciona siempre el mito de Manco Cápac, y se acostumbra a relacionarlo con la creación solar, sin considerar que las varias versiones que de este mito existen pueden dar lugar a una interpretación diferente. La mayor parte de la responsabilidad de la afirmación tradicional se debe a las informaciones proporcionadas por Garcilaso de la Vega en sus *Comentarios Reales*,⁶¹ y a la opinión generalizada, casi diría un clisé utilizado por los tratadistas, que extiende desmesuradamente el culto solar olvidando que ha sido privativo del estado incaico, no sólo por los datos referentes a la expansión de este culto, en épocas del Pachacuti mencionado en dichas obras, sino considerando que el inka Pachacuti aparece como un enviado solar⁶² y, además, que en las informaciones levantadas por Cristóbal de Albornoz a partir de 1565 y en los resultados de los largos y fructíferos procedimientos de represión religiosa –las extirpaciones de “idolatrías” – de comienzos del siglo XVII, no se observa la menor huella de la vigencia de un culto solar oficial.⁶³

Las dos versiones más conocidas del mito de Manco Cápac son la del lago Titicaca y la de los hermanos Ayar, ambas mencionadas por Garcilaso; sin embargo, deberá tenerse en cuenta que la redacción de los *Comentarios Reales* es bastante tardía y puede ubicarse a fines del siglo XVI, lo cual se aprecia fácilmente no sólo en sus afirmaciones, sino en las fuentes que el Inca historiador utilizó. Entre éstas se encuentra la obra de Pedro Cieza de León, quien publicó la primera parte de su *Crónica del Perú* en Sevilla el año

61. Garcilaso, 1960, Lib. I, Cap. XV.

62. Sarmiento, 1947: 166.

63. Pease, 1967: 5,7, *passim*.

1553, con nuevas ediciones en los años inmediatos posteriores.⁶⁴ No pudo ver editado Garcilaso el *Señorío de los incas*, que fuera impreso por primera vez en los últimos años del siglo pasado; pero sería interesante comprobar si entre los muchos papeles que debió conocer Garcilaso pudo tal vez hallarse esta segunda parte de la obra de Cieza. Esta posibilidad sería tal vez negada de antemano por la probidad del Inca al citar sus fuentes de información. Cieza Recogió los datos utilizados para la redacción del *Señorío*, en una encuesta terminada en 1550,⁶⁵ y los borradores de esta nunca terminada obra pasaron a poder del Consejo de Indias solamente en 1563, casi diez años después de su muerte y cuarentaiséis antes de la primera edición de los *Comentarios Reales*; pero no puede asegurarse que los papeles enviados al Consejo fueran los originales o copias fidedignas.⁶⁶ Se sabe que poco tiempo después circularon varias copias por la España americanista de entonces, y esto plantea una duda razonable acerca de la posibilidad de su lectura por Garcilaso quien solamente anunció la publicación de los *Comentarios* en 1586.⁶⁷ Es también interesante anotar que aunque la *Suma y narración* de Juan de Betanzos fue escrita hacia 1551,⁶⁸ se aprecia que la copia existente en el monasterio de El Escorial es de 1574, mientras que en 1607 había aún una copia en el Cuzco, la cual fue utilizada por Fray Gregorio García para componer su *Origen de los indios del Nuevo Mundo*.⁶⁹ Otra fuente cuzqueña que nos interesa ahora es la *Relación de las fábulas y ritos de los incas*, de Cristóbal de Molina el cuzqueño, escrita alrededor de 1575; Porras señaló también la posible existencia de varias copias de ella.⁷⁰ Pedro Sarmiento de Gamboa terminó la redacción de su *Historia General llamada Indica* en marzo de 1572, y el único manuscrito conocido parece haber estado desde poco tiempo después en Holanda.⁷¹

64. Véase la relación completa de las mismas en el prólogo de Carlos Aranibar a la edición limeña del *Señorío de los Incas*, 1967: XC y ss.

65. Aranibar, 1967: XXIV.

66. Ibidem: XIX.

67. Porras, 1962: 312.

68. Betanzos, 1924: cap. XVI.

69. Porras, 1962: 245; Angulo, 1924: XXXI.

70. Porras, 1962: 278 y 279; Wedin, 1966: 83.

71. Porras, 1962: 290.

Sin embargo, Garcilaso utilizó las *Informaciones* del virrey Toledo,⁷² levantadas entre 1570 y 1572, y remitidas a España en este último año. Es difícil aseverar que Garcilaso conociera solamente las fuentes que cita o menciona ocasionalmente en sus *Comentarios*, si bien la relación de ellas es amplia;⁷³ es también interesante saber, como ya hemos anotado, que en la época anterior a la redacción de la *Primera parte de los Comentarios Reales de los Incas*, circulaban copias de la segunda parte de Cieza de León y de la crónica de Juan de Betanzos; sabemos que Garcilaso utilizó la obra de Román y Zamora, quien se limitó a copiar al padre Las Casas y a Cristóbal de Molina el *almagrista*.⁷⁴ Esta enumeración es necesaria puesto que el material que usaremos para el estudio del mito de origen cuzqueño es aquel aportado por Garcilaso, que ha dado lugar a las interpretaciones más conocidas, además del recopilado por los otros cronistas cuzqueños mencionados.

En Garcilaso podemos encontrar tres versiones del mito de origen cuzqueño; la primera corresponde al capítulo décimoquinto del primer libro, y en ella se relata el origen partiendo de una creación solar, y señalando la aparición de la pareja primordial Manco Cápac-Mama Ocllo de las aguas del lago Titicaca. La segunda versión está consignada en la primera parte del capítulo décimo-octavo del mismo libro, y en ella aparece una creación de hombres a partir de un diluvio [son cuatro: Manco Cápac, Tocay, Colla y Pinahua]; en esta segunda versión que trae Garcilaso parece haberse suprimido un desarrollo sin duda más amplio. El tercer relato que presenta el cronista el que trata de los hermanos Ayar, y coincide con las narraciones presentadas por los otros cronistas que tomaron su información en el Cuzco del siglo XVI. Sin embargo, es preciso hacer notar que Garcilaso recalca especialmente que la versión del lago Titicaca la recogió de personas vinculadas a la familia de su madre, es decir, entroncadas con la elite tradicional cuzqueña; mientras que las otras dos aparecen como si pertenecieran a la tradición común de aquella época andina. Es interesante observar que la versión de la elite es la que menciona el origen so-

72. Miró Quesada, 1948: 169.

73. Ibidem: 168-169.

74. Aranibar, 1963: 130 ss

lar, lo cual no se aprecia en la misma forma en las versiones “populares” del capítulo XVIII del libro primero. Las dos últimas versiones son atribuidas a “los indios que caen al mediodía del Cuzco, que llaman Collasuyu y los del poniente, que llaman Contisuyu...” en el caso de una de ellas, y la otra es atribuida a los que vivían al norte y este de la misma ciudad sagrada.

Nada se ha esclarecido aún, en forma definitiva, sobre la forma en que era conservada la tradición oral en los Andes. Se afirma en las crónicas que los amautas eran guardianes de la “tradición oficial” del Tawantinsuyu, aunque esto no excluye de ninguna manera la existencia de una tradición popular. Se afirma que Vaca de Castro y Toledo hicieron reunirse a los quipucamayoc y andinos, pero eso no garantiza que la versión que estos informantes dieron fuera realmente la “oficial” cuzqueña. Es menester recordar que quienes recogieron esas versiones orales —además de los cronistas— no se hallaban en las mejores condiciones para lograr una buena información.

La segunda versión mencionada relata una creación posterior a un diluvio, y en la cual son creadores cuatro hombres: Manco Cápac, Tocay, Colla y Pinahua. Hay cierta relación entre alguno de estos nombres y los que aparecen en relatos semejantes en otros cronistas, Tocay en Guaman Poma, por ejemplo;⁷⁵ como no puede atribuirse esta breve pero significativa coincidencia a una explicación únicamente geográfica, debemos suponer que se trata de una variante del relato central. El hecho de que Manco Cápac aparezca recibiendo la parte norte del reparto que hace el creador innominado [Wiraqocha] es explicable porque es conocido que este punto del Cosmos goza de un alto prestigio, confirmado en la región andina por el predominio indicado en el capítulo anterior. Analizando el sentido de los puntos cardinales, se ha precisado que el norte es considerado (en la India) como el punto más elevado, aquel que marca el punto de partida de la tradición.⁷⁶ Si bien el mismo cronista reconoce que los cuatro hermanos de rete relato han sido creados en Tiawanaco,⁷⁷ se podría explicar que el Cuzco

75. Guaman Poma, 1936: 80.

76. Guénn, 1962: 122.

77. Garcilaso, 1960: Lib. I, cap. XVIII: 30.

—que está hacia el norte— haya sido considerado como centro del mundo, el lugar donde había comenzado la creación.

La tercera versión de Garcilaso —la de los hermanos Ayar— coincide en lo fundamental con los relatos de Juan de Betanzos, Cieza de León, Sarmiento de Gamboa y Cristóbal de Molina el cuzqueño, quien solamente presenta un resumen acompañado de otras versiones referentes a regiones distintas de la cuzqueña.⁷⁸ Lo de Molina se explicaría si se piensa que el relato completo pudo estar consignado en su obra perdida. Son cuatro los hermanos (o las parejas) y debemos recordar que el número cuatro representa, entre otras cosas, la totalidad, *la plenitud y la perfección*,⁷⁹ lo cual también se aplica al mundo andino; también es clara la vinculación evidente entre este número y el “centro del mundo”.⁸⁰ No debe extrañar, pues, la división del mundo en cuatro partes, en las dos últimas versiones de Garcilaso,⁸¹ como tampoco extrañe la posterior y conocida división en cuatro del Cuzco —centro del mundo— y del Tawantinsuyu basada en un sistema dual, así como tampoco que sean necesariamente cuatro los hermanos del mito. La selección que se realiza en todos los textos conocidos, y que termina con la presencia omnímoda de Manco Cápac, puede explicarse por su relación con el norte, que hemos señalado antes. Cabe, sin embargo, destacar la posibilidad de que el número de los hermanos —cuatro— que actúan en el mito de creación aludido, esté vinculado a las cuatro edades del mundo conocidas universalmente, y cuya existencia en el mundo andino ha sido demostrada.⁸² En este caso podría pensarse que la eliminación de cada uno de los tres primeros hermanos configurarían las tres primeras edades del mundo, mientras que Manco Cápac es el héroe fundador de la última edad. En las versiones utilizadas, cada uno de los tres hermanos desaparecidos no sólo es un hito en el camino recorrido por

78. Betanzos, 1924: 90-93; Cieza, 1967: caps. VI, VII, VIII; Sarmiento, 1947: caps. XI, XII, XIII.

79. Eliade [1955: 69] hace aquí referencia al valor que este número tiene para los hindúes. Este mismo valor de totalidad es atribuido al cuatro por Jung [1962: 36-37 y 233]. Conociendo el valor del simbolismo numérico, podemos atribuirlo también al área andina, donde el mismo número gozó de singular prestigio. La presencia de cuatro edades del mundo (Guamán Poma, Avila, Santa Cruz Pachacuti), de cuatro partes del mundo (del cosmos), y de cuatro parejas en un mito de creación lo confirman.

80. Guénon, loc. cit.

81. Garcilaso, 1960: Lib. I, cap. XVIII.

82. Pease, 1968, *passim*.

las cuatro parejas del mito, sino que es una divinidad, y así aparece en los relatos más pormenorizados de los primeros cronistas cuzqueños.

Interesa destacar la presencia unánime de la pareja fundadora en los textos de los cronistas, y también la manera uniforme como describen la calidad arquetípica y ordenadora del mundo que posee Manco Cápac. El problema más serio es quizá el hecho de una divergencia crucial entre Garcilaso y los otros cronistas que recogieron su información en la misma región cuzqueña, y que escribieron y aún publicaron su obra antes de la primera edición de los *Comentarios Reales* en 1609. Mientras Garcilaso identifica claramente al sol como creador de la pareja primordial en la versión del lago Titicaca, esta vinculación no aparece en los otros relatos mencionados. Cieza, Betanzos y Sarmiento de Gamboa ignoran cualquier relación entre el sol y el proceso de creación de la pareja primordial en la versión de los Ayar.⁸³ En Cieza de León, la primera referencia al sol es indirecta, y alude a los utensilios de oro [metal solar] que los cuatro hermanos Ayar llevan consigo, especialmente la honda de Ayar Cachi.⁸⁴ La idea de ser “hijos del sol” aparece como accesoria y desvinculada del relato mismo.⁸⁵ Juan de Betanzos ignora totalmente el origen solar en el texto que presenta en el capítulo cuatro de la *Suma y narración*. Sarmiento de Gamboa —siguiendo esta línea— sólo hace mención a que en el Cuzco “hicieron la casa del sol...”⁸⁶

Tampoco mencionan el origen solar las proclamadas fuentes de Garcilaso de la Vega; no lo hacen Gómara, Zárate ni el Jesuita anónimo (texto atribuido al padre Valera); tampoco el padre José de Acosta ni el licenciado Polo de Ondegardo.⁸⁷ Encontramos entonces que la versión que vinculaba al sol con la pareja primordial Manco Cápac-Mama Ocllo parece de exclusiva responsabilidad de Garcilaso. Si los autores que recogieron sus materiales en el Cuzco entre 1550 y 1572 [la fecha de posible redacción de la crónica del párroco Molina —1575— no puede entrar en confrontación mien-

83. Cieza, 1967: 18-19; Betanzos, 1924: 92-93, 94-96, 97.

84. Cieza, 1967: 15.

85. *Ibidem*: 16.

86. Sarmiento, 1947: cap. XIII: 131.

87. Gómara, 1954, vol. I: 20; Zárate, 1944: 42; Anónimo, 1950 relación atribuida al P. Valera; tampoco en las citas de Valera en Garcilaso, ni Acosta, 1954; Polo, 1916, cap. III.

tras no se encuentre su obra perdida, desde que la que se conoce actualmente apenas trae información a este respecto], no relatan una creación de la pareja primordial por la divinidad solar, puede pensarse que esta versión podría corresponder a una interpolación, añadido, o variante de la tradición más vieja. Manco Cápac y Mama Ocllo configuran la pareja triunfadora de un proceso de selección, o la última de cuatro edades del mundo, como vimos antes, y esta pareja funciona en los cronistas señalados [aparte de la versión del lago Titicaca y Garcilaso], en forma independiente de una creación solar. Más aún, al margen del relato del lago Titicaca, no se encuentra la relación entre el sol como creador y la pareja primordial en las otras versiones que el mismo Garcilaso presenta.⁸⁸

Puede en cambio apreciarse que la vinculación con el sol aparecerá mucho más clara en una época posterior: la guerra con los Chanka. Tradicionalmente se ha vinculado el ascenso de Pachacuti como sucesor del inka Wiraqocha a una revelación del dios Wiraqocha. Riva Agüero, en 1950, admitió la versión de Betanzos, en la cual es este dios quien da su respaldo al Cuzco en la lucha con los invasores Chanka;⁸⁹ posteriormente, María Rostworowski de Diez Canseco, basándose en Cieza de León, atribuyó dicha victoria al sol.⁹⁰ Es interesante observar que es luego de esta victoria cuando se produce una rápida implantación del culto solar; además hay que añadir que no hay rastros de que el culto solar haya sido anterior al estado cuzqueño que se inició en la época que las crónicas atribuyen a Pachacuti.⁹¹ Karsten, que es uno de los autores que con más lucidez ha estudiado el tema religioso andino, sigue considerando a la manera tradicional a Wiraqocha como el “dios de la elite” cuzqueña y al sol como “dios popular”. En otra parte hemos hablado extensamente de la inoperancia del sol como divinidad popular; también afirma este autor que “este mismo dios creador (Wiraqocha-Pachacámac) fue adoptado por los conquistadores incas que le llamaron Viracocha y le dieron un lugar de honor al lado de su propio dios nacional: el sol”. Karsten

88. Garcilaso, 1960: Lib. I, caps. XV y XVIII.

89. Riva Agüero, 1965: 118. Cfr. Betanzos, 1924: 92-93, 94-96; Karsten, 1957: 163.

90. Rostworowski, 1953: 89 ss.

91. Pease, 1967: 10 ss.

acertó indudablemente cuando consideró que el concepto de dios creador aplicado a Wiraqocha no era privativo de los cuzqueños; generaliza al pensar que Wiraqocha encarnó a la divinidad creadora serrana y Pachacámac a la costeña.⁹² Si bien el concepto de dios creador era claro en toda el área andina, el nombre que esta deidad recibía variaba según las regiones.

Si Wiraqocha era una divinidad antigua en la zona cuzqueña, dudamos que haya sido la que apoyó a Pachacuti; la antigüedad a que aludimos puede comprobarse revisando los mitos mencionados antes, recogidos en la zona vecina a la ciudad sagrada [ver las versiones de la creación del mundo en los tres cronistas utilizados: Cieza, Betanzos y Sarmiento, aparte de la de Molina el cuzqueño]. Hay algo más importante: en 1964, Carlos Aranibar señaló la existencia de una dualidad rival: Wiraqocha-Pachacuti, y esto nos abrió la posibilidad de suponer, partiendo de esta rivalidad evidente en las crónicas, y del hecho de estar claramente configurado Pachacuti como un arquetipo fundador, que el caos anterior a la nueva fundación del Cuzco por Pachacuti, puede ser atribuido a Wiraqocha [en realidad, a la lucha entre ambos]. Wiraqocha sería entonces el dios vencido en la guerra con los Chanka, y es el sol quien reconquista el Cuzco, donde Pachacuti, al volver a ordenar el mundo, construye el Coricancha solar. No debe llamar la atención que Wiraqocha (dios) y Wiraqocha (inka) lleven el mismo nombre en la tradición cuzqueña, pues es cosa conocida que el sacerdote puede (debe) llevar el nombre del dios a quien sirve y representa. Para utilizar un ejemplo americano, podremos apreciar que en México "...sólo un dios tenían... / su nombre era Quetzalcóatl. / El guardián del dios, / un sacerdote, / su nombre era también Quetzalcóatl".⁹³ Esto configura también, a nuestro juicio, a Wiraqocha como divinidad primitiva del Cuzco y anterior al estado. El sol es el vencedor de los Chanka y el creador del nuevo orden que Pachacuti instala, y esto se refuerza con lo explicado antes acerca de no encontrar activa participación solar en las versiones del mito de creación cuzqueño en Cieza de León, Betanzos

92. Karsten, 1957: 154, 159, 163.

93. Textos de los informantes de Sahagún, Códice Matritense de la Real Academia de la Historia; en León Portilla, 1961: 28.

y Sarmiento de Gamboa; en estos relatos sólo aparecen símbolos solares, el oro por ejemplo, pero el sol no figura aún como dios creador.

Jan Vansina demuestra cómo “numerosos mitos tienen exclusivamente por objeto dar una interpretación de la existencia del mundo y de la sociedad, y su función es la de dar validez a ciertas estructuras políticas existentes. Si un cambio sobreviene en la estructura política, es probable que el mito sea adaptado a la estructura así modificada”.⁹⁴ Esto último vendría a confirmar, a nuestro juicio, el hecho de que el mito de origen de la zona cuzqueña fue modificado para dar entrada en él al sol, nuevo creador de la época estatal y tardía. No encontrando vestigios tempranos del culto solar —ni arqueológicos ni míticos— y estando establecida la desaparición de este culto inmediatamente después de la invasión europea, se confirma su carácter no popular, por un lado y, por el otro, su introducción en el mito de origen tradicional cuzqueño, cuya antigüedad es mucho mayor que la del estado que comienza con la época del Pachacuti de los cronistas. La inclusión del sol como dios creador en la versión presentada por Garcilaso de la Vega parece deberse, pues, a una elaboración sacerdotal contemporánea a la aparición tardía del Tawantinsuyu, y a su necesaria vinculación con el mito de los fundadores primordiales.

La versión de los hermanos Ayar, recogida inicialmente por los más tempranos cronistas del Cuzco, fue reemplazada entonces por la imagen solar como mito “oficial” al organizarse el Tawantinsuyu. Hemos visto ya de qué manera una de las versiones recogidas por Garcilaso se hizo más conocida en la historiografía tradicional. La mayoría de los autores que se ocuparon de estos temas continuaron entonces el proceso de historización de la memoria oral iniciado por los cronistas. Se intentó de esta manera identificar a los grupos étnicos que poblaban la zona, para asimilarlos o no a los ayllus existentes. Cada uno de los Ayar fue identificado con una *panaqa* del Cuzco, lo cual no sería erróneo si no se le hubiera querido dar un sentido histórico a las figuras míticas de los cuatro

94. Vansina, 1966: 66.

Ayar de un lado, o de Manco Cápac y Mama Ocllo de otro.⁹⁵ La tendencia a historizar los mitos, encontrando en ellos *datos históricos*, hizo posible entonces ese trabajo. Sin embargo, las conclusiones no resultaron satisfactorias y, de igual modo que la discusión entre “quechuistas” y “aymaristas” en torno al origen del Cuzco, no aclararon tanto como enturbiaron el panorama. Un análisis de otro tipo ha permitido a María Rostworowski de Diez Canseco una nueva aproximación al problema; utilizando las versiones de los cronistas y la documentación sobre tierras de la zona inmediata al Cuzco, ha logrado establecer la “filiación” del ayllu Ayarmaca, al mismo tiempo que ha introducido una nueva serie de elementos para el análisis del mito de fundación del Cuzco.⁹⁶

Los Ayar son cuatro parejas: Ayar Manco [o Mango]-Mama Ocllo, Ayar Cachi-Mama Guaco, Ayar Uchu-Mama Cura y Ayar Auca-Mama Ragua [o Ragua Ocllo].⁹⁷ Aparecen en una cueva [*Tamputoco*, en Pacaritambo], “diciendo que ellos eran hijos de Viracocha Pachayachachi, su criador, y que habían salido de unas ventanas para mandar a los demás”.⁹⁸ Esta inicial diferencia con el mito solar de los inkas, que vivieron en el Cuzco durante los últimos cien años antes de la invasión europea, corrobora como vimos el hecho de que el culto a Wiraqocha es anterior al del sol. Los Ayar salen de la tierra en la misma forma como salieron de ella los pobladores originarios en la creación realizada en tiempo primordial por Wiraqocha, y que vimos en el capítulo anterior.

Camino del Cuzco, las cuatro parejas, o también Manco Cápac y sus siete hermanos,⁹⁹ llegaron al cerro Guanacaure, donde “sembraron unas tierras de papas”. Allí Ayar Cachi derriba cerros y abre quebradas a golpes de honda, lo cual ocasiona que sus hermanos lo sepulten en una cueva a donde lo llevaron o enviaron, pretextando haber olvidado ropa y oro. De Guanacaure fueron a

95. Sarmiento identificó a los Ayar con grupos determinados (1947: 119). Ver Latcham 1928b, Jijón y Caamaño, 1934; Valcárcel, 1925; Riva Agüero, 1965.

96. Rostworowski, 1970.

97. La información de los cronistas varía ligeramente en cuanto a los nombres de los hermanos y también en cuanto a las parejas. Betanzos, 1924: 91; Cieza, 1967: 15; Sarmiento, 1947: 117.

98. Sarmiento, 1947: 117. Y luego añade “A estos no se les conoció padre ni madre más del que dicen, que salieron y fueron producidos de la dicha ventana [Capac-toco] por mandado del Ticci Viracocha, y ellos mismos decían de sí quel Viracocha los había criado para ser señores” (ibid.: 118).

99. Betanzos, 1924: 92.

Matagua, de donde pasaron al Cuzco, pero decidieron que uno de ellos quedara en Guanacaure para comunicarse “con el sol su padre”, y allí quedó Ayar Uchu convertido en piedra. Finalmente queda solo Ayar Manco con Ayar Auca, los cuales se dirigieron al Cuzco, pasando antes por tierras de coca y de ají. Luego se establecieron en el Cuzco, donde se siembra maíz originado en Tampusotoco.¹⁰⁰

En esta versión inicial ya apreciamos un paulatino predominio del sol y podríamos preguntarnos si este “predominio solar” hacia el final del relato de Betanzos, no correspondería a la solarización de Wiraqocha, de la que ya hablamos. La información así obtenida es enriquecida por la proporcionada por los otros cronistas cuzqueños que, como Sarmiento de Gamboa, dan un relato más pormenorizado y con detalles referentes a la organización cuzqueña. Sin embargo, el texto de Betanzos parece estar menos contaminado con criterios europeos. Mucho más clara es, a pesar de ello, en Sarmiento de Gamboa, la situación de Ayar Uchu como originador del rito de iniciación de la elite, luego de haberse convertido en piedra,¹⁰¹ mientras que Cieza declara que esta situación ritual tan importante corresponde a Ayar Cachi, quien resultaría ser entonces el arquetipo ideal del iniciado en el *huarachico*.¹⁰² Ramírez [1971] ha considerado que es más clara la imagen de Ayar Cachi como arquetipo de la iniciación. Podrá notarse también que en la misma versión de Betanzos (e igual en los demás) se aprecia que se da a la agricultura de papa una importancia inicial, mientras que la del maíz aparece sólo en un momento final.¹⁰³ La búsqueda de tierras que se encuentra en todas las versiones, parece estar relacionada con tierras de maíz, desde que el área del Cuzco es aparente para este cultivo, y no debe sorprender entonces que el maíz aparezca en los mitos más antiguos del Cuzco, si bien tal vez no con la importancia económica y clasista que visiblemente tuvo durante el Tawantinsuyu, donde el inka [el estado] podía disponer de grandes cantidades de mano de obra utilizable en tierras de

100. Betanzos, 1924, caps. III y IV.

101. Sarmiento, 1947: 121-122.

102. Cieza, 1967: 18-20.

103. Betanzos, 1924: 96.

maíz, que le permitieron incrementar este cultivo de alto valor en los Andes. El maíz es evidentemente solar, su presencia en los ritos solares así lo atestigua, sin embargo su situación en un contexto inicialmente no solar como el mito de los Ayar es explicable porque, como ya vimos antes, Wiraqocha, la divinidad que preside el mito de origen cuzqueño más antiguo, se halla en un proceso de solarización.

Aparecen también en el mito elementos relacionados a la coca y al ají, cuya importancia ritual es conocida.¹⁰⁴

En el mito de los Ayar encontramos cuatro parejas, ya anotamos que el número cuatro simboliza perfección y totalidad. Pero las parejas aparecen modificadas en los diferentes textos de los cronistas, que sin embargo son unánimes en destacar a Ayar Mango o Manco Cápac sobre los demás hermanos. Santa Cruz Pachacuti, el indio colla que escribió su Relación hacia 1613, llega a precisar: “Mancocapacynga, cuyos ermanos y ermanas eran çiete”,¹⁰⁵ lo cual nos coloca en otra perspectiva, que nos lleva a indicar cómo el mito de los Ayar está destinado a explicar la existencia de siete grupos de parentesco [panaqa] en el Cuzco anterior a la formación del Tawantinsuyu. Pero la existencia de siete grupos, que adquiere importancia en la interpretación de mitos de fundación, aparece también sancionada por la información de un cronista como Sarmiento de Gamboa, quien señala que “poblaron antiquísimamente [el Cuzco] tres nacionales o parcialidades, llamadas la una Sauaseras, la segunda Antasayas, la tercera Guallas... Y algunos tiempos antes de los ingas se averigua que tres cinches extranjeros deste valle, llamados el uno Alcabiza, y el segundo Copalimaita y el tercero Culumchima, juntaron ciertas compañías y vinieron al valle del Cuzco... Y cuentan que los advenedizos salieron de donde los ingas, como después diremos, y se llaman sus parientes”.¹⁰⁶ Aquí tenemos a seis grupos pobladores del Cuzco, identificables con panacas de la misma ciudad sagrada, a los que habría que añadir

104. Murra, 1968, se ocupa atentamente de puntos agrarios referentes a la papa y el maíz. La importancia de la coca es conocida en todo el mundo ritual andino, en las adivinaciones, en las ofrendas, su presencia es continua. En el caso del ají, las crónicas siempre mencionan su uso como ofrenda y su significativa supresión en los ayunos rituales.

105. Santa Cruz Pachacuti, 1950: 214.

106. Sarmiento, 1947: 113.

el sétimo formado por los Inkas que llegaron con Manco Cápac, según el mito, ya partamos de la versión de los Ayar o la del lago Titicaca, Manco Cápac figurará en la tradición oral como el modelo ejemplar y originario de estas primeras siete panacas.

Las crónicas han mantenido un esquema dinástico, en el cual funcionaban solamente categorías europeas, donde cada inca “heredaba” el poder de su “padre”, y salía simultáneamente de la *panaca* de éste, formando a su vez una nueva. Para ello entendían las crónicas que cada Inka era hijo “legítimo” y “primogénito” del anterior; hijo de la “mujer legítima”, que era la Coya según los textos de los siglos XVI y XVII. Como hemos indicado otras veces, estamos frente a un juego de categorías que no funcionaban por igual en el área andina que en Europa, donde estaban relacionadas con un sistema jurídico proveniente del derecho romano y los criterios germánicos incorporados en la sociedad feudal. Las etiquetas de “legítimo” y “primogénito” por ejemplo, podían ser entendidas en los andes en el sentido de que era “legítimo” el sucesor que repetía el modelo original y arquetípico, y no el hijo del Inka reinante y de su esposa “legítima”,¹⁰⁷ por otro lado, la primogenitura no funcionaba en un ámbito donde la elite era poligínica. La función de la Coya habría que entenderla más como una cuestión ritual, relacionada con la repetición de la pareja primordial en los ritos agrarios de renovación anual, y no como una “reina” de carácter acusadamente occidental. Su presencia no sólo no impedía la existencia legal de otras esposas, ya que no hay “concubinato” en una sociedad que admite la poligamia [no sólo en la clase dirigente y urbana del Cuzco, como lo demuestran claramente las informaciones sobre señores locales o *Kuraq*]¹⁰⁸ sino que no es determinante en el caso de la sucesión, ya que el heredero no es el hijo “mayor” de la pareja oficial, sino otro cualquiera designado por el gobernante o impuesto por un grupo, que llegaba al poder a través de un rito de iniciación.

107. Pease, 1972: 32, 60, 61, *passim*.

108. Ver las informaciones de los señores étnicos de la etnia Lupuqa, al lado del lago Titicaca [Diez de San Miguel, 1964], y entre los Chupaychu, de Huánuco [Ortiz de Zúñiga, 1967], donde se prueba y da información sobre la poliginia de los *Kuraq*.

El no poder considerar a las *panaqa* como sucesiva creación de cada gobernante de las “dinastías” que las crónicas mencionan, nos lleva a aceptar su existencia simultánea. Los siete grupos originarios se identificarían entonces con la cosmovisión celeste presidida por Wiraqocha, el dios creador *uránico* y andrógino del Cuzco. Encontraríamos además evidencias simbólicas de la vigencia de esta imagen que relaciona el número de siete grupos con la presencia de un mito de creación celeste, en el culto a la constelación de las “siete cabrillas”.¹⁰⁹

Vemos así, cómo se puede trazar una línea continua entre el mito de creación de Wiraqocha y el mito de fundación del Cuzco por Ayar Manco, quien se transformará en Manco Cápac por efecto de la solarización de Wiraqocha y de los cambios en la organización cuzqueña, que llevan al poder al *inka* que conocemos en los últimos años del Tawantinsuyu, y que aparece a partir de Pachacuti. Los símbolos solares de la versión de los Ayar [maíz, barra de oro], no están directamente relacionadas con un sol *creador*, existente como tal en esta versión, que aparece tan sólo como padre de los Ayar a partir de un determinado momento, y no siempre. Es explícita en cambio la creación de los Ayar por Wiraqocha, originados desde dentro de la tierra, de igual manera que los primeros hombres creados por esta divinidad. La fundación del Cuzco está inmersa entonces en un contexto inaugurado por el mito cosmogónico celeste, cuyo modelo de divinidad creadora es la que hemos venido llamando Wiraqocha, pero que entendemos como extendido por toda el área andina con diferentes nombres identificables en diversas regiones.

La primera evidencia del proceso que llevará al predominio solar, la encontraremos en la lucha entre Wiraqocha y Pachacuti, los incas octavo y noveno de la lista tradicionalmente conocida.¹¹⁰ Esta oposición es constante en las crónicas y se manifiesta en forma paralela a la oposición entre el dios Wiraqocha y el sol, ya anunciada. La identificación entre el dios Wiraqocha y el Inka del mismo nombre no sólo está denunciada en la identidad nominal, sino que

109. Santa Cruz Pachacuti, 1950: 214; Lehmann-Nitsche, 1928: 124; Tschudi, 1918: T.I., 117; Arriaga, 1920: 19, 52, *passim*.

110. La lista standard que la mayoría de los cronistas relata, supone una sucesión de hasta catorce incas.

puede apreciarse que de los siete grupos de parentesco que habría habido en el Cuzco antes de la organización del Tawantinsuyu, resalta la *panaqa* de Wiraqocha como sacerdotal y predominante.

La lucha entre los Inkas Wiraqocha y Pachacuti, en torno a la invasión Chanka, que los cronistas relatan, tiene que ver con el sometimiento que el primero manifestó hacia los invasores. Esto puede entenderse si se considera que, a nivel de la tradición oral y del mito, la actitud del dios Wiraqocha de no intervenir en favor del Cuzco, sería consecuente con su calidad de “dios ocioso”, ya anunciada, ya que de él no depende la vida del mundo. Es justamente esta situación la que obligó —permitió— su cambio o desplazamiento por una divinidad más dinámica como el sol. Por otra parte, la lucha entre el sol y Wiraqocha configura el caos, implementado también por la destrucción de la ciudad sagrada. El Cuzco era un “centro del mundo”, un lugar de máxima comunicación con la divinidad, su invasión por los Chankas significaba entonces la destrucción efectiva de un *cosmos* o mundo sagrado ordenado por la divinidad. Siendo ésta Wiraqocha, la ruptura del centro es la prueba más evidente de su vencimiento. Y es ésta la situación que permite el cambio en los mitos cuzqueños que reflejarán en adelante una situación distinta, solar, desde que es el sol quien vence a los Chanka a través de Pachacuti.

Pachacuti es claramente un héroe solar, Garcilaso lo identifica como hijo de Manco Cápac,¹¹¹ lo cual lo identifica con el *fundador* tradicional cuzqueño y héroe del mito tradicional y del solar. Constructor [re-constructor] del Cuzco destruido por los Chanka, lo hace bajo un claro magisterio solar; el Coricancha, anteriormente dedicado a Wiraqocha,¹¹² ahora lo es al sol, por lo menos a igual

111. Garcilaso, 1960, Lib. V, cap. XXVIII: 188; Guamán Poma, 1936: 87; una ilustrativa confusión ofrece el mismo cronista cuando confunde a Manco Cápac con Pachacuti, frente a la invasión de los Chancas [1936: 85] “e quel Pachacuti ynga oyo dezir que fue hijo de Mango ynga e queste fue el primero de los ingas” (Toledo [1570] 1940, II: 44); Sarmiento, 1947: 176.

112. Por un lado, Santa Cruz Pachacuti indica que Manco Cápac llegó a un lugar llamado “Coricancha, en donde se hallaron lugar propio para un poblazón, en donde halló buen agua de Hurinchacan y Hananchacan, que son dos manantiales...” [1950: 216]; también y después, “mando hazer a los plateros una plancha de oro fino, llano, que significase que ay Hazedor del cielo y tierra... el cual lo hizo fixar en una cassa grande, y les llamo Coricancha pachayachichipac uagin” [ibid.: 217] Cfr. También Lehmann-Nitsche, 1928: 62-63. La imagen del Cuzco identificado con Wiraqocha, se encuentra también en Sarmiento, quien hace decir a Pachacuti (Inca Yupanqui) que “es hijo del Sol y guarda del Cuzco, ciudad del Ticci Viracocha Pachayachachi [1947: 170-171].

nivel, con lo cual inaugura una nueva forma de relacionarse con la divinidad.¹¹³ Desde el Cuzco se inicia entonces una expansión religiosa al mismo tiempo que la del Tawantinsuyu. Las expediciones relatadas en las crónicas, y realizadas hacia el Chinchaysuyu y al Collasuyu, fueron seguidas por la necesaria implantación, que no divulgación del nuevo culto estatal. Es coincidente que se encuentre una serie de datos que hablan de un viaje emprendido por Amaru Yupanqui, el primer sucesor de Pachacuti, hacia el norte y con la misión de implantar ritos solares cuzqueños.¹¹⁴ Martín de Murúa, un cronista que recopiló abundante información ajena, afirmó que el viaje tuvo como finalidad destruir las *waka* locales, como si se llevara a cabo entonces una extirpación de “idolatrías” al modo del siglo XVI o XVII,¹¹⁵ pero esto no puede tomarse de esta manera, dado que la imposición del culto solar funcionó por encima y al margen de los cultos locales. Ni siquiera en el Cuzco, sede del culto solar de la elite, se desplazó totalmente a Wiraqocha.

Finalmente, el culto cuzqueño se implanta así en los medios urbanos de carácter administrativo que el Tawantinsuyu organizó; básicamente podemos seguir sus rastros en Tambo de Mora, Jauja y Huánuco, al lado del área ceremonial de Pachacámac, en Cajamarca y en Tumipampa. La información de Guamán Poma es clara al respecto, cuando hace atribuir a Túpac Inca Yupanqui una “ordenanza” para que “ayga otro cuzco en Quito, y otro en tumi y otro en guanoco y otro en hatuncolla y otro en los charcas y la cauesa que fuese el cuzco...”,¹¹⁶ representando cada Cuzco una réplica de la ciudad sagrada, centro del mundo durante los incas.

Cuando Pachacuti emprende la reconstrucción del Cuzco y de su templo el Coricancha, empieza un nuevo ordenamiento [creación] del centro sagrado; las crónicas señalan que él, luego de la victoria sobre los Chanka —en la cual el cosmos veces al caos— no sólo vuelve a repartir el Cuzco, sino que ejecuta un nuevo ordenamiento de las *panaqa*.¹¹⁷ Se atribuye también a Pachacuti una gran tarea legislativa, la cual significa una estructuración nueva del

113. Sarmiento, 1947: 177, y las referencias pueden multiplicarse.

114. Pease, 1966: 182 ss.

115. Murúa, 1946: 48.

116. Guamán Poma, 1936: 185. Cfr. también Cieza, 1967: 240.

117. Rostworowski, 1953: 15, 165 y ss; Valcárcel, 1925: 37; Zuidema, 1964.

mundo de las relaciones entre el poder nuevamente constituido, y los súbditos, y también las vinculaciones entre éstos; adopta así una posición de arquetipo jurídico.¹¹⁸ Al mismo tiempo se inicia con Pachacuti toda una nueva serie de fundaciones a partir del Cuzco, nuevamente estructurado como centro religioso y núcleo de poder, ahora solar. Todo lo dicho, construido o incorporado al estado es entonces referido al Cuzco porque “el establecimiento en una región nueva, desconocida e inculta equivale a un acto de creación... La empresa era para ellos [los hombres arcaicos] la repetición de un acto primordial: la transformación del caos en cosmos por el acto divino de la creación”;¹¹⁹ esto da una razón religiosa a la conquista incaica, a la vez que explica por qué en cada lugar de los construidos por los cuzqueños como centros administrativos, y ya indicados, había que levantar un templo solar, un *aqllawasi* y un palacio real.¹²⁰

Finalmente, la imagen solar es clarísima en la transformación de Yupanqui [nombre antiguo ¿profano?] en Pachacuti, el que vuelve [revuelve] la tierra, el mundo. Las crónicas indican cómo el sol es quien se revela a Pachacuti antes de la batalla definitiva con los Chanka invasores: le da su apoyo convirtiendo las piedras en aguerridos soldados [mito de los *pururauca*].¹²¹ La aparición o revelación viene de “una persona como sol”,¹²² al lado de una fuente.¹²³ Pachacuti, hijo de Manco Cápac en las versiones míticas es así, igual al sol, poderoso como él, renovable y eterno como él.

El corto tiempo de vida del Tawantinsuyu hace comprender las razones de la no implantación a nivel popular de este culto oficial. Sin embargo, puede encontrarse otra razón igualmente

118. Pease, 1965: 37 ss., Garcilaso, 1960, Lib. VII, cap. XXXIV: 240; Las Casas, 1948: 130.

119. Eliade, 1952: 23.

120. Valcárcel, 1964: 59.

121. Los cronistas hablan muchas veces de este mito que relata cómo Pachacuti recibe la ayuda solar, Garcilaso cita a Román y Zamora [Repúblicas de Indias, Lib. II, cap. XI] indica: “De manera que el campó quedó por el Inga, dicen hasta hoy todos los indios cuando se habla de aquella victoriosa batalla, que todas las piedras que habían en aquel campo se tornaron hombres para pelear por ellos, y que todo aquello hizo el sol para cumplir la palabra que dio al valeroso Pachacuti Inga Yupanqui, que así se llamaba también este mozo valeroso” [1960: Lib. V, cap. XVIII: 172-173]. Otras versiones en Santa Cruz Pachacuti, 1950: 238; Cobo, 1964, Lib. XIII, cap. VIII: 161 ss; Sarmiento, 1947: 166-168; Betanzos, 1924: 114-115.

122. Sarmiento, 1947: 166.

123. Cfr. Engl, 1970.

importante en su carácter básicamente elitista. Durante la vigencia del Tawantinsuyu, puede notarse un predominio creciente del poder del Inka a nivel político, que coincide con una mayor identificación con el sol; así apreciamos que se afirme Huayna Cápac tiene una posición privilegiada frente a la divinidad,¹²⁴ que aparece sin embargo discutida por el hecho de la crisis ocurrida al final de su gobierno y previo al conflicto entre el Cuzco y Tumipampa. Esta crisis, en la cual los nobles cuzqueños (orejones) que estaban en el ejército que conquistaba las tierras al norte de Quito, se rebelan contra el Inka, enfrentándolo con el sol,¹²⁵ puede ser considerada como una crisis proveniente del crecimiento del poder del Inka frente a las *panaqa* cuzqueñas, y conseguido gracias a las guerras de conquista que permitieron la aparición de una estructura de poder aparte de las *panaqa* cuzqueñas centralizado en el Inka. Este mayor poder estaría relacionado con la formación de grupos sacerdotales nuevos, dependientes del Inka y dedicados únicamente al culto solar, y también con el hecho de que las conquistas permitieron al Inka obtener nuevos recursos marginados a las panacas, sobre la base de la obtención de energía humana más exclusiva [¿yanacuna?], así como de cantidades de productos obtenidos de las llamadas “tierras del inka”, distribuidas por las regiones conquistadas.

Al momento en que llegan los españoles es, pues, clara la situación solar del Inka, y la vigencia del mito de origen solar como versión oficial y cuzqueña, como consecuencia de la expansión del Tawantinsuyu.

124. Garcilaso, 1960, Lib. III, cap. XX: 113 “Tenían (los incas) los rostros hacia el pueblo; sólo Huayna Cápac se aventajaba de los demás, que esta puesto delante de la figura del sol, vuelto el rostro hacia él como hijo más querido y amado, por haberse aventajado de los demás; pues mereció que en vida le adorasen por dios por las virtudes y ornamentos reales que mostró desde muy mozo”.

125. Sarmiento, 1947: 244, cfr. también Murúa, 1962, Lib. I, cap. XXIV: 91; Pease, 1972: 56-58.

III LA VISIÓN DE LOS VENCIDOS: HACIA EL MITO DE INKARRÍ

Después de la invasión europea volveremos a apreciar un cambio en los mitos de creación andinos. A los pocos años de ella, encontraremos un movimiento de rechazo a lo español y a lo europeo, manifestado en el retorno [la esperanza del retorno] al “tiempo del inka”, al tiempo antiguo, en la incorporación de categorías mesiánicas con el añadido de una escatología cristiana al pensamiento andino tradicional. Desde el movimiento del Taqui Onqoy [1565 (?)-1571] hasta los actuales mitos de Inkarrí, cuyas primeras versiones fueron recopiladas por José María Arguedas en Puquio [Ayacucho], Josafat Roel Pineda, Oscar Núñez del Prado y Efraín Morote Best en el Cuzco, hallaremos una larga serie de movimientos indígenas que manifiestan su rechazo a lo europeo y que, ya sea en forma de abierta rebelión armada o como movimientos religiosos de libertad y salvación, configuran una real “visión de los vencidos”, en la cual descubriremos una imagen ahistórica [¿progresivamente histórica?] del impacto que la invasión europea causara en los Andes.

Al iniciarse la conquista comenzó simultáneamente la evangelización cristiana, y los hombres andinos tuvieron que aceptar el cristianismo como culto oficial que desplazó al solar del Cuzco, al mismo tiempo que aceptaban la ruptura de un orden sagrado, de su mundo; pero este reemplazo del sol por el dios cristiano no incluyó a las demás divinidades andinas distintas al sol. Esto quedó comprobado rápidamente cuando a los treinta años de la invasión se descubrió el movimiento del Taqui Onqoy, y fue confirmado a principios del siglo diecisiete, cuando se hizo necesario organizar el sistema de represión religiosa constituido por la llamada extir-

pación de la “idolatría”, últimamente estudiada en forma intensiva por Pierre Duviols.¹²⁶ Los testimonios de la vigencia de un “nacionalismo inca”, como lo llamara Rowe,¹²⁷ fundado en elementos religiosos tradicionales en los Andes, puede ser visible en la multitud de insurrecciones que se hicieron más serias conforme avanzaba el siglo dieciocho, en las cuales podemos notar que la imagen mesiánica alumbrada en el Taqui Onqoy en forma casi tenue, es claramente visible en las luchas campesinas que llenaron esos cien años, incluso en la gran rebelión de 1780, que acaudillara Túpac Amaru II. Finalmente, cuando en los últimos veinte años comienzan a descubrirse numerosas versiones de mitos mesiánicos en los Andes, podremos hallar una más completa información que nos permita apreciar la forma cómo el héroe solar fundador del Cuzco se ha transformado en mesiánico y ctónico, ahora es una divinidad subterránea y viva en el hombre andino de hoy. Se complementaría así en nuestros días un ciclo iniciado por una divinidad creadora celeste [Wiraqocha], que se transformó en fertilizadora para dejar pasar a un nuevo creador: el sol. Este último, vencido por los españoles, es reemplazado por un dios subterráneo, con cuyo renacimiento se espera reordenar el mundo: Inkarrí.

El movimiento del Taqui Onqoy

Cuando gobernaba el virreinato del Perú Lope García de Castro, hacia 1565, el clérigo Luis de Olvera [u Olivera], vicario y cura de la provincia de Parinacochas, descubrió la existencia de una importante “idolatría”, comunicándola al cabildo eclesiástico del obispado del Cuzco, que se encontraba entonces vacante. Los administradores de esta diócesis encargaron en 1568 a Cristóbal de Albornoz, un clérigo que se encontraba en ese momento visitando la ciudad de Arequipa en nombre del obispado del Cuzco, que se dirigiera a la zona de Huamanga y sus alrededores, para trabajar en la extirpación de la nueva “secta” descubierta por Olvera.¹²⁸ Los

126. Duviols, 1971.

127. Rowe, 1954.

128. Albornoz, 1967: 35; 1971: 1/3, *passim*.

testimonios que se desprenden de las informaciones de servicios de Albornoz son especialmente importantes, desde que indican mucho sobre un movimiento tan temprano como éste, para la represión de las religiones andinas.

Las primeras noticias del Taqui Onqoy se obtuvieron gracias al cronista Cristóbal de Molina, el cuzqueño, quien dedicó las páginas finales de su crónica [1575] a hablar del mismo;¹²⁹ posteriormente se nota su presencia en los documentos publicados por Lissón Chávez y por el P. Barriga,¹³⁰ y en el estudio de John H. Rowe sobre los Inkas bajo el dominio español [1957]. Fue solamente en 1963 cuando Luis Millones anunció el hallazgo de las informaciones de servicios del hasta entonces casi incógnito Cristóbal de Albornoz, donde se encontraría un material bastante más amplio, el cual sólo pudo ser editado en 1971. En 1967, Pierre Duviols editó la Instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y hazindas,¹³¹ escrita por el mismo visitado. Las propias palabras de Albornoz nos dan una sugerente indicación sobre el movimiento: “Estos ingas siempre desearon bolver a recuperar estos reinos por los medios posibles, y lo han intentado y, no hallando otro de mas comodidad que su religión y resucitar su predicación, procuraron indios ladinos criados entre nosotros [los españoles] y los metieron allá dentro con dádivas y promesas. E a estos los derramaron por todas las provincias del Pirú, con un modo y predicación rogando y exortando a todos los que eran fieles a su señor [el Inka] que creyesen que las guacas volvían ya sobre sí y llevaban de vencida al Dios de los cristianos, que hiciesen el deber e que sacasen a su señor natural de las montañas donde estava desterrado”.¹³² Aparece así un indicio del volumen del movimiento, en el cual como el mismo Albornoz precisara, se llegó a apresar a cerca de ocho mil individuos.¹³³ Pero no sólo llama la atención este volumen derramado por varias provincias del virreinato del Perú, sino el problema de su vinculación con los inikas de Vilcabamba, a quienes la documentación atribuye injerencia directa en la difusión del movimiento,

129. Molina, 1943: 78 ss.

130. Lissón Chávez, 1943; Barriga, 1953: 122 a 135 y 293 a 301; Vargas Ugarte, 1947.

131. Millones, 1963; Duviols, 1967.

132. Albornoz, 1967: 35.

133. Albornoz, 1971: 2/54.

como el mismo Albornoz lo indica en su Instrucción.¹³⁴

Es preciso tener en cuenta que fuera de la rebelión de Manco Inca a los pocos años de iniciada la invasión, y de la presencia más o menos pasiva de sus sucesores en las serranías de Vilcabamba, no se encontraba en el siglo XVI ningún otro rasgo de resistencia organizada frente a la presencia española. Ha sido un lugar común el aceptar la progresiva decadencia de los inkas aislados en Vilcabamba, al mismo tiempo que se ha dicho muchas veces que la población andina aceptó fácilmente la dominación. La todavía precaria información que se tiene sobre el Taqui Onqoy obliga a cambiar de perspectiva desde el momento en que lo que se logra descubrir del movimiento denuncia una participación intensiva de la población.

Al producirse la derrota de Atahualpa en Cajamarca, los hombres andinos descubrieron simultáneamente que el sol, dios de los inkas del Cuzco, había sido vencido también y previamente. Esto se demuestra por la inexistencia de referencias al culto solar estatal en toda la documentación del Taqui Onqoy, y por el hecho, evidente en la misma, de la vigencia del criterio tradicional que subordina las actitudes de los hombres a los actos previos de los dioses. Como las “guacas” ya van venciendo al dios de los cristianos, los indios pueden entonces luchar con ellos y echarlos más allá del mar.¹³⁵

Naturalmente, en la prédica aparecen insinuaciones sobre la anulación de la situación de caos que se produjo a consecuencia de la invasión europea a los Andes. El “tiempo del inga” al que se quiere volver, significaba la vigencia de un orden determinado, de un mundo “ordenado” por la divinidad de acuerdo a criterios andinos, pero esa divinidad andina ya no era el sol. El hijo del sol, Inkarrí, se transformará en un héroe mesiánico, de cuya resurrección [secuela de su necesaria muerte] depende la nueva construcción del cosmos. Al ocupar Cajamarca y capturar al Inka, los españoles destruyeron un cosmos, culminando el hecho con la ocupación [profanación] del Cuzco. El orden tradicional quedaba

134. Albornoz, 1967: 35; cfr. Duviols, 1971: 113.

135. Albornoz, 1971: 1/17; 1967: 35; Duviols, 1971: 114.

entonces relegado a las divinidades regionales, siempre que ellas no fueran afectadas por el invasor, a los dioses que se mantuvieron vigentes en su mundo. Ello explica la importancia de lugares sagrados [waka] como Titicaca y Pachacámac, que estando vinculados al Cuzco, sobreviven a la hecatombe solar, al mismo tiempo que hace notar la silenciosa ausencia de Wiraqocha. Esta falta podría ser explicada por el hecho de que esta última divinidad había sido vencida por el sol al momento de la organización del Tawantinsuyu, y también porque si por una parte lo hemos identificado con un modelo pan-andino de divinidad celeste y “ociosa”, debemos recordar que se circunscribe concretamente al Cuzco. Sin embargo, aparecen en la relación de Albornoz, wakas del Cuzco [Coricancha, Guanacaure], que estuvieron relacionados con los mitos de creación, tanto del origen del mundo [Wiraqocha] como del estado [Sol]. Además, hay que tener en cuenta una muy importante distinción que hace Guamán Poma, cuando se ocupa de los cultos que los Inkas del Cuzco celebraban en el mes del Inti Raymi: “Como dicho es sacrificauan en el mes de capac ynti raymi el ynga y su mujer quilla raymi y sus hijos chuquiylla chasca coyllor y su dios uaca uanacauri y tambotoco y Titicaca estos eran los dioses idolos de los yngas quando se corona a su rrey el ynga y los señores a ser principes y se horadan las orexas y fiesta de uirgenes estas dichas fiestas hazian con grandes taquies y danzas, sacrificauan al dios uanacauri y pachacamac dios de los yngas con diez niños y con otras cosas. también sacrificaua al pacaritambo con diez niños y oro y plata dadonde dizen que salio el dicho ynga. todo esto hordeno mango capac ynga”.¹³⁶ Aquí notaremos la fundamental distinción que hace el cronista entre el sol y las demás divinidades que menciona. El sol es tratado al margen de la fiesta del Inti Raymi, comúnmente vinculada a él. Pero, lo importante para nosotros es que las wakas que señala aquí el cronista [Guanacaure, Pachacámac, Titicaca, Tamputoco] son las que el movimiento del Taqui Onqoy reivindica para volver al tiempo del inka.

Esto lleva a una imagen de continuidad de lo andino —no de lo incaico— coexistente con la desaparición de la imagen del

135. Guamán Poma, 1936: 265.

dios creador de las tierras altas. Esta “desaparición” es posible de comprender si se tiene en cuenta que la invasión europea produjo realmente una “inversión” del mundo, convirtiéndose el antiguo cosmos superficial y habitado por los hombres, sacralizado por la persona del Inka y relacionado con el mundo celeste y perfecto de los dioses, en un caos aislado del mundo de arriba, que estaba ocupado ahora por una divinidad no andina, que introducía en consecuencia un orden también sagrado, pero extraño, válido para los europeos e inválido para los indios. “Ustedes no son peruanos, son españoles o cruzados. Son familia de Pizarro. Yo soy Reyes, familia de Inkarrey”, dijo un informante indio de hoy al antropólogo Alejandro Ortiz reflejando esta ruptura evidente desde la conquista.¹³⁷ El “orden” andino se refugió entonces en el subsuelo, donde fue a parar el Inka ejecutado en Cajamarca, después de haber sido vencido. Por ello quedaron las wakas en cuanto vinculadoras con el mundo de abajo. “Recordemos de esta época a esa es otra y ahora nos levantamos sin temor al tiempo; y el Inka Qolla dijo, no veremos este mundo de enemigos, en tu pueblo [el del Inka del Cuzco] haciendo subterráneos (Chinkanas) nos ocultaremos y es así que el Inka del Cuzco con sus siete hijos y el Inka Qolla con sus tres hijos comenzaron a trabajar sobre Saqsaywamán haciendo chinkanas, dándole corazón a la inmensidad, abrieron el socavón hacia Lima y el otro con sus siete calles al centro del Cuzco [para introducirse en el subsuelo]” [Valencia, versión recogida en San Pablo, Canchis, Cuzco; comunicación personal]. Tanto Titicaca como Pachacámac tienen evidente relación con el mundo ctónico, del subsuelo. Del fondo del lago, del fondo de la tierra salieron los hombres por mandato inicial de Wiraqocha en tiempos primordiales, y también los fundadores del estado en el mito solar cuzqueño; está así relacionado con el reino de la fertilidad, del subsuelo, donde los muertos son semilleros de vivos. Pachacámac tiene representaciones similares, se le considera dios de dentro de la tierra, de los temblores [vid. cap. I], que precisan así su carácter fertilizador.

La información sobre el contenido del movimiento del Taqui Onqoy no es abundante tampoco. Sin embargo será fácil caer

137. Ortiz, 1970: 35.

en la cuenta que tanto su imagen mesiánica que anuncia la vuelta al “tiempo del inga”, como su faceta bélica en apoyo presunto a los inkas de Vilcabamba, encierran un criterio esencialmente purificador. Duviols ha llamado la atención recientemente sobre el hecho de que al hablar Guamán Poma de la gran fiesta purificadora de setiembre, que se dedicaba a expulsar las enfermedades y pestes de este mundo, se menciona al Taqui Onqoy como enfermedad.¹³⁸ Sin embargo, podría volverse las cosas al revés, e intentar entender al Taqui Onqoy, con su baile ritual y su trance evidente, como el camino para purificar la tierra profanada por los nuevos dueños y convertida en un caos. La expulsión de los europeos no es solamente un acto bélico, es fundamentalmente la restauración de un cosmos destruido por la conquista y que pide a gritos un mesías que lo redima. Esto no está claro sin embargo en el movimiento que estudiamos ahora, pero aparecerá diáfano los mitos de Inkarrí, elaborados posteriormente sobre bases comunes.

Si por un lado tenemos la relación establecida en la documentación de Albornoz, así como en la Instrucción que éste preparara, sobre la responsabilidad atribuida a los gobernantes incaicos de Vilcabamba, nadie dudará que se trata de una acusación interesada. Sabemos muy poco de los inkas de Vilcabamba, como del Taqui Onqoy, y en realidad sólo esta información vincula directamente lo de Vilcabamba con el movimiento, aparte de la inevitable correspondencia administrativa. Es posible sin embargo, admitir que la “inspiración” pudo ser ajena al grupo aislado en la sierra. Los españoles tendían naturalmente a relacionar toda actividad subversiva con los inkas no sometidos, y esto es lo que lleva a establecer una relación directa entre Vilcabamba como heredera del Cuzco con el Taqui Onqoy, que pedía un retorno al tiempo del Inka. Sin embargo, nada nos autoriza a pensar que Vilcabamba y el Cuzco prehispánico estuvieran relacionados a nivel andino. La relación que mencionamos es de carácter histórico y ajena a las categorías andinas. Si el movimiento pide volver al tiempo del Inka es porque Vilcabamba y sus rebeldes enhiestos están fuera del tiempo y del mundo del Inka. No se trata, pues, de aceptar a rajatabla que

138. Duviols, 1971: 113; cfr. Guamán Poma, 1936: 253.

los propugnadores o guías del movimiento fueran tan sólo indios aculturados explotados por los señores de Vilcabamba, para así azuzar a los demás contra los españoles, como quiere Albornoz; se trata en realidad de una primera presentación sincrética que aún criterios andinos y europeos en una imagen ahora escatológica, indudablemente relacionada con la evangelización.

Tom Zuidema, al comentar el movimiento del Taqui Onqoy, pensó en la presencia de un milenario o semi-milenario que habría funcionado en los Andes.¹³⁹ No podríamos decir que tengamos alguna evidencia de que el ciclo andino pudiera encerrarse dentro de una imagen de milenio, o aún de medio milenio, de corte totalmente europeo. El mundo medieval desarrolló la imagen mesiánica del cristianismo y llegó a una situación de crisis al identificar el año 1,000 con la anunciada segunda venida de Cristo. El fin de los tiempos [de la historia] estaba cerca, y encontraremos la presencia de movimientos campesinos munidos de ideas milenarias hasta la Europa del siglo dieciséis. Esto no podría dejar de reflejarse en América. Así es explicable por ejemplo que un cronista como Vásquez de Espinosa, religioso carmelita, pudiera dar la información de que en 1531 (sic), al desaparecer el Tawantinsuyu, tenía quinientos años de existencia.¹⁴⁰ Pero la información de este cronista tiene ribetes particulares si se recuerda su propia orden carmelita, que tiene orígenes que señalan un ciclo [Elías-Monte Carmelo], y esto puede haber influido en la información por él proporcionada.

Volviendo a nuestro punto inicial, encontraremos en el Taqui Onqoy los gérmenes que nos van a llevar al “movimiento nacional inca del siglo XVIII” del que hablara Rowe, y que culminara en la gran rebelión de 1780. La vuelta al tiempo del Inka que se menciona en las informaciones de Albornoz, no sólo puede entenderse como una información interesada, de la cual hablamos, sino que podríamos añadir que no procede de la mentalidad andina, sino de la terminología administrativa española, que emplea la fra-

139. Zuidema, 1965: 137.

140. Vásquez de Espinoza, 1958: 549. Manco Cápac habría comenzado a reinar en el año 1031, y el último inka [Huáscar, para el cronista siguiendo la tradición que consideró “ilegítimo” a Atahualpa (Pease, 1972) para justificar así la conquista española] murió en 1531, según el cronista, lo cual indicaría un “medio milenio”.

se en informaciones, crónicas y visitas de la época. La imagen del retorno cíclico, si bien no tiene asidero dentro de un milenarismo de carácter europeo y cristiano, nos deja la evidencia renovada de una idea del retorno cíclico periódico en los Andes. El regreso al pasado no aparece sin embargo, tan claramente relacionado con el Cuzco como centro del mundo del Tawantinsuyu, sino a pesar de él; el punto de atracción sigue precisado en las waka tradicionales, y ya no necesariamente cuzqueñas, aunque las del Cuzco tienen prestigio especial, y los mitos de Inkarrí insisten en el Cuzco como centro originario. Llama la atención sobre todo la presencia de Pachacámac, que en los informes proporcionados por la Instrucción de Albornoz es entendida como una divinidad no necesariamente cuzqueña, sino local, tal vez “quechua”, en consonancia con los ya mencionados estudios de Torero.¹⁴¹ Finalmente, vemos que el germen de unidad andina debería hallarse en la reunión de diversas divinidades o waka de distintas áreas, que se unen no en torno al Inka, sino frente a Cristo y los españoles. Es evidente que la muerte del Inka no aparece como un elemento inicial de un mesianismo en este momento. Pensamos que su introducción debe haber sucedido en algún momento entre la fecha del movimiento y la primera mitad del siglo XVII, donde se manifiesta tanto en crónicas como la de Guamán Poma, como en cuadros pintados en la época. Es indudablemente indicativo que la distorsión del hecho histórico conocido de la muerte por garrote de Atahualpa en Cajamarca, proviene de su transformación en una categoría propia de la memoria oral y no histórica, que es un primer paso inevitable para la utilización de este recuerdo del pasado como punto inicial y básico para un retorno salvador. Asistiríamos de esta manera al proceso de formación de un mito que asumirá caracteres mesiánicos. El Inka no es así un personaje del Taqui Onqoy, y sus líderes no se identifican con él, hasta donde alcanzan las informaciones proporcionadas por Albornoz, tanto a través del material amplio y débil de sus informaciones de servicios, como del más concreto de la Instrucción. Es probable, sin embargo, que el hallazgo de nueva documentación sobre el Taqui Onqoy obligará a replantear este

141. Albornoz, 1967: 34; cfr. Torero, 1970.

problema. El hecho es que el inka es el gran ausente del movimiento, a nivel y como resultado de la actual información. Los líderes del movimiento denuncian mayor influencia de una escatología cristiana de lo que cabría esperarse; la identificación de las líderes que acompañan al dirigente Juan Chocne [Santa María, Santa María Magdalena] es ilustrativa.

Por otro lado, es evidente que el hecho de vincular los españoles al Taqui Onqoy con el foco resistente en Vilcabamba, aceleró y precisó su represión, y debe ser acertada en este sentido la vinculación que mencionó Millones,¹⁴² con la ubicación de sacerdotes “docmatizadores” en centros de reclusión que eran más relacionados con las campañas de extirpación de la “idolatría” de comienzos del siglo XVII.

Hay un problema inmediato y evidente: ¿hasta dónde se puede entender una continuidad entre el Tawantinsuyu y el Taqui Onqoy? Fácil sería intentar una respuesta tajante y positiva, que nos llevara de la mano a los mitos de Inkarrí tal como los conocemos hoy día. Sin embargo, el tiempo del inka al que constantemente se refieren las informaciones de Albornoz, no está expresado nunca en testimonios indios en la forma en que aparece en esas informaciones de servicio, instrumento legal de ascenso dentro de la burocracia española colonial. Sería interesante preguntarse si el Inka podría ser identificado solamente con el Tawantinsuyu. Creo que Inka es una categoría andina muy anterior a este estado, reflejada en la frase de los indios de Canas a José María Arguedas: “Inca es modelo originante de todo ser”.¹⁴³ El Inka es entonces, como categoría, anterior e incorporada al Tawantinsuyu, y aprovechada por éste. El hecho de que los observadores europeos asimilaran esta categoría [tal vez múltiple como otras: yana, kuraq, tupu, que varían de sentido según el nivel de aplicación], únicamente al gobernante del estado cuzqueño, fue producto de la identificación que había tomado la misma conforme avanzó la organización del Tawantinsuyu. Al desaparecer éste, el Inka quedó siempre vinculado al mundo andino como nueva divinidad creadora, ahora mesías de un mundo nuevo a restaurar.

142. Millones, 1971: 0/9.

143. Arguedas, 1955: 47.

Las versiones del mito de Inkarrí

Desaparecido aparentemente el movimiento andino, en la fase del Taqui Onqoy, con la represión organizada sobre la base de los informes recogidos por Cristóbal de Albornoz, nos hallamos frente a un período de vacío en las fuentes andinas. Sólo algunos datos sueltos nos permiten seguir el proceso iniciado con la invasión europea, a partir de la destrucción del efímero gobierno de los inkas de Vilcabamba, que terminara con la intervención definitiva del virrey Toledo. Solamente podemos encontrar ahora alguna información en torno a las versiones que en 1956 y 1958 publicaran José María Arguedas y Efraín Morote Best, respectivamente.¹⁴⁴ Posteriormente, nuevos textos recogidos por Alejandro Ortiz Rescaniére, Jorge Flores Ochoa, Abraham Valencia y Juan Ossio¹⁴⁵ nos llevan a una imagen mesiánica contemporánea, cuyas raíces pueden rastrearse en informaciones aisladas desde el mismo siglo XVI, robustecidas en torno a los movimientos indígenas del dieciocho, como los de Juan Santos Atahualpa o Túpac Amaru, para terminar en los mitos actuales, publicados desde 1956.

El mito del Inkarrí, en todas sus modalidades actuales, presenta ciertos elementos constantes, que vale la pena mencionar. En primer lugar, la figura del Inka es ofrecida dentro del esquema propio de una visión de los vencidos, en que se encuentra la imagen de un retorno futuro a un tiempo ideal que restaurará un mundo indio identificado con él [Inkarrí], y representado por él. De esta suerte, el retorno del Inka está vinculado en el siglo dieciocho a la esperanza del triunfo de los hombres andinos que apoyaron a Juan Santos Atahualpa en su rebelión, que aglutinara un número de “creyentes” en torno a una figura mesiánica y cristianizada como Juan Santos, quien se oponía al poder español y quería instalar un reino propio; como también a las rebeliones armadas que se organizaron durante el mencionado siglo, y cuyo mayor exponente es sin duda alguna la de Túpac Amaru, con su secuela de sublevaciones en el altiplano boliviano y en toda una serie de lugares del

144. Arguedas, 1956, reimpresso en 1964 [edición que será citada en adelante]; Morote, 1958.

145. Ortiz, 1970; Flores, 1972 [Cfr. Apéndice...]; Valencia, 1972 [ibídem]; Ossio, 1973.

virreinato del Perú, y de Buenos Aires, cuyas resonancias llegaron incluso al Ecuador y Colombia actuales. Después de debelada la revolución de Túpac Amaru, en 1812, en Lircay [Huancavelica], un movimiento sincrético de carácter igualmente mesiánico, reemplaza al Inka con la figura de Santiago, el viejo patrón de los conquistadores españoles, transformado ahora en divinidad superior a los Wamani o dioses tutelares andinos, identificados con las montañas sagradas, y promete un nuevo tiempo feliz, libre de hambres y pleno de abundancia. Si bien este último movimiento no parece haber tenido mayores proporciones, es indicativo del carácter mesiánico permanente en el área andina después de vencido el Taqui Onqoy, marginado hasta hoy en los estudios sobre las luchas armadas del siglo dieciocho, y que permite el contexto necesario para la elaboración del actual mito del Inkarrí, con las características de una visión tradicional del pasado —ahistórica— pero que incorpora dentro de moldes del pensamiento tradicional, normalmente expresados a través del mito, indudables contenidos históricos que muestran por una parte un cierto tránsito hacia una mentalidad occidental, y por otra, justifican de una manera no histórica sino mítica, un pasado caótico andino iniciado con la presencia europea que ocasionara profundos cambios estructurales en la sociedad andina, pasado que se ha hecho presente cotidianamente, y mantenido hasta hoy.

Las versiones actuales de Inkarrí coinciden en ofrecernos la imagen de un inka considerado como un dios ordenador,¹⁴⁶ que es capaz de cambiar la faz de una tierra pre-existente, aunque no sea siempre igualmente clara su acción como creador de hombres: “todo [lo que existe] fue puesto [creado] por nuestro antiguo Inkarrí. Él creó todo lo que existe”.¹⁴⁷ El mundo es transformado moviendo las piedras, “Inkarrí arreó a las piedras con un azote, ordenándolas. Las arreó hacia las aldras con un azote, ordenándolas. Después fundó una ciudad”.¹⁴⁸ “Inkarrí arrojaba las piedras tam-

146. Van der Leew, 1964: 550 y 551. “la creación tiene el carácter de un orden, de una estratificación del material que existe ya de una manera u otra, de una construcción a partir de una materia ya dada. El creador del universo es el demiurgo, el ordenador que domina el caos”; “la formación o la ordenación presupone un creador y también una materia fundamental”.

147. Arguedas, 1964: 229, versión de Viviano Wamanacha.

148. Arguedas, 1964: 228, versión de Mateo Garriaso.

bién. En las piedras también hundían los pies, como sobre barro, ciertamente. A las piedras, al viento, él les ordenaba. Tuvo poder sobre todas las cosas”.¹⁴⁹ En el mito recogido por Núñez del Prado y por Morote en Qero, Inkarrí es hijo de las montañas, pero deja también sus huellas en la piedra.¹⁵⁰ En el sur, “tenía el privilegio de mover hasta las piedras y detener al sol para que de esa manera le pudiera alcanzar el tiempo para realizar su tarea”.¹⁵¹ “Gran hombre [era Inkarrí], mandaba todo, hacía caminar las piedras. España lo llamó”,¹⁵² según la versión de Chakaray. Inkarrí lanzó una barreta de oro desde Osqonta [un cerro], “ésta, al pasar por Inkapallanca, partió al cerro en dos...”.¹⁵³ “Dicen que el Inkarrí cuando quería solía arrastrar las piedras con un látigo y luego ellas solas se hacían edificios. Todo según su deseo. En Osqont6a también existen tres mesas y dicen que existen pues al lado de Inkapallanca. Hay dos mesas y al pie una mesa. También las hay en Huaman Pirja y en la loma al otro lado, en esa misma dirección. Siguiendo esa dirección está el lugar denominado Jorihuayrachina [el sitio de ventear el oro]... Allí hay una perfecta mesa. Las piedras están labradas encajando muy bien las unas con las otras. Hay pues una hermosa pared”.¹⁵⁴

Inkarrí es, así, constructor. En agosto de 1971, un comunero del área de Sicuani me preguntó si el Inka, un inka, cualquier inka, había tenido “poder”; al inquirir sobre esto, se me respondió “poder para hacerse mover solas a las piedras”. La imagen es clara y parece extendida por toda el área andina, la unanimidad de estas versiones es evidente. Ordenar a las piedras significa en buena cuenta utilizar y disponer de un elemento de creación en los mitos tradicionales, y tal vez el más importante. Vimos cómo Wiraqocha realizaba en piedra los modelos de los hombres en Tiawanaco, y cómo Pachacuti recogía su poder solar al mismo tiempo que las piedras se transformaban en los soldados que precisaba para ven-

149. Arguedas, 1964: 231, versión de Nieves Quispe.

150. Morote, 1958: 40.

151. Valencia, 1972, versión de Inkarrí-Collarí en San Pablo, provincia de Canchis, Cuzco [Cfr. Apéndice, p...].

152. Ortiz, 1970: 35.

153. Juan Ossio, comunicación personal [Andamarca].

154. *Ibidem*.

cer a los enemigos del Cuzco, manifestándose de esta manera la calidad de héroe solar que Pachacuti detentaba. No extraña, pues, que el mito de Inkarrí recogiera los elementos tradicionales andinos, reuniéndolos con una progresiva historización, consecuencia de la invasión, y los reubicase en un contexto mesiánico, que lo sitúa en nuestro presente y lo proyecta al futuro.

En los mitos de Puquio publicados por Arguedas es donde es más clara la imagen de un Inkarrí hijo del cielo y de la tierra, medio de comunicación entre ambos, de igual manera que el inka del Tawantinsuyu, "Inkarrí fue hijo de mujer salvaje. Su padre dicen que fue el Padre Sol".¹⁵⁵ Aquí debemos anotar una calidad que une a Inkarrí con Pachacámac, el dios costeño; ambos son "hijos del sol", y los dos están relacionados con el subsuelo. El proceso que convierte a Inkarrí en una divinidad ctónica, del mundo subterráneo, comienza con una repetición del arquetipo Manco Cápac, que vimos reactualizado en Pachacuti al momento de la fundación del Tawantinsuyu. El mito mantiene la imagen del inka como arquetipo [modelo originante de todo ser], y le atribuye la fundación del Cuzco, una vez que hubo detenido el tiempo, haciendo inmovilizarse al sol y al viento,¹⁵⁶ con lo cual pudo colocarse en el tiempo primitivo, eterno y renovable ritualmente de la creación. "Después que hubo amarrado al viento, arrojó una barreta de oro desde la cima de Osqonta el grande, 'Si podrá haber el Cuzco', diciendo. No cupo en la pampa de Quellcata. La barreta se lanzó hacia adentro. 'no quepo', diciendo. Se mudó hasta donde está el Cuzco".¹⁵⁷ Imagen similar anota Ossio en Andamarca, donde está presente la barreta de oro que puede haber llegado a Lima [comunicación personal]. Se repite así la imagen del inka como arquetipo fundador, de la misma forma que en el mito de origen cuzqueño y más claramente identificado ahora con la versión garcilasista, donde primaron fundamentalmente los criterios elitistas y solares. Lo mismo va a desprenderse también de la versión de San Pablo [Can-

155. Arguedas, 1964: 228.

156. "Inkarrí encerró al viento en el Osqonta [montaña al E. de Puquio. Se asegura que existen ruinas en la cima], el grande. Y en el Osqonta pequeño amarró al Padre Sol, para que durara el día. A fin de que Inkarrí pudiera hacer lo que tenía que hacer". [Arguedas, 1964: 228]. "Inkarrí amarró al Sol para que el tiempo durara, también amarró al toro" [Ortiz, 1970: 35].

157. Arguedas, 1964: 228, versión de Mateo Garriaso.

chis, Cuzco] y de las de Cheka Pupuja y Qero, donde la lucha entre Inkarrí y Qollarí, los inkas del Cuzco y del Collao, respectivamente, forma una oposición de enorme riqueza. La versión de San Pablo nos da una nueva y auténtica visión del vencido, en la cual y después de la invasión europea, el “Inka del Cuzco con sus siete hijos” se sume en el mundo subterráneo, porque como “el Inka Qolla dijo, no veremos este mundo (lleno) de enemigos” [Apéndice, pág. 119]. Los problemas que los textos de Q’ero, Cheka Pupuja y San Pablo plantean con la oposición anunciada son importantes y se refieren al predominio del Cuzco y a su disponibilidad de tierras de maíz, antes de la invasión europea.

Una vez que Inkarrí se identifica con el Inka tradicional, y fundador del Cuzco, se precisa en todas las versiones la tragedia de Cajamarca. Si bien hemos anotado que el inka es un arquetipo repetido cada vez en los gobernantes del Tawantinsuyu, en los mitos actuales hay una relación con Atahualpa, el último gobernante de la lista cuzqueña, debido a que la muerte de éste a manos de los españoles significó para la tradición andina el fin de un mundo ordenado [cosmos] y el inicio de un tiempo de caos sobre la superficie de la tierra. “El Inka de los españoles apresó a Inkarrí, su igual. No sabemos dónde. Dicen que sólo la cabeza de Inkarrí existe”;¹⁵⁸ “Pizarro lo mató con armas, balas. Inkarrí sólo tenía waraka. Le cortó la cabeza y la mandó a España. Su cuerpo quedó aquí”.¹⁵⁹ El vencimiento del Inka es entonces, por un lado, la victoria de Cristo y, por otro, la implantación del poder español, ya que el Inka de los españoles no sólo es el Rey, es en realidad Cristo. “Ahora no hay Inkarrí. Cuando murió llegó Jesucristo, poderoso del cielo. Él no tiene que ver nada con Inkarrí que está en la tierra. Cristo está aparte, no se mete con nosotros”.¹⁶⁰ La imagen victoriosa de Cristo sobre el sol [y, en consecuencia, sobre el inka] es clara en la igualdad anunciada entre el inka andino y el “Inka de

158. *Ibidem*. En Huamachuco, el dios Catequil sufre de un proceso interesante y similar. Destrozado por Atahualpa, se le quiebra la cabeza y su cuerpo se hace pedazos. La cabeza fue echada al río, recogida después y venerada. Pulverizados sus restos por los misioneros católicos, se difunde entre la población trozos de piedra que eran “hijos de Catequil”. Tal vez pueda hallarse aquí los elementos de un esquema de resurrección, no necesariamente mesiánico, más extendido en el mismo siglo XVI [Agustinos, 1952: 69:71].

159. Ortiz, 1970: 35.

160. *Ibidem*.

los españoles” que menciona el mito de Puquio y porque después de la conquista el cristianismo ocupó el lugar oficial que el culto al sol cuzqueño había tenido; fue así mismo un culto oficial y básicamente urbano, mientras la población rural siguió manteniendo sus cultos anteriores, como se constató principalmente en la búsqueda de “idolatrías” de comienzos del siglo diecisiete, que también permitió constatar la presencia de cultos solares dispersos, pero ya no cuzqueños ni identificados con el Cuzco ni con el Inka, y al mismo tiempo, dio testimonio de la presencia viva de cultos relacionados con el subsuelo, con el mundo ctónico, donde la religiosidad andina se refugió después de 1532.

Una imagen que atrae fuertemente la atención con relación a Inkarrí es la oposición, patente en los mitos del Sur actual, entre Inkarrí y Qollarí, los inkas del Cuzco y del Collao. Tanto la versión originalmente recogida por Núñez del Prado, como las últimas de Flores Ochoa y Valencia, ofrecen esta oposición. La versión de Q'ero habla de una pareja creada por los Apus, dirigidos por Roal, el espíritu creador, que actúa como civilizadora [Injarí y Qollarí], donde Injarí lanza una barreta de oro que busca el Cuzco, como en los demás textos derivados de la versión cuzqueña original. Pero en los mitos recogidos por Flores y Valencia, la oposición es mucho más clara entre Inkarrí [rey del Cuzco, productor de maíz] y Qollarí [rey del Collao, donde no hay maíz]. Todas las luchas de los reyes [creadoras también, ordenadoras del mundo] giran en torno al maíz y al derecho a poseerlo, indica esto el valor que tiene el maíz producido en las tierras más bajas del Cuzco, y valles adyacentes, denunciando el prestigio que el hombre andino confirió y confiere al maíz; por otro lado, es evidente que hay un segundo elemento que merece ser tenido en cuenta y es que este prestigio del maíz [del Cuzco] va acorde con la dominación que el Tawantinsuyu ejerce sobre el Collao.

Inkarrí vive en el subsuelo, es ctónico, puesto que también ha muerto en cierta forma ha sido enterrado. Su cuerpo será reconstruido debajo de la tierra, donde también están las riquezas con que se identifica al inka [las tres mujeres que tiene el inka en la versión de Puquio, se transforman en oro, plata y bronce en la

versión de Andamarca; al morir el inka decapitado ellas se introdujeron al subsuelo, cosa que también sucede en Cheka Pupula]. En el subsuelo moran también las fuerzas de la fertilidad, también humanas. Desde dentro de la tierra volverá Inkarrí.

Y es que el mundo andino fue vuelto del revés por la conquista española. El cosmos destruido —profanado— en la superficie, fue enviado al mundo subterráneo que lo protege y lo conserva.¹⁶¹ Esta inversión del mundo colocó al caos sobre la superficie de la tierra, y es aquí donde ahora se encuentra hasta el regreso esperado de Inkarrí. Aquí notamos la presencia de un criterio cíclico de las edades del mundo, cuya vigencia modificada por el cristianismo es incuestionable. Así como Pachacuti dio la vuelta al mundo al derrotar a los Chanka que habían profanado el Cuzco, colocándolo en un caos, y restableció el cosmos al reconstruirlo, Inkarrí restablecerá el mundo andino con su vuelta esperada.

Todas las versiones nos presentan de esta manera un Inka decapitado. Los cronistas tradicionalmente nos hablan en cambio de la pena capital del garrote, que estrangulaba al reo. Sin embargo, en el mismo siglo dieciséis, los hombres andinos, aún presuntos testigos de Cajamarca, nos hablaron de la separación de la cabeza y tronco de Atahualpa. Las informaciones publicadas por Edmundo Guillén, proporcionadas por soldados que pelearon en la guerra entre el Cuzco y Tumipampa, y que declararon en los pleitos entre la corona española y Hernando Pizarro por los beneficios de la conquista, dan ya esta imagen común en los mitos posteriores. Diego Chuqui Xulca, principal del pueblo de Sangallalla, reducido después en Huarochirí, indica claramente “que allí [en Cajamarca] mataron al dicho Atabalipa y le vio cortar la cabeza”.¹⁶² Años después, Guamán Poma dará una información similar: “de como auia pronunciado un auto y sentencia don francisco pizarro a cortalle la cauesa a atahualpa inga... fue degollado y sentenciado y le mando cortar la cauesa...”.¹⁶³ Finalmente, un testimonio importante es también un óleo cuzqueño que representa la “Degollación de D.

161. Ferrero, 1967: 6.

162. Guillén, 1970: 168.

163. Guamán Poma, 1936: 391.

Juan Atahuallpa en Cajamarca".¹⁶⁴ Una de las versiones de Inkarrí en Puno [Cheka Pupuja] registrada por J. Flores, insiste en el tema al mismo tiempo que plantea la agresión del europeo: "Atawallpa pidió 'no nos maten a nosotros' y se había quedado. 'Yo les daré costales llenos de oro y plata', pidiéndoles no me maten'. Aquel que era [Pizarro] después de eso lo había hecho pedazos totalmente. Luego de eso, en razón de su oro no lo mataron. Por tanto, por recibir su oro, a él lo hicieron durar. Esto va a volver nomás carajo, a este inca. No sería bueno que vuelva a ver que no sabe leer. Así pues había sido. 'A ver tú que eres capaz de mandar a todos los cerros, que todo lo puedes con tu voluntad, a ver si eres capaz de leer esto', diciéndole, los que saben leer, le llevaron un papel, sería pues un libro. Este Inkarry no era capaz de leer esas letras. 'Qué será esto, yo no podría leerlo diciendo lo cual tiró el libro contra el suelo; eso que había mandado dios para rezar, qué será, algunos lo llaman misal. Entonces dijeron 'este debe ser partidario del diablo, por lo que ha botado el papel al suelo'. Por esto que lo decapitaron..." [Versión de Jorge Flores, comunicación personal. Vid. Apéndice p. 131]. De esta forma, la tradición oral andina modificó el acontecimiento histórico de la muerte en el garrote, de tal manera que encajara en una categoría que pudiera funcionar con relación a su esquema mesiánico que, por una parte, justificara el pasado, justificación sólo posible gracias al mito y nunca en la historia, y que por otro lado hiciera posible la esperanza en un nuevo advenimiento del inka.

El mesianismo de Inkarrí está implícito en su resurrección, anunciada en algunas de las versiones que hoy poseemos. Los textos que recogiera Arguedas en Puquio anuncian el regreso de Inkarrí cuando termine de construir su cuerpo bajo la tierra. "Entonces volverá Inkarrí, cuando esté 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."¹⁶⁵ Con esto se cierra el ciclo, aún con la presencia de un sincretismo cristiano-andino, evidente en la duda sobre la aprobación del

164. Museo Arqueológico del Cuzco. Cfr. Valcárcel, 1933.

165. Arguedas, 1964, 228.

retorno de Inkarrí por el dios católico. Diversas versiones, que funcionan sin duda alguna dentro de la misma estructura mesiánica, aunque no hagan mención a Inkarrí, existen en diversos lugares de los Andes, corroborando esta imagen escatológica,¹⁶⁶ manifestada en mitos o cuentos populares, permanentes en afirmar la continuidad de lo andino en su oposición a lo europeo, impuesto desde el siglo dieciséis. La visión de los vencidos iniciada con la conquista española, manifestada en la crónica india o en el proceso judicial, en la versión teatral y la pintura, sigue patente en nuestros días en los mitos actuales que hemos visto y que anuncian la vuelta de Inkarrí cuando esté completo su cuerpo.

La versión actual y mesiánica culmina así un ciclo de cambios en la mitología andina, iniciada con la creación realizada por Wiraqocha en el “comienzo del mundo”, cambiada hacia una nueva modalidad de creación en forma paralela y consecuente a la aparición del estado cuzqueño, el Tawantinsuyu, modificada finalmente al volver a cambiar la realidad andina como consecuencia de la invasión europea. En la permanencia del cambio se aprecia también la continuidad de las categorías recreadas cada vez, produciendo sucesivas visiones andinas del mundo, donde se supera la reacción ocasional para afirmar la permanencia del proceso creador.

166. Arguedas y Ortiz, 1971; Ortiz, 1972; Ossio, 1973.

Las versiones míticas

El mito de creación cuzqueño (Versión de Juan de Betanzos)

En el lugar y sitio que hoy dicen y llaman la gran ciudad del Cuzco, en la provincia del Perú, en los tiempos antiguos, antes que en él hobiese Señores Orejones, Incas, Capaccuna, que ellos dicen reyes, había un pueblo pequeño de hasta treinta casas pequeñas pajizas y muy ruines, y en ellas había treinta indios, y el Señor y cacique deste pueblo se decía Alcaviza; y lo demás dentorno deste pueblo pequeño, era una ciénaga de junco, (y) yerba cortadera, la cual ciénaga causaban los manantiales de agua que de la sierra y lugar do agora es la fortaleza salía; y esta ciénaga era y se hacía en lugar do agora es la plaza y las casas del Marqués don Francisco Pizarro que después esta ciudad ganó; y lo mismo era en el sitio de las casas del comendador Hernando Pizarro; y así mismo era ciénaga el lugar y sitio do es en esta ciudad, de la parte del arroyo que por medio della pasa, el mercado o tiánguez, plaza de contratación de los mismos naturales indios. Al cual pueblo llamaban los moradores dél, desde su antigüedad, Cozco; y lo que quiere decir este nombre Cozco no lo saben declarar, más de decir que así se nombraba antiguamente.

Y viviendo y residiendo en este pueblo Alcaviza, abrió la tierra una cueva siete leguas deste pueblo, do llaman hoy Pacaritambo, que dice Casa de producimiento; y esta cueva tenía la salida della cuanto un hombre podía caber saliendo o entrando a gatas; de la cual cueva, luego que se abrió, salieron cuatro hombres

con sus mujeres, saliendo en esta manera. Salió primero el que se llamó Ayar Cache y su mujer con él, que se llamó Mama Guaco; y tras éste salió otro que se llamó Ayar Oche, y tras él su mujer, que se llamó Cura; y tras éste salió otro que se llamó Ayar Auca, y su mujer, que se llamó Ragua Ocllo; y tras éstos salió otro que se llamó Ayar Mango, a quien después llamaron Mango Cápac, que quiere decir el rey Mango; y tras éste salió su mujer que llamaron Mama Ocllo; los cuales sacaron en sus manos, de dentro de la cueva, unas alabardas de oro, y ellos salieron vestidos de unas vestiduras de lana fina tejida con oro fino, y a los cuellos sacaron unas bolsas, así mismo de lana y oro, muy labradas, en las cuales bolsas sacaron unas hondas de niervos. Y las mujeres salieron así mismo vestidas muy ricamente, con unas mantas y fajas, que ellos llaman chumbis, muy labradas de oro, y con los prendedores de oro muy fino, los cuales son unos alfileres largos de dos palmos que ellos llaman topes; y así mismo sacaron estas mujeres el servicio con que habían de servir y guisar de comer a sus maridos, como son ollas y cántaros pequeños, y platos y escudillas y vasos para beber todo de oro fino. Los cuales, como fuesen de allí hasta un cerro que está legua y media del Cozco, Guanacaure, y descendieron de allí, a las espaldas deste cerro, a un valle pequeño que en él se hace, donde como fuesen allí, sembraron unas tierras de papas, comida destes indios, y subiendo un día al cerro Guanacaure para de allí mirar y devisar donde fuese mejor asiento y sitio para poblar; y siendo ya encima del cerro, Ayar Cache, que fue el primero que salió de la cueva, sacó una honda y puso en ella una piedra y tiróla a un cerro alto, y del golpe que dio derribó el cerro y hizo en él una quebrada; y así mismo tiró otras tres piedras, y hizo de cada una, una quebrada en los cerros altos: los cuales tiros eran y son, desde donde los tiró hasta donde el golpe hicieron, según que ellos lo fantaseaban, espacio de legua y media, y de una legua.

Y viendo estos tiros de honda los otros tres sus compañeros, paráronse a pensar en la fortaleza de este Ayar Cache, y apartándose de allí un poco aparte, y ordenaron de dar manera cómo aquel Ayar Cache se echase de su compañía porque les parecía que era hombre de grandes fuerzas y valerosidad, y que los mandaría y sujetaría andando el tiempo, y acordaron de tornar desde

allí a las cuevas donde habían salido; y porque ellos al salir habían dejado muchas riquezas de oro y ropa y del más servicio dentro de la cueva, ordenaron, sobre cautela, que tenía necesidad deste servicio, que volviese a lo sacar Ayar Cache; el cual dijo que le placía, y siendo ya a la entrada de la puerta de la cueva, Ayar Cache entró agatado, bien / ansí como había salido, que no podían entrar menos, y como lo viesen los demás dentro, tomaron una gran losa, y cerráronle la salida y puerta por do entró; y luego con mucha piedra y mezcla, hicieron a esta en todo (entrada?) una gruesa pared, de manera que cuando volviese a salir, no pudiese y se quedase allá. Y esto acabado, estuviéronse allí hasta que dende a cierto rato oyeron cómo daba golpes en la losa de dentro Ayar Cache, y viendo los compañeros que no podía salir, tornáronse al asiento de Guanacaure, donde estuvieron los tres juntos un año y las cuatro mujeres con ellos; y la mujer de Ayar Cache, que era ya quedado en la cueva, diéronla a ayar Mango, para que le sirviese”.

“Y el año cumplido que allí estuvieron, paresciéndoles que aquel sitio no era cual les convenía, pasáronse de allí media legua más hacia el Cuzco a otra quebrada, que estuvieron otro año, y desde encima de los cerros desta quebrada, la cual se llama Matagua, miraban el valle del Cuzco y el pueblo que tenía poblado Alcaviza, y parecióles que era bien sitio do estaba poblado aquel pueblo de Alcaviza; y descendidos que fueron al sitio y ranchería que tenían, entraron en su acuerdo, y parecióles que uno dellos se quedase en el cerro de Guanacaure hecho ídolo, e que los que quedaban fuesen a poblar con los que vivían en aquel pueblo y que adorasen a éste que ansí quedase hecho ídolo, y que hablase con el sol su padre, que los guardase, aumentase y diese hijos, y los inviase / buenos temporales. Y luego se levantó en pie Ayar Oche y ostró unas alas grande sy dijo quéel había de ser el que quedase allí en el cerro de Guanacaure por ídolo, para hablar con el sol su padre. Y luego volvieron el cerro arriba y siendo ya el sitio do había de quedar hecho ídolo, dio un vuelo hacia el cielo el Ayar Oche, tan alto que no lo devisaron; y tornose allí, y díjoles a Ayar Mango, que de allí se nombrase Mango Cápac, porque él venía de donde el sol estaba, y que ansí lo mandaba el sol que se nombrase; y que se descendiese de allí y se fuese al pueblo que habían visto, y que

le sería fecha buena compañía por los moradores del pueblo; y que poblase allí, y que su mujer Cura, que se la daba para que le sirviese y qué llevase consigo a su compañero Ayar Auca.

Y acabado de decir esto por el ídolo Ayar Oche, tornóse piedra así como estaba, con sus alas, y luego se descendió Mango Cápac y Ayar Auca a su ranchería; y descendidos que fueron vinieron donde el ídolo estaba muchos indios de un pueblo de allí cercano, y como vieron el ídolo hecho piedra, que le habían visto cuando el vuelo dio en lo alto tiráronle una piedra y desta piedra le quebraron al ídolo un ala; de donde, como ya le hubiesen quebrado un ala no pudo volar ya más; y como le viesen hecho piedra no le hicieron más enojo.

Y volviéndose estos indios que esto hicieron así a su pueblo, Mango Cápac y su compañero Ayar Auca salieron de sus rancherías llevando consigo sus cuatro mujeres ya nombradas, y caminaron para el pueblo del Cuzco, donde estaba Alcaviza. Y antes que llegasen al pueblo, dos tiros de arcabuz, estaba poblado un pueblo pequeño, en el cual pueblo había coca y ají; y la mujer de Ayar Oche, el que se perdió en la cueva (sic), llamada Mama Guaco, dio a un indio de los deste pueblo de coca un golpe con unos ayillos y matóle y abrióle de pronto y sacóle los /bofes y el corazón, y a vista de los demás del pueblo, hinchó los bofes soplándolos; y visto por los indios del pueblo aquel caso, tuvieron gran temor, e con el miedo que habían tomado, luego en aquella hora se fueron huyendo al valle que llaman el día de hoy Gualla de donde han procedido los indios que el día de hoy benefician la coca de Gualla. Y hecho esto pasaron adelante Mango Cápac y su gente y hablaron con Alcaviza, diciéndole que el sol los inviaba a que poblasen con él en aquel pueblo del Cozco; y el Alcaviza, como le viese tan bien aderezado a él y a su compañía y las alabardas de oro que en las manos traían, y el demás servicio de oro, entendió que era así y que eran hijos del sol, y díjoles que poblasen donde mejor les pareciese. Y el Mango Cápac agradecióselo y paresciéndole bien el sitio y asiento do agora es en esta ciudad del Cuzco la casa y convento de Santo Domingo, que antes solía ser la Casa del Sol, como adelante la historia lo dirá, hizo allí el Mango Cápac y su compañero con sus cuatro mujeres, una casa, sin consentir que

gente de Alcaviza les ayudase, aunque los querían ayudar; en la cual casa se metieron ellos dos y sus cuatro mujeres. Y hecho esto, dende a cierto tiempo el Mango Cápac y su compañero con sus cuatro mujeres, sembraron unas tierras de maíz, la cual semilla de maíz dicen haber sacado ellos de la cueva, a la cual cueva nombró este Señor Mango Cápac, Pacarictambo, que dice, Casa de producimiento; porque, como ya habéis oído, dicen que salieron de aquella cueva. Su sementera hecha, holgábanse y regocijábanse Manco Cápac, y Alcaviza en buena amistad y en contentamiento”.

Betanzos, [1551] 1924: caps. III, IV.

El mito de creación cuzqueño (Versión de Cieza De León)

“...questando todas las gentes que vivían en estas regiones desordenadas y matándose unos a otros y estando envueltos en sus vicios, remanecieron en una parte que ha por nombre Pacarec Tampu, que no muy lejos de la ciudad del Cuzco, tres hombres y tres mugeres. Y según se puede interpretar, Pacarec Tampu quiere tanto decir como casa de producimiento. Los hombres que de allí salieron dicen ser Ayar Uchu el uno y el otro Ayar hache Arauca y el otro dicen llamarse Ayar Manco: las mujeres, la una había por nombre Mama Huaco, la otra Mama Cora, la otra Mama Rahua. Algunos indios cuentan estos nombres de otra manera y en más número mas yo a lo que cuentan los orejones y ellos tienen por tan cierto me allegara (sic), porque lo saben mejor que otros ningunos. Y así dicen que salieron vestidos de unas mantas largas y unas a manera de camisas sin collar ni mangas, de lana riquísima, con muchas pinturas de diferentes maneras, que ellos llaman tucapu, que en nuestra lengua quiere decir vestidos de reyes; y quel uno destos señores sacó en la mano una honda de oro y en ella puesta una piedra; y que las mugeres salieron vestidas tan ricamente como ellos y sacaron mucho servicio de oro. Pasando adelante con esto, dicen más, que sacaron mucho servicio de oro y que uno de los hermanos, el que nombraban Ayar Uchu, habló con los otros

hermanos cuyos para dar comienzo a las cosas grandes que por ellos habían de ser hechas, porque su presunción era tanta que pensaban hacerse únicos señores de la tierra; y por ellos fue determinado de hacer en aquel lugar una nueva población, a la cual pusieron por nombre Pacarec Tampu; y fue hecha brevemente, porque para ello tuvieron ayuda de los naturales de aquella comarca; y, andando los tiempos, pusieron gran cantidad de oro puro y en joyas con otras cosas preciadas en aquella parte, de lo cual hay fama que hobo mucho dello Hernando Pizarro y don Diego de Almagro el mozo.

Y volviendo a la historia, dicen quel uno de los tres, que ya hemos dicho llamarse Ayar Cachi, era tan valiente y tenían tan gran poder que con la honda que sacó, tirando golpes o lanzando piedras, derribaba los cerros y algunas veces que tiraba en alto ponía las piedras cerca de las nubes, lo cual, como por los otros dos hermanos fuese visto, les pesaba pareciéndoles que era afrenta suya no se igualar en aquellas cosas; y así, apasionados con la envidia, dulcemente le rogaron con palabras blandas, aunque bien llenas de engaño, que volviese a entrar por la boca de una cueva donde ellos tenían sus tesoros, a traer cierto vaso de oro que se les había olvidado y a suplicar al sol, su padre, les diese ventura próspera y para que pudiesen señorear la tierra. Ayar Cachi, creyendo que no había cautela en lo que sus hermanos le decían, alegremente fue a hacer lo que dicho le habían y no había bien acabado de entrar en la cueva cuando los otros dos cargaron sobre él tantas piedras que quedó sin más parecer; lo cual pasado, dicen ellos por muy cierto que la tierra tembló en tanta manera que se hundieron muchos cerros, cayendo sobre los valles.

Hasta aquí cuentan los orejones sobre el origen de los Incas...

Pues luego que Ayar Cachi quedó dentro de la cueva, los otros hermanos suyos acordaron, con alguna gente que se les había llegado, de hacer otra población, la cual pusieron por nombre Tampu Quiru, que en nuestra lengua querrá decir dientes de aposento o de palacio; y así débese entender questas poblaciones no eran grandes ni más que algunas fuerzas pequeñas. Y en aquel

lugar estuvieron algunos días, habiéndoles ya pesado con haber echado de sí a su hermano Ayar Cachi, que por otro nombre dicen llamarse Huanacaure.

Prosiguiendo la relación que yo tomé en el Cuzco, dicen los orejones que, después de haber asentado en Tampu Quiru los dos Incas, sin se pasar muchos días, descuidados ya de más ver [a] Ayar Cachi, lo vieron venir por el ayre con alas grandes de pluma pintadas. Y ellos, con gran temor que su visita les causó, quisieron huir; mas él les quitó presto aquel pavor, diciéndoles: “No temáis ni os acongojéis, que yo no vengo sino porque comience a ser conocido el imperio de los Incas; por tanto, dejad esa población que hecho habéis y andad más abajo hasta que veáis un valle, adonde luego fundad el Cuzco, que lo que ha de vales; porquestos son arrabales, y de poca importancia, y aquella será la ciudad grande, donde el templo suntuoso se ha de edificar y ser tan servido, honrado y frecuentado, que el sol sea el más alabado; y porque yo siempre tengo de rogar a Dios por vosotros y ser parte para que con brevedad alcancéis gran señorío, en un cerro que está cerca de aquí me quedaré de la forma y manera que me veis, y seré para siempre por vos y vuestros descendientes santificado y adorado y llamarme heís Guanacaure; y en pago de las buenas obras que de mí habéis recibido, os ruego para siempre me adoréis por Dios y en él me hagáis altares, donde sean hechos los sacrificios; y haciendo vosotros esto, seréis en la guerra por mí ayudados; y la señal que de aquí adelante ternéis para ser estimados, honrados y temidos, será horadaros las orejas de la manera que agora me veréis”. Y así, luego, dicho esto, dicen que les pareció verlo con unas orejeras de oro, el redondo del cual era como un gema.

Los hermanos, espantados de lo que vían, estaban como mudos, sin hablar; y al fin, pasada la turbación, respondieron que eran contentos de hacer lo que mandaba, y luego a toda prisa se fueron al cerro que llaman de Guanacaure, al cual desde entonces hasta ora tuvieron por sagrado; y en lo más alto dél volvieron a ver [a] Ayar Cachi —que sin dubda debió de ser algún demonio, si esto que cuentan en algo es verdad y, permitiéndolo Dios, debajo destas falsas apariencias les hacía entender su deseo, quera que le adorasen y sacrificasen, que lo que él más procura—; y les tornó a

hablar, diciéndoles que convenía que tomasen la bolrra o corona del imperio los que habían de ser soberanos señores y que supiesen cómo en tal acto se ha de hacer para los mancebos ser armados caballeros y ser tenidos por nobles. Los hermanos respondieronle que ya habían primero dicho que en todo su mandado se cumpliría y en señal de obediencia, juntas las manos y las cabezas inclinadas, le hicieron la mocha, o reverencia para que mejor se entienda; y porque los orejones afirman que de aquí les quedó el tomar de la bolrra y el ser armados caballeros, pornélo en este lugar y servirá para no tener necesidad de lo tornar en lo de adelante a reiterar; y puédesse tener por historia gustosa y muy cierta, por cuanto en el Cuzco Manco Inca tomó la bolrra o corona suprema y hay vivos muchos españoles que se hallaron presentes a esta cirimonia e yo lo he oído a muchos dellos. Es verdad que los indios dicen también quen tiempo de los reyes pasados se hacía con más solemnidad y preparamientos y juntas de gentes y riquezas tan grandes que no se puede innumerar.

[Continúa el relato de Cieza, con el rito de iniciación de la elite].

Volviendo a los questaban en el cerro de Guanacaure, después que Ayar Cachi les hobo dicho de la manera que habían de tener para ser armados caballeros, cuentan los indios que, mirando contra su hermano Ayar Manco, le dijo que se fuese con las dos mugeres al valle que dicho le había, a donde luego fundase el Cuzco, sin olvidar de venir [a] hacer sacrificios [a] aquel lugar, como primero rogado le habían; y que como esto hobiese dicho, así él como el otro hermano se convirtieron en dos figuras de piedras, que demostraban tener talles de hombres, lo cual visto por Ayar Manco, tomando sus mugeres vino a donde agora es el Cuzco a fundar la ciudad, nombrándose dende adelante Manco Cápac, que quiere decir rey y señor rico”.

Cieza de León [1550] 1967: caps. VI y VII, pp. 14 a 23.

El mito de creación cuzqueño (Versión del Inca Garcilaso)

“El Inca, como que holgándose de haber oído las preguntas, por el gusto que recibía de dar cuenta de ellas, se volvió a mí, que ya otras muchas veces le había oído, mas ninguna con la atención que entonces, y me dijo: “Sobrino, yo te las diré de muy buena, gana, a ti te conviene oír las y guardarlas en el corazón, que es frase de ellos por decir en la memoria. Sabréis que en lo siglos antiguos toda esta región de tierra que ves, eran unos grandes montes y breñales, y las gentes en aquellos tiempos vivían como fieras y animales brutos, sin religión ni policía, sin pueblo ni casa sin cultivar ni sembrar la tierra, sin vestir ni cubrir sus carnes, porque no sabían labrar ni algodón ni lana para hacer de vestir. Vivían de dos en dos, y de tres en tres, como acertaban a juntarse en las cuevas y resquicios de peñas y cavernas de la tierra; comían como bestias yerbas del campo y raíces de árboles, y la fruta inculca que ellos daban de suyo, y carne humana. Cubrían sus carnes con hojas y cortezas de árboles, y pieles de animales; otros andaban en cueros. En suma vivían como venados y salvajinas, y aún en las mujeres se habían como los brutos, porque no supieron tenerlas propias y conocidas”.

Adviértase, porque no enfade, el repetir tantas veces estas palabras: nuestro padre el sol, que era lenguaje de los Incas, y manera de veneración y acatamiento decirlas siempre que nombraban al sol, porque se preciaban descender de él; y al que no era Inca, no le era lícito tomarlas en la boca, que fuera blasfemia, y lo apedreaban. Dijo el Inca: “Nuestro padre el sol, viendo los hombres tales como te he dicho, se apiadó y hubo lástima de ellos, y envió del cielo a la tierra un hijo y una hija de los suyos para que los doctrinasen en el conocimiento de nuestro padre el sol, para que lo adorasen y tuviesen por su dios, y para que les diesen preceptos y leyes en que viviesen como hombres en razón y urbanidad; para que habitasen en casas y pueblos poblados, supiesen labrar las tierras, cultivar las plantas y mieses, criar los ganados y gozar de ellos y de los frutos de la tierra, como hombres racionales, y no como bestias. Con esta orden y mandato puso nuestro padre el sol estos dos hijos suyos en la laguna Titicaca, que está ochenta leguas de

aquí, y les dijo que fuesen por do quisiesen, do quiera que parasen a comer o a dormir, procurasen hincar en el suelo una barrilla de oro, de media vara en largo y dos dedos en grueso, que les dio para señal y muestra que donde aquella barra se les hundiese, con sólo un golpe que con ella diesen en tierra, allí quería el sol nuestro padre, que parasen e hiciesen su asiento y corte.

A lo último les dijo: “Cuando ha/yáis reducido esas gentes a nuestro servicio, los mantendréis en razón y justicia, con piedad, clemencia y mansedumbre, haciendo en todo oficio de padre piadoso para con sus hijos tiernos y amados, a imitación y semejanza mía, que a todo el mundo hago bien, que les doy mi luz y claridad para que vean y hagan sus haciendas, y les caliento cuando han frío, y crió sus pastos y sementeras; hago fructificar sus árboles y multiplico sus ganados; lluevo y sereno a sus tiempos, y tengo cuidado de dar una vuelta cada día al mundo por ver las necesidades que en la tierra se ofrecen, para las proveer y socorrer, como sustentador y bienhechor de las gentes; quiero que vosotros imitéis este ejemplo como hijos míos, enviados a la tierra sólo para la doctrina y beneficio de esos hombres, que viven como bestias. Y desde luego os constituyo y nombro por reyes y señores de todas las gentes que así doctrinaréis con vuestras buenas razones, obras y gobierno”. Habiendo declarado su voluntad nuestro padre el sol a sus dos hijos, los despidió de sí. Ellos salieron de Titicaca, y caminaron al septemtrión, y por todo el camino, do quiera que paraban, tentaban hincar la barra de oro y nunca se les hundió. Así entraron en una venta o dormitorio pequeño, que está a siete u ocho leguas al mediodía de esta ciudad, que hoy llaman Pacarec Tampu, que quiere decir venta, o dormida, que amanece. Púsola este nombre el Inca, porque salió de aquella dormida al tiempo que amanecía. Es uno de los pueblos que este príncipe mandó poblar después, y sus moradores se jactan hoy grandemente del nombre, porque lo impuso nuestro Inca; de allí llegaron él y su mujer, nuestra reina, a este valle del Cozco, que entonces todo él estaba hecho montaña brava.

La primera parada que en este valle hicieron, dijo el Inca, fue en el cerro Huanacauri, al mediodía de esta ciudad. Allí procuró hincar en tierra la barra de oro, la cual con mucha facilidad,

se les hundió al primer golpe que dieron con ella, que no la vieron más. Entonces dijo nuestro Inca a su hermana y mujer: “En este valle manda nuestro padre el sol que paremos y hagamos nuestro asiento y morada, para cumplir su voluntad. Por tanto, reina y hermana, conviene que cada uno por su parte vamos a convocar y atraer este (sic) gente, para los doctrinar y hacer el bien que nuestro padre el sol nos manda”. Del cerro Huanacauri salieron nuestros primeros reyes cada uno por su parte a convocar las gentes, y por ser aquel lugar el primer de que tenemos noticia que hubiesen hollado con sus pies, y por haber salido de allí a bien hacer a los hombres, teníamos hecho en él, como es notorio, un templo para adorar a nuestro padre el sol, en memoria de esta merced y beneficio que hizo al mundo. El príncipe fue al septemtrión, y la princesa al mediodía; a todos los hombres y mujeres que hallaban por aquellos breñales les hablaban y decían cómo su padre el sol les había enviado del cielo para que fuesen nuestros bienhechores de los moradores de toda aquella tierra, sacándoles de la vida ferina que tenían, y mostrándoles a vivir como hombres; y que en cumplimiento de lo que el sol su padre les había mandado iban a convocar y sacar de aquellos montes y malezas, y reducirlos a morar en pueblos poblados, y a darles para comer manjares de hombres, y no de bestias. Estas cosas y otras semejantes dijeron nuestros primeros reyes a los primeros salvajes que por estas tierras y montes hallaron; los cuales, viendo aquellas dos personas vestidas y adornadas con los ornamentos que nuestro padre el sol les había dado, hábito muy diferente del que ellos traían, y las orejas horadadas, y tan abiertas como sus descendientes las traemos, y que en sus palabras y rostros mostraban ser hijos del sol, y que venían a los hombres para darles pueblos en que viviesen, y mantenimientos que comiesen; maravillados por una parte de lo que veían, y por otra aficionados de las promesas que les hacían, les dieron entero crédito a todo lo que les dijeron, y los adoraron y reverenciaron como a hijos del sol, y obedecieron como a reyes; y convocándose los mismos salvajes unos a otros, y refiriendo las maravillas que habían visto y oído se juntaron en gran número hombres y mujeres, y salieron con nuestros reyes para los seguir donde ellos quisiesen llevarlos.

Nuestros príncipes, viendo la mucha gente que se les allegaba, dieron orden que unos se ocupasen en proveer de su comida campestre para todos, porque el hambre no los volviese a derramar por los montes; mandó que otros trabajasen en hacer chozas y casas, dando el Inca la traza como las habían de hacer. De esta manera se principió a poblar esta nuestra imperial ciudad dividida en dos medios que llamaron Hanan Cozco, que, como sabes, quiere decir Cozco el alto, y Hurin Cozco, que es Cozco el bajo. Los que atrajo el rey quiso que poblasen a Hanan Cozco, y por esto le llamaron el alto; y los que convocó la reina, que poblasen a Hurin Cozco, y por eso le llamaron el bajo. Esta división de ciudad no fue para que los de la una mitad se aventajasen a los de la otra mitad en excenciones y preeminencias, sino que todos fuesen iguales como hermanos, hijos de un padre y de una madre. Sólo quiso el Inca que hubiese esta división de pueblo y diferencia de nombres alto y bajo, para que quedase perpetua memoria de que a los unos había convocado el rey, y a los otros la reina; y mandó que entre ellos hubiese sola una diferencia y reconocimiento de superioridad; que los del Cozco alto fuesen respetados y tenidos como primogénitos hermanos mayores; y los del bajo fuesen como hijos segundos; y en suma, fuesen como el brazo derecho y el izquierdo en cualquiera preeminencia de lugar y oficio, por haber sido los del alto atraídos por el varón, y los del bajo por la hembra. A semejanza de esto hubo después esta misma división en todos los pueblos grandes o chicos de nuestro imperio, que los dividieron por barrios o por linajes, diciendo Hanan ayllu y Hurin ayllu, que es el linaje alto y el bajo; Hanan suyo y Hurin suyo, que es el distrito alto y el bajo.

Justamente poblando la ciudad enseñaba nuestro Inca a los indios varones los oficios pertenecientes a varón, como romper y cultivar la tierra, y sembrar las mieses, semillas y legumbres, que les mostró que eran de comer y provechosas; para lo cual les enseñó a hacer arados y los demás instrumentos necesarios, y les dio orden y manera cómo sacasen acequias de los arroyos, que corren por este valle del Cozco, hasta enseñarles a hacer el calzado que traemos. Por otra parte, la reina industriaba a las indias en los oficios mujeri-

les, a hilar y tejer algodón y lana, y hacer de vestir para sí y para sus maridos, e hijos; decíales cómo habían de hacer los demás oficios del servicio de casa. En suma, ninguna cosa de las que pertenecen a la vida humana dejaron nuestros príncipes de enseñar a sus primeros vasallos, haciéndose el Inca rey, maestro de los varones, y la Coya reina, maestra de las mujeres”.

Garcilaso de la Vega [1609] 1960: Lib. I, Caps. XV y XVI.

Inkari y qollari (Monarquía de los Inkas)

En el reino de los indios, en tiempos antiguos existía el rey del Cuzco, Inka T'ito Manko Qhapaq, descendiente del linaje del Inka Pachakuteq que, como distintivo de ser hijo del Sol, llevaba tres cabellos de oro que le caían sobre la frente; tenía orejas de oro, corona, faldellín, cetro y sandalias, todo de oro reluciente, Complementando su vestimenta, una manta sagrada de cuatro esquinas. Y, es así que, en la ciudad del Cuzco existían beaterios, casa de convento para monjas, y todo aquello que era necesario para la vocación. Constituía y tenía el privilegio de poder mover hasta las piedras y detener el sol para que así de esa manera les pudiera alcanzar tiempo para terminar su tarea, para ello trabajaban mucho, que se les veía fatigados y sudorosos como si se les hubiera bañado, y para mitigar su cansancio masticaban coca. Por todos estos privilegios Dios había llegado a quererlo mucho al Inka, y que éste siendo tan querido y habiéndole dado Dios la vida, cometió una gran falta contra su creador, no queriendo creer ni recibir la escritura que del cielo Dios había enviado con un ángel, el Inka atribuyó a que se perdería mucho oro y plata en hacer caso a los mandatos de Dios, vivió siempre hereje y sin bautizo al igual que todo su reino, quienes lo hicieron Dios, y entre ellos se pusieron los nombres porque todos se conocían y es así que al Inka lo llamaron T'ito Manko Qhapaq, y a su esposa Mama Oqlllo Waku, quienes tuvieron ocho hijos, siete varones y una mujer, el primero

se llamaba Inka Amaru Hatun Rukaka, y su esposa Mama Qora; el segundo Inka se llamaba Sayritupaq, y su esposa Mama Qoya, el tercero Inka Qhapaq Yupanki y su esposa Mama Kaukikura, el cuarto se llamaba Inka Mayta Qhapaq, y su esposa Mama Runtoq; el quinto Inka Qoq'a, el que peregrinaba por el cielo y a tierra; y su esposa Mama Chungarara, nevada de las punas, el sexto Inka Orqo Qorimanía y su esposa Mama Kusi, el último se llamaba Inka Yawar Waqaq, a éste se le hacía beber en un vaso negro, su esposa se llamaba Mama Qori Hilpaymast'arina, tenía una hija llamada Nust'a Warmi Inti Kusi. Sus tres servidores se llamaban: Wayllawisa Pukañawi Machuqorqonto y Qori Q'epi Wayna Qespillo.

El Inka Atawallpa representante de la zona Altiplánica, tenía cuatro hijos: tres varones y una mujer. Su esposa se llamaba T'alla Mama. El primer hijo se llamaba Inka Wayna Qhapaq y su esposa Lluklluku; el segundo, Inka Yanaphuyu, y su esposa Mama Auki; el tercero, Inka Churi Phuyu encargado de ver las llamas y su esposa Lolokondor y la hija Sumaq Warmi Nukch'uchurana (que se le adornaba con flores sagradas de nukch'u).

Este excelso Inka Atawallpa, rey rico del Collao tenía por ciudad natal Huánuco y cuatro nombres tuvieron estas provincias. Putuni que ahora se llama Puno, comprende Lampa, Azángaro y demás pueblos que abarca la zona. Aires Wankaq, que ahora es Buenos Aires, Coquechaqa que ahora es Chuquisaca, Qochapampa que ahora es Cochabamba, Choqeq Yaku, que ahora es Choqueyacu de la Paz (Bolivia), Arequhepa, que ahora es Arequipa.

El Inka del Cuzco T'ito Manco Qhapaq había poseído ocho provincias que les puso estos nombres: Rimak que ahora es Lima, Muyoppanpa que ahora es Moyobamba, Wamán Puma que ahora es Huamanga, Wankarani que ahora es Huancayo; Abayqayna ahora Abancay. Qosqoq que ahora es Cuzco, Kikinyana ahora Quiquijana, Tintaqmarka ahora es Tinta, Sukuña ahora es Sicuani, Maránrumi ahora es Maranganí. Así en cantidad los Inkas pusieron los nombres.

Un tiempo después en el ombligo de la Tierra (Cuzco) se reunieron el Inka del Cuzco T'ito Manko Qhapaq y el excelso rey rico de la zona del Collao Atawallpa. Entre ellos con reverencia apoteósica, decidieron correr para medir sus capacidades.

Pero, antes de la carrera el rey del Cuzco Manko Qhapaq le entregó, al rey del Collao Atawallpa una talega de habas tostadas y el rey del Altiplano, en reciprocidad, le entregó una talega de harina de kañiwa para que comiera y después emprender la carrera. Es así que el Inka del Cuzco, la harina lo terminó muy rápido, con la ayuda del viento. En cambio el Inka Collabino no pudo masticar ni una sola haba, porque, para su dentadura, que no estaba acostumbrada, las habas eran muy duras. Terminada la competencia salió ganador el Inka del Cuzco. Apareció la hija del Inka Qolla en el sitio que se vendía chicha blanca y cuando ésta se acercó a donde estaban los personajes; el Inka del Cuzco le quitó y botó su elegante monterita hasta hacer llegar a una laguna en la misma Raya, esto significaba un reto para el Inka Qolla, quien aceptó la propuesta del rey del Cuzco para entrar en competencia y para ello decidieron llevar cuatro vasijas de chicha, hasta el sitio que será el lugar de la partida; los dos Inkas decidieron tomar dos vasijas para después correr, y es entonces que el Inka del Cuzco bebió tres vasijas y en cambio el Inka Qolla apenas había terminado una vasija, después de esta prueba, empezó la carrera, cada uno portaba una vara de oro, el Rey del Cuzco subió hasta la cima del gran cerro Susuya del Vilcanota, de donde lanzó su vara haciendo llegar hasta la laguna del Cuzco, ante tal acontecimiento los tres servidores del Inka, con gran alegría llamaron a sus pututos (bocinas) para que bajara el Inka.

En cambio el Rey Colla[bino] en su intento de correr, fracasó ya que en la mitad del cerro Ullulluma, su estómago había reventado, por la poca costumbre de beber chicha, para suerte del Inka en el lugar de su desgracia, aparecieron tres zorros que le lamieron la herida y lo sanaron. Una vez recuperado el Inka, lanzó su vara de oro diciendo que sea el Cuzco donde caiga la vara, pero apenas pudo hacer llegar al sitio del actual Ayaviri, luego de este acontecimiento, se reunieron en el mismo lugar de partida, donde el Inka del Cuzco lo llevó hacia su comarca haciendo lo propio el Inka Qolla. Todas estas [calamidades] se hicieron entre reyes, sus tres servidores se encargaron de hacer saber a todo el que preguntaba por las odiseas de los dos, por voluntad de ellos mismos, y sus tres servidores, a manera de discursoregonaban:

¡MI DIOS, PRONTO NOS REPARTAMOS DE ESTE CENTRO DE LA TIERRA, DICEN QUE HOY DIA SANDRAN DE ESPAÑA GRAN CANTIDAD DE CABALLEROS QUE SERAN NUESTROS ENEMIGOS TEMIBLES: QUE TE MANDAN EN NOMBRE DEL REY PORQUE NO HEMOS CREIDO EN DIOS. AHORA, PARA NOSOTROS, TODO SERA DESOLACION!

Cuando dijeron todo esto, los Inkas, no creyeron y entre ellos dijeron: ¿por qué para nosotros puede llegar tristeza?... Si en la inmensidad de nuestro reino el oro y la plata reluce?... y los de España mirando nuestra riqueza como la de nuestro manto vinieron apropiándose de nuestro reino. Recordemos de esa época a ésta es otra y ahora nos levantaremos sin temor al tiempo; y el Inka Qolla dijo, no veremos este mundo de enemigos, en tu pueblo haciendo subterráneos (chinkanas) nos ocultaremos y es así que el Inka del Cuzco con sus siete hijos y el Inka Qolla con sus tres hijos comenzaron a trabajar sobre Saqsaywaman haciendo chinkanas, dándole corazón a la inmensidad, abrieron el socavón hacia Lima y el otro con sus siete calles al centro del Cuzco que es pueblo de gran monarquía; al concluir el discurso, el Inka hacía las vivas, juntamente con los espectadores así:

¡QUE VIVA EL INKA T'ITO MANKO QHAPAQ!
¡QUE VIVA EL INKA ATAWALLPA QOLLA QHAPAQ!
¡QUE RELUZCA EL PUEBLO DEL CUZCO!

(Esta versión ha sido publicada en OSSIO, Juan Ideología mesiánica del mundo andino, Lima, 1973. Procede de San Pablo, Prov. de Canchis, Cuzco. Fue recogida por Abraham Valencia Espinoza y comunicada personalmente).

Qollarey Qanchirey

Antes entraban en competencia el rey Qolla con el rey Inka, quienes en una de sus competencias apostaron para correr, para ello debían de partir cada uno del lugar de su procedencia hasta el

punto de reunión que entonces era la Raya. El rey Qolla del lado de arriba (zona de Puno), y el rey Inka del lado de abajo (zona del Cuzco). Y es entonces que el rey Qanchi llegó primero al lugar indicado siendo ganador, en donde posteriormente se encontraron con el rey Qolla y así ambos se invitaron comida. El rey Qolla invitó al rey Qanchi harina de kañiwa y el rey Qanchi le invitó tostado de habas al rey Qolla, y decidieron comer en apuesta. El rey Qanchi que se había sentado para esa ocasión sobre un morro comenzó a servirse la harina de kañiwa y con la ayuda del viento que en esos instantes soplabla, la terminó de comer en un abrir y cerrar de ojos; en cambio el rey Qolla no pudo triturar ni una sola haba tostada ¿por qué?... porque las habas eran muy duras para su dentadura que no logró siquiera masticarlas, entonces en esta prueba también fue vencedor el rey Qanchi. Es así que ambos decidieron entrar en otra competencia como fue la de la carrera. Siendo nuevamente triunfador el rey Qanchi y en cambio el rey Qolla apenas pudo llegar a la meta. Mientras que el rey Qanchi aprovechó la ventaja de tiempo que tenía sobre su contrincante, la enamoró a la hija del rey Qolla, quien después de cortejarla la violó hasta sangrarla. En represalia de lo que había sucedido el rey Qolla decidió enamorarla a la hija del rey Qanchi, pero ésta no se dejó coger siquiera, ya cuando estaba a punto de ser agarrada desaparecía en un instante y volvía aparecer ya bastante lejos, sucediendo esto repetidas veces, así de esta manera sabían competir antes, mis antepasados me informaron igual a este relato.

(Esta versión ha sido publicada de OSSIO, Juan Ideología mesiánica del mundo andino, Lima, 1973. Procede de San Pablo, Prov. de Canchis, Cuzco. Fue recogida por Abraham Valencia Espinoza y comunicada personalmente).

Mito de Inkarrí en Cheqa Pupuja

La siguiente es la versión libre en español del relato de Evaristo Kondori Kavina:

Mi nombre es Evaristo Kondori y por mi madre son Kavina. Evaristo Kondori Kavina, así es.

Mi padre y mi madre lo contaban. Mi padre Mariano Kondori así contaba. Dice que Inkariy y Qollariy habían decidido competir en una apuesta. Qollariy e Inkariy habían conversado para ver dónde, en qué lugar habría maíz, en qué lado trigo. Es ahí entonces que donde está La Raya, allí en medio de La Raya, Inkariy había dicho “a ver pues tú como podrías masticar el tostado de habas”. A lo que Qollariy contestó “A ver cómo es que tu podrías comer harina, harina de un costal lleno”. “Si lo terminas tu serás el Inkariy de este lado de Puno”. Así le dijo Qollariy. A lo cual Inkariy le había contestado “A ver cómo es que tú terminas primero. Si lo hace tú serás el del lado del Cuzco” Inkariy así le había dicho a Qollariy.

En la misma Raya hay un montón de piedras. “A ver correremos desde allí”, le dijo. Los dos corrieron desde allí. La hija de Inkariy que había estado vendiendo chicha por allí, le había dicho a Qollariy “Señor toma todavía un poco de chicha”. Y le había alcanzado un vaso con chicha y se lo había hecho tomar. Entonces Qollariy se enamoró de la hija de Inkariy, por lo que se atrasó. Esto aprovechó Inkariy para adelantarse y vencerlo. Rápidamente entonces terminar de comer el costal de harina. En cambio Qollariy no corrió rápido y jalando su costal de tostado de habas salió después. Luego ni siquiera logró llegar a comer ni siquiera la mitad del costal con tostado de habas. Le dolieron sus dientes en lo que estaba masticando y masticando las habas y así arrastró su costal por el suelo. El Inkariy arrastró no más su costal vacío, ahí al kuru de La Raya donde había apostado. Entonces le dijo “como tú no has podido masticar este tostado de habas, en esta quebrada sólo habría habas y maíz”. Es cierto entonces que sólo podrás vivir en aquel lado de los qollas. No podrías vivir en aquel lado” (se refiere al Cuzco). No sé, Inkariy era hacia allá y a Qollariy lo había botado hacia esta región. En cambio Inkariy hacia aquella región. Si hubiera terminado antes el tostado de habas, en este lado también habría. En estos campos tan inmensos icómo todavía podría producir el maíz! ¡Cuánta haba no habría! ¡Cuánta alberja! ¡Cuánto trigo habría! Aquella región es de puro terreno quebrado, pura

quebrada no más. En aquella región hay habas, maíz, trigo, así me contaron mi padre y mi madre.

Luego el dicho Inkariy dijo “qué tal lisura que ese qolla haya enamorado a mi hija” añadiendo “carajo yo también voy a poseer a su hija”. Dicho lo cual había comenzado a perseguir a la hija de Qollariy. Dice que ésta huía y corría, pero en Santa Rosa, en el llamado Cerro de Chunkara de esa región, la enlazó con su reata, la agarró y se la llevó allá donde está la estación conocida como Araranka, a cuyo frente la violó, con tal fuerza que la hizo orinar sangre. La prueba de esto está visible y aún se puede ver el rojo de la sangre que corrió por allí. Así me lo contaron mi padre y mi madre.

El rey padre, este mi padre pues, era un hombre muy anciano de sabe dios qué tiempo todavía. Fue soldado que viajó por muchos lugares, incluso fue cantor en el pueblo de Santiago. Era una persona que enseñaba cosas como el solfeo y de los tejidos de punto. Pero a mí no me enseñó nada. Cuando era muy pequeño no más de ocho o nueve años murió mi padre. Recién me estaba haciendo conocer la cartilla y las letras cuando se murió.

¿...?

Cómo va a volver en estos tiempos. Creo que ya no volvería ahora el tiempo del Inkariy. Cómo podría volver ahora. Aquella región tiene agua, tiene ríos, por lo que regar es fácil. Siembran maíz y papas en forma adelantada regando con el agua. En cambio esta región es muy seca, aquí sólo hay ríos grandes, el agua es escasa, no permite regar. En cambio en aquella región discurren muy buenas aguas con las que se riega. En cambio aquí es seco. No sé por qué seremos así. Cómo sería.

¿...?

Mi padre me contó del dicho Inkariy no más. No sé quién sería ese Tupah Amaru. No sé si sería el ya referido. En verdad no sé si sería el dicho Wayna Qapah padre. Dice que tenía pues hermanos. Que eran cuatro hermanos. ¡Cuál de ellos sería Inkariyi Tal vez sería Manqo Qhapah o tal vez Túpah Amaru o tal vez incluso Wayna Qhapah. Después, ¿cuál era el otro? Dicen que eran cuatro, que eran cuatro hermanos. No recuerdo del otro.

No sé que Qollariy tuviera hermanos. Eso no lo sé. Mi padre no hablaba de tal cosa. Posiblemente no era solo. Pudo haber tenido hermanos. No podría haber sido una persona sola.

¿...?

Tenía hermanos. No podría haber sido sólo él. Así como Inkariy tenía cuatro hermanos, Qollariy también ha debido de tenerlos. Tal vez cuatro o cinco hermanos... De igual manera no más pues.

¿...?

No tuvieron peleas.

¿...?

Esa agua caliente es la que está en Aguas Calientes. ¿No es cierto? Esa es agua caliente de hace mucho tiempo. De allí, allí en Sicuani, hacia esa dirección, en uno de sus rincones no más hay otro lugar semejante. Así dicen. Hasta ese lugar no he llegado, sólo hablan de él.

¿...?

Esa apuesta debe ser con mucha intención. Este Inkariy debe ser eso pues. ¿No es cierto que hay en el pueblo de Kacha? Allá cerca del pueblo de Tinta. En Kacha hay unas piedras que tienen sonido metálico. A ellas Inkariy les había dicho que sean como son y ellas fueron como lo quiso Inkariy. En Santa Rosa había habido un cerro por el lado de Chunkara, al que le había dicho "crece cerro para que llegues hasta el cielo". Y el cerro creció todo lo que pudo. Luego salió y no pudo vencerlo y bueno, claro, luego pateándolo lo botó hacia el lado de Santa Rosa donde está el cerro Qhatu Kunka. Y pateándolo pues peleó aquel Inkariy.

¿...?

Cómo sería eso de hondear desde encima del cerro. Eso nunca lo he sabido. Lo que pateó el Inkariy está allí y llega hasta Sinko. Allá adentro, allá por el lado del pueblo de Kacha están San Pablo, San Pedro, creo que le dicen Qhea o será Kacha. Allí surgieron piedras con sonido metálico. A esas piedras les había dicho "A ver colóquense como en una escalera para que pueda llegar hasta el cielo".

¿...?

Inkariy pues, fue el que ordenó a las piedras. Y las piedras habían crecido hasta tan alto. Pero ahí Dios nuestro Señor dijo “con que este qolla de tantos y tan grandes pecados quiere venir al cielo ¿no?”. Dicho lo cual lo azotó y sonando como metal se cayó hasta Sinko. Cositas de este tipo no más contaba mi padre.

A Pawqarqolla que está por el lado de Puno? Seguro que fue. Cómo serían todavía en esos tiempos. Seguramente que Qollariy con Inkariy recorrieron por muchos lugares. Con seguridad que entre los dos recorrieron }Pawqarqocha, Pawqarqolla, Hatunqolla. En esos tiempos caminaban puros reyes. Solamente eran reyes con mucho sentimiento y querer. No existía nada, ni gobernador, ni juez, ni nada. Solamente habían reyes, será desde ese entonces que viene la costumbre que hay en San Pablo de Qollariy, del Inkariy y del Negrorey. Hoy en día también están tratando de ganarse entre sí. Esos son solamente lo que se dice reyes, son de mucho querer y sentimiento. Lo que se dicen reyes no más. Como puros incas.

¿...?

Cuando gana el Qollariy ahí... Cuando gana el Qollariy pues, es todo muy bueno y hermoso para esta región. Cuando gana Inkariy lo es para aquella región (se refiere al Cuzco), en cambio en esta región hay escasez. En cambio cuando gana el Rey Negro es hambruna para todos.

¿...?

Si, es de hambruna para todos, tanto en esta región como en aquella. Es verdaderamente de mucha hambre. Todo es escaso. Con plata van también por alimentos, y con gran dificultad lo pueden comprar con dinero con cualquier precio, y lo que se compra con tanto precio es lo que comemos. Es por eso que compran, caballero, es por esa razón. Cuando el Rey Negro gana hay dinero, dicen que habrá dinero, pero en la hambruna es escasez aún cuando gana el Rey Negro. Y ahora, ¿quién habrá ganado? Sabe Ud. caballero, ¿quién ha ganado este año?

¿...?

El día de Reyes habían sabido competir ¿no esa cierto? ¿Quién será el que ha ganado?

¿...?

Ahora no es cierto en la fiesta de Reyes, en San Pablo, es que habían sabido competir en esa forma, ¿no es cierto? De verdad, ¿quién ganaría?

¿...?

Este Inkariy, el que dicen que había sido Atawallpa? El dicho Atawallpa había sido y venido donde ese Atawallpa, de dónde todavía, de qué sitios lejanos habría tenido que venir Atawallpa. Ahhh, era partidario de Inkariy. Creo que dijeron que los que mataban eran Francisco Pizarro.

¿...?

Su cuello había estado de esta manera. Les habían encomendado a cuatro jinetes a caballo, así de los cuatro extremos pues. Así está escrito en los papeles. Qué le parece, le habían dado muerte desgarrándolo y su cabeza la bajaron colgándola de un árbol y allí está su cabeza, se está viendo. Su cuerpo era jalado de cada lado por un caballo. Entre cuatro caballos lo destrozaron totalmente.

¿...?

Imposible, porque su cabeza fue colgada en unos arbustos y su cuerpo fue arrastrado y convertido en huesos y pellejos. Lo castigaron como si estuvieran golpeando piedras.

¿...?

No; es imposible de que su cabeza y el cuerpo vuelvan a juntarse. Eso se ha perdido totalmente.

¿...?

Pero ellos lo han matado al Inkariy. Lo que mataron a ese Inkariy no es cierto, porque hasta ahora no tienen oro. Allá en Saqsauma, en el Cuzco pues, en lo que se llama Saqsa, ¿no es cierto? Creo que siempre lo llaman Saqsauma, ese cerrito dicen que era cerro totalmente de oro y en razón de que mataron a este Inkariy todo el oro se convirtió en piedra. Ya no hay más oro allí. Si no hubiera pasado eso, hasta ahora sería de oro. Por esa razón es que se perdió.

¿...?

Sí por el español. Antes del español aquí no existía nada de leer, ningún libro, ni nada por el estilo. En tiempos más antiguos, cuando recién este mundo surgía, no sabían leer, ni otras cosas.

Solamente ese Inkariy tenía poder y sabiduría, era el único que podía ver el oro. Entonces a ese que le dicen Francisco Pizarro, que había venido de España, diciendo que aquí enseñaría a leer, diciendo que estarán bien con los libros. Dicen que en España estos eran solamente pastores de chanchos. Dicen que eran aborrecidos y miserables, que eran muy jóvenes y es así que llegaron hasta estas tierras. Llegaron cruzando el mar, preguntando si sabían leer. Le contestaron “no sabemos leer”. “Yo les voy a enseñar”, les dijo. Así fue que les enseñó a leer. Carajo y así no más se regresó. Por esos lugares habían buenas tierras, allí con los hombres haré buenos tratos, diciendo lo cual se quedó a vivir aquí y engañando a los hombres estuvo y se quedó a vivir. Luego de estar viviendo bien se fue pues, no es cierto. Luego había vuelto. Entonces carajo, entonces los detendremos a ellos allí habían dicho. Habrán soldados, qué cosas todavía no habrá en España.

Después, en forma disimulada, trajo soldados, cerrándolos en las casas. Habría pues una población aquí, en la que había una fiesta. “Estaremos en esa fiesta y todos, de todas las casas, vengan las gentes con sus hijos. Todos, absolutamente todos vengan”, dijo. Allí pues entonces habría estado el que enseña a leer, al que le dicen maestro. Se veía a todos los hombres, que estaban con sus esposas y sus hijos. Pero dentro de ese pueblo habían estado escondidos los soldados. “Iré con una bandera y luego de oír el toque maten a todos los que estaban allí. Sean hombres sean mujeres, carajo a todos los detendremos”. Dijeron. Así pues los mataron a toditos. Entonces ese atawallpa era el Inkariy. Atawallpa pidió “no nos maten a nosotros” y se había quedado. “Yo les daré costales llenos de oro y plata”, pidiéndoles “no me maten”. Aquel que era (Pizarro), después de eso lo había hecho pedazos totalmente. Luego de eso por su oro, en razón de su oro no lo mataron. Por tanto, por recibir su oro, a él lo hicieron durar, carajo. Esto va a volver no más carajo, a este inca. No sería bueno que vuelva uno que no sabe leer. Así pues había sido. “A ver tú que eres capaz de mandar a todos los cerros, que todo lo puedes con tu voluntad, a ver si eres capaz de leer esto”, diciéndole, los que saben leer, le llevaron un papel, sería pues un libro. Este Inkariy no era capaz de leer esas letras. “Qué será esto, yo no podría leerlo”, diciendo lo cual tiro

el libro contra el suelo, eso que había mandado dios para rezar, qué será, algunos lo llaman misal. Entonces dijeron “este debe ser partidario del diablo, por lo que ha botado el papel al suelo”. Por esto es que lo deccapitaron y así se detuvieron. Si no lo hubieran matado habría todavía oro para todos nosotros. Ese Inka habría tenido ese deseo. Así contaban mi padre y mi madre.

¿...?

Había, seguramente que era muy bueno, seguramente que era muy lindo. Incluso dicen que las chacras que cultivaban no eran muchas. Dicen que cultivaban solamente una chacra. Las chacras eran muy hermosas, cultivaban pocas chacras. Había no más oro. De solamente un surco se sacaban cargas de papas con mucho descanso, sin esfuerzo. Así contaban. Si no hubieran matado a aquel Inkariy estaríamos llenos de oro, y todos seríamos muy ricos y poderosos. Así contaban. Sí, así no más yo sé, lo que mi padre y mi madre sabían contar, que son tan sólo zonceras.

La siguiente es la versión libre de la traducción al español de la versión de Manuel Mamani Tikona.

Yo conozco esas noticias, es decir que escuchaba lo que conversaban. Dicen que en el lugar llamado La Raya se encontraron los incas y convinieron en tener una apuesta. No sé si Inkariy era de este lado y Qollariy era de aquél otro lado, de hacia el Cuzco. No sé. Entre ellos intercambiaron, así Qollariy dio a Inkariy harina de qañiwa. Rápidamente con el viento, no es cierto, se la degustó, se la comió, la terminó en un momento. En cambio Qollariy no podía masticar el tostado de habas. Fue entonces por eso que se hizo ganar. Es por eso que Inkariy está en el lado del Cuzco, en este lado dice la altura es buena, en cambio en aquel lado hay qué comer, hay maíz, hay de todo. En este lado de Qollariy solamente hay qañiwa, kinuwa. En esta apuesta de ver quién comía más rápido, es donde se habían estado ganando. Esto es lo que escuchaba contar.

Después de eso, ¿no? Se apostaron también a sus esposas. Es así que Inkariy, ¿no? Se tomó a la esposa de Qollariy en la ladera del nevado y la hizo orinar sangre. Así es como cuentan. Esa sangre puede ser vista ahora mismo. Ahora mismo está así rojo en la

ladera del nevado de ese lado. De una pequeña hondonada está brotando como si fuera esa misma sangre. Así no más está hoy en día. Lo digo verazmente. Lo pueden ver. También hay las monteras de los incas. También hay esos redondeles. Dicen que es la montera del Inka. Yo he mirado pero no he notado que sea una montera, porque sólo hay como montones de pasto. No lo he podido notar. Eso no más es todo lo que sé. No sé más cosas.

¿...?

Eso fue en una apuesta. Habían sido del pueblo de Chunka Phalla. Esto es que Qollariy caminaba por el lado en donde los cerros no tienen nieve. En cambio ese Inkariy lo hacía por el lado de los cerros con nieve. Por el lado que caminaba el Inkariy se veía nieve, con sitios peligrosos, lluvia y agua. En cambio los cerros que recorría el Qollariy eran secos, sin nieve y sin nada. Será por eso que este lado de los qolla es seco, donde no hay ni lluvias y es lugar de heladas. Así no más es que opino. Si hubiera habido nieve y este fuera el sector del Inkariy habría habido buenas cosechas y de todo.

No sé, habrá sido en los tiempos del Inka pues. Seguramente solamente había como ellos en ese entonces. No sé todo eso. Los Inkareyes habían sido catorce, ¿no es cierto? Será uno de ellos pues, ¿no es cierto?

¿...?

No, el tiempo del Inkarey ya no puede volver. O quizás tal vez pues. Túpah Amaru es otra persona. Posiblemente era él también inka. Creo que no, otro seguramente que ha sido él. Eso no lo sé yo muy bien.

¿...?

Yo no sé más. Pero hay más para contar. Claro que hay. En las faldas de los cerros de Santa Rosa, en esos lugares dice que hacían rodeos con sogas y otras cosas por el estilo. En esas laderas hay también gallos, como si estuvieran amarrados con sogas. Pero mirando bien es por gusto, tan sólo hay muros de piedras. Pero el resto de la gente ve y dicen "allá está la sogá, allá está el gallo, más allá están las otras cosas". Claro que ven. Es así que los saben ver los pasajeros que viajan en los carros y los que viajan en el tren.

¿...?

No sé. Las apuestas las habrían hecho encima de los linderos. No sé. La Raya está siendo pues el límite. Está surgiendo un cerco muy claro hacia los dos lados. Está encercado a uno y otro lado. De este lado está Qollariy o sea el lindero de Puno y Cuzco. Claro pues.

¿...?

Eso se llama Aguas Calientes. Allí hay un agua caliente. Su nombre es Aguas Calientes. De lo otro no recuerdo bien. Pero hay muchos que lo cuentan. Los hombres viejos saben bien de eso. Saben de las cosas antiguas. Algunos recuerdan, pero algunos no. Yo era pequeño cuando oía los relatos. Serían mi mamá y mi papá, quienes todavía serían los que contaban. Es de chico que escuchaba esos relatos. Nada más. No sé todo.

¿...?

Pero sería pues, pero ellos no son Inkareyes. Seguramente practicaban esas costumbres como si fueran incas. Dicen que si Qollariy gana habrá buena cosecha en este lado de los qolla. Si gana Inkariy, en cambio será de bienestar en el lado de los Inkas. Si gana el Rey Negro, habrá plata, o sea dicen que habrá hambruna en este lado de los qolla, en cambio donde los incas será de bienestar no más. Pero del lado del inca, del lado del Cuzco será con plata. Es en la competencia para quién gana que ven este significado. Claro. Cuando gana Qollariy es buen año en este lado. Cuando gana Inkariy es buen año en aquel lado. Cuando gana el Rey Negro es plata, es decir que hay plata. Creo que dicen que el Rey Negro, o creo que es el Mistirey. Bueno de todos modos está claro que hay escasez en este lado de los qollas, ni siquiera hay cosecha. Así pues que van a poder comprar con dinero cuando viajen al lado del Cuzco. Los de esa región nos socorren diciendo que hay dinero. Así es también que cuentan. En esta oportunidad, el presente año, ¿cuál de los reyes habrá ganado? Así están preguntando. Todos quieren saber cuál de los reyes habrá ganado. En esa carrera de la competencia, ¿cuál de ellos habrá ganado primero?

¿...?

De ir claro que vamos (su esposa indica “van a vender ellas”). Al que desean hacer perder es al Rey Negro. Todos quieren que él pierda de cualquier manera quieren hacerlo caer cuando está corriendo. Claro que ni el Qollariy ni el Inkariy quieren que él gane. No importa que cualquiera de ellos gane, porque de todos modos será buena señal. Así dicen. Comentan que no quieren que ese Rey Negro gane (se ríe). Todos los espectadores desean confundirlo con lo que sea.

La siguiente es la versión libre en español del relato de Emilio Kondori P.

Inkariy y Qollariy habían apostado para comer. Esto es para ganarse entre sí, con harina, con harina de qañiwa. Es decir uno daba al otro. Inkariy le había dado a Qollariy habas tostadas, en cambio Qollariy había dado a Inkariy harina.

Así, ¿por qué es pues que ellos hicieron esto? Había sido para que desde las cabeceras de La Raya les perteneciera. Por eso Qollariy le había dado harina e Inkariy se la había comido, se la había comido volviéndola una masa blanda. Atragantándose de poco no pierde las fuerzas y se muere. Qollariy no podía ni masticar las habas tostadas. Ahí le ganó Inkariy, que ayudado por el viento, rápidamente se comió la harina, relamiéndose todavía con sorna. Esta había sido la noticia.

Luego de esto, los inkareyes para que pudieran observar hicieron crecer el cerro Chunkara, del que podían ver hasta Lima.

¿...?

Si, este cerro está cerca a Santa Rosa. Allí hay una gallina y un encantamiento que llama la atención. Habían crecido los allpo, con sus hondas las hondeaban. Después seguido creciendo nomás.

De qué no podrían ser capaces de hacer estos inkareyes. Habían sabido bailar. Usando sus pies sabían bailar haciendo ruidos. Ya esta no hay nada allí. Y así sigue creciendo. Así con muchísima dificultad de poco en poco se habían kalmerado aquel tiempo. Eso será hasta cuándo todavía. No es el tiempo de ahora. Ese había sido el cuento que existía.

Después de eso dicen que a la vuelta de La Raya, ahí dicen que parece está el sitio donde Inkariy y Qollariy se habían

disparado flechas. También allí, en Santa Rosa hay un escudo, ahí por donde se va a La Raya. Por eso con las habas le había ganado rápidamente, porque si se hubieran entregado solamente habas o solamente harina, no se hubieran ganado entre ellos. Nada más.

¿...?

Claro que hay un jarrito con chicha (Detrás del Paqo Qhawa, que es el cerro tutelar de la comunidad). Claro que sí, en esta forma pues. En esta forma, ahí en esa hondonada. Está ahí descansando en una hondonada. Ahí al voltear el extremo. Ahí está un jarro con chicha. Después había habido Paqo Qhawa, Apacheta y cerca de la comunidad de Cheqa Pupuja hay un tomincito, que está rebalsando. Después ahí en la pampa de Santa Rosa había habido también un jarro de chicha para el Inkariy, que lo está calentando con agua caliente, igual a la que tenemos cuando cocinamos, donde se pueden hacer pasar huevos, y que son cocinados muy bien, que lo comen allí saboreando. Después dice que en los tiempos antiguos sabían caminar llenos de gracia y llegaban allí para que se les den hojas de coca rotas en pedazos muy pequeños; después asperjan con agua, asperjan con alcohol, porque ese sitio es el que respetan más que a ninguno otro. Nada más pues.

¿...?

El tiempo del Inkariy ya ha pasado. Fue capaz de muchas cosas como un dios menor, como de ordenar a las piedras.

¿...?

A Túpah Amaru lo mataron, creo que en la Plaza de Urcos o en algún otro sitio. Lo mataron los españoles viniendo desde los cuatro lados. ¿Por qué éstos mataron a Túpah Amaru? Porque no era capaz de leer. ¡No! Por qué había sucedido esto así? Los españoles le habían dicho “este papel es para leer, este papel ‘habla’ “. Los Túpah Amaru les habían contestado “ehhh cómo va a ser capaz de hablar” y quisieron oírlo. Se lo pusieron al oído y el papel no hablaba. Claro pues como no eran lectores no comprendían, ¿no es cierto? Pero ellos eran bien listos, iguales a un dios menor. En eso entonces dijeron “mataremos a los indios que están allí” ¿Y por qué los mataron? Porque codiciaban su oro y su plata. Pero los indios también en la guerra mataron a españoles. Habían estado armados sólo de piedras, hondas, nada más. Los españoles en

cambio tenían balas, espadas, es por eso que pudieron matar a los Túpah Amaru, porque ambicionaban su oro y su plata. —que es un látigo hecho del cuero de la vaca— esos españoles jalando de los cuatro costados le arrancaron totalmente los brazos, las piernas y lo decapitaron. En su tiempo así habían sabido decir todos los Inkareyes “que ahora desaparezca mi plata, hacia todos los confines del universo, y que recién aparecerá cuando el día del juicio final se esté acercando”. Ahora ya con el juicio final reaparecerá parte de los minerales de oro y plata, en ese entonces como en la actualidad se podrá ver. Así es como esos españoles hablaban. Serán ricos y poderosos.

(Estas versiones han sido publicadas en OSSIO, Juan, *Ideología mesiánica del mundo andino*. Lima, 1973. Fueron recogidos en Cheqa Pupuja, Puno, por Jorge Flores Ochoa y comunicada personalmente).

Mito de Inkarrí en Puquio

Dicen que Inkarrí fue hijo de mujer salvaje. Su padre dicen 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.¹⁶⁷ En la pampa de Quellqata 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,¹⁶⁸ 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.

167. Vestidos ceremoniales o lugar donde se realizan ceremonias, Según Holguín. La pampa de Quellqata es una meseta, a 4,000 m. de altura; se encuentra a unos 30 Kms. de Puquio. Todos aseguran que en la pampa existe un manantial hirviendo de aguas termales.

168. Montaña, al E. de Puquio. Se asegura que existen ruinas en la cima. (Notas de J.M. Arguedas). En: ARGUEDAS, José María, *Puquio. Una cultura en proceso de cambio...*

Después, cuando hubo amarrado al viento, arrojó una barreta de oro desde a cima de Osqonta el grande, 'Si podrá caer el Cuzco', diciendo. No cupo en la pampa de Quellqata. La barreta se 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 esté 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 ..., cabecilla del ayllu de Chaupi).

ACOSTA, José de

[1590] 1954 Historia Natural y moral de las Indias, Biblioteca de Autores Españoles, LXXIII, Madrid.

ALBORNOZ, Cristóbal de

1967 Cfr. Duviols, 1967.

1971 Cfr. Millones, 1971.

AGUSTINOS, (religiosos)

[1550] 1952 Relación de la religión y ritos del Perú. Pequeños grandes libros de Historia Americana. XVII. Lima.

ANGULO, Domingo

1924 "Juan Diez de Betanzos", nota bibliográfica, en Betanzos, 1924 XXXI a XLVIII.

ANÓNIMO

1950 Relación de las costumbres antiguas del Perú. En: Marcos Jiménez de la Espada, Tres relaciones de antigüedades peruanas. Buenos Aires.

ARANÍBAR, Carlos

1963 "Algunos problemas heurísticos en las crónicas de los siglos XVI-XVII". En: Nueva Crónica, 1, Lima.

1964 Pachacútec. Biblioteca Hombres del Perú. 1a serie, vol. II, Lima.

1967 Prólogo a Cieza, 1967.

ARGUEDAS, José María

1955 "Taki Parwa" y la poesía quechua de la república". En: Letras Peruanas, IV, 12, Lima (agosto).

1964 "Puquio, una cultura en proceso de cambio". En: Revista del Museo Nacional (1956). Reproducido en Estudios sobre la cultura actual del Perú, Universidad de San Marcos, Lima [edición usada aquí].

1966 "Mitos quechuas pos hispánicos". En: Amaru, 3, Lima.

ARGUEDAS, José María y Alejandro Ortiz Rescaniére

1967 "La posesión de la tierra, los mitos post hispánicos y la visión del universo en la población monolingüe quechua". En: Los problemes agraires des Amerique Latines. CNRS, París.

- ARRIAGA, Pablo José de
[1621] 1920 bLa extirpación de la idolatría en el Perú, CLDRHP (colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú) T. I; 2ª serie, Lima.
- AVENDAÑO, Fernando de
1649 Sermones de los misterios de nuestra Santa Fe Católica, en lengua castellana y la general del Inca. Impúgnanse los errores particulares que los indios han tenido. Lima.
- AVILA, Francisco de
[¿1598?] 1966 Dioses y hombres de Huarochirí, versión de José María Arguedas. Estudio de Pierre Duviols. Museo Nacional de Historia – Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- BARRANCA, Víctor
1953 Los mercedarios en el Perú en el siglo XVI. Vol. IV, Arequipa.
- BERTONIO, Ludovico
1879 Vocabularios de la lengua Aymara, por el P..., publicado de nuevo por Julio Platzmann. Edición facsimilar. Leipzig (2 volúmenes).
- BETANZOS, Juan diez de
[1551] 1925 Suma y narración de los Incas, colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú, VIII, 2ª serie, Lima.
- BOURRICAUD, Francois
1956 "El mito de Inkarrí". En: Folklore Americano, año IV, N° 4. Lima.
- CABELLO VALBOA, Miguel
[1586] 1955 Miscelánea Antártica, Universidad de San Marcos, Lima.
- CALANCHA, Antonio de la
1639 Crónica moralizada del orden de San Agustín en el Perú, con sucesos ejemplares en esta monarquía, Barcelona.
- CAMPBELL, Joseph
1959 El héroe de las mil caras, F.C.E., México.
- CIEZA DE LEÓN, Pedro
[1553] 1945 La crónica del Perú, Espasa Calpe, Buenos Aires.
[1550] 1967 El Señorío de los Incas, Estudio preliminar y notas de Carlos Aranibar, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- COBO, Bernabé
[1653] 1964 Historia del Nuevo Mundo, en Obras Completas – BAE, CXI-CXII, Madrid.
- DIEZ DE SAN MIGUEL, Garcí
[1567] 1964 Visita hecha a la provincia de chucuito... en el año 1567. Casa de la Cultura del Perú. Lima.
- DUMEZIL, Georges
1957 "El Buen Pastor" sermón de Francisco Dávila a los indios del Perú". En: Diógenes, 20, Buenos Aires diciembre.

DUVIOIS, Pierre

1967 "Un inédit de Cristóbal de Albornoz: La instrucción para descubrir todas las guacas del Perú y sus camayos y haciendas". En: *Journal des Américanistes* LVI-I, París. [7-39].

1971 *La lutte contre les religions autochtones vans de Pérou colonial*, Institut Français d'Études Andines, París-Lima.

1964 "L'inca Garcilaso de la Vega interprète humanista de la religion incaïque". En *Diógene*, 47, París (jul-set).

1966 "Francisco de Avila y la narración quechua de Huarochiri" (¿1598?) en Avila, 1966.

ELIADE, Mircea

1952 *El mito del eterno retorno*, Emecé, Buenos Aires.

1954 *Tratado de Historia de las Religiones*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid.

1955a *Imágenes y símbolos*, Taurus, Madrid.

1955b "Littérature orale. Mythologie, folklore, littérature populaire". En: *Histoire des littératures I*, Gallimard, París.

1963 *Mithe et réalité*, Gallimard, París.

1965 *La sacré et le prophane*, Gallimard, París.

1969 *Mesfistófeles y el Androgino*, Guadarrama, Madrid.

1969b "South American High Gods I", en *History of Religions* VIII, 4. Chicago.

ENGL, Lieselotte

1970 "La aparición del sol al joven inca Pachacutec en la fuente Sususpuquio". En: *Revista Española de Antropología Americana*, vol. V, Madrid.

ESCOBAR, Alberto y otros

1972 *El reto del multilingüismo en el Perú*, IEP. Lima.

FAVRE, Henri

1967 "Tayta amani. Le culte des montagnes dans la centre sud du Andes Péruviennes". En: *Eduded Latino Américaines*". III [121-140]. Aix-en-Provence.

FERRERO, Onorio

1967 "Significado e implicaciones universales de un mito peruano". En: *Sociología* 1, Lima.

FUENZALIDA, Fernando

1965 "Santiago y el Wamani, aspectos de un culto pagano en Moya". En: *Cuadernos de Antropología, UNMSM*, XIII, 8, Lima.

GARCILASO DE LA VEGA, El Inca

(1609) 1960 *Primera parte de los Comentarios reales de los Incas*, Biblioteca de Autores Españoles, LXXXIII, Madrid.

GUILLÉN, GUILLÉN, Edmundo

1970 "Una contribución para el estudio de la visión peruana de la conquista". En: *Cantuta*. 5-6, [151-191], Lima.

GOMARA, Francisco López de

[1552] 1959 *Historia General de las Indias*. Barcelona.

- GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe
[1613] 1936 El primer nueva coronica y buen gobierno... Institut d'Etnologie, París.
- GUENON, René
1962 Simboles foudaméntaux de la science sacrée, París.
- HERNÁNDEZ PRÍNCIPE, Rodrigo
[1621-22] 1923 "Mitología andina", inca, 1, Lima, 1923.
- JENSEN, Ad. E.
1966 Mito y culto entre pueblos primitivos, Fle., México.
- JIJON y CAAMAÑO, Jacinto
1934 "Los orígenes del Cuzco", En: Anales de la Universidad Central. T. LII: 203-236, 285-344; T. LIII: 89-130, Quito.
- JUNG, Carl Gustav
1962 Simbología del espíritu, FCE, México.
- KARSTEN, Rafael
1957 La civilisation de l'Empire Inca, Payot, París.
- LARA, Jesús
1957 La tragedia del fin de Atawallpa. Cochabamba.
- LAS CASAS, Bartolomé de
1948 De las antiguas gentes del Perú... Loayza, Lima.
- LATCHAM, Ricardo E.
1928a Las creencias religiosas de los antiguos peruanos, Santiago de Chile.
1928b Los Incas, sus orígenes y sus ayllus. Santiago de Chile.
- LEHMANN-NITSCHKE, Robert
1929 Coricancha. La Plata.
- LEÓN PORTILLA, Miguel
1961 Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares, FCE, México.
- LEVILLIER, Roberto
1940 Don Francisco de Toledo, supremo organizador del Perú, vol. II, Buenos Aires.
- LISSON CHÁVEZ, Emilio
1943 La Iglesia de España en el Perú. Sevilla.
- LOHMANN VILLENA, Guillermo
1966 "Más notas acerca de curiosos paralelismos y correspondencias entre cuatro documentos históricos sobre la época incaica". En: Fénix, N° 16 [174-197], Lima.
- MARISCOTTI, Ana María
1970 "Die Stellung des Gewittergottes in den regionalen Pantheon der Zentralanden" Baess-

ler – Archi beiträge Völkerkunde, Band XVIII [una versión española aparecerá en Historia y Cultura, 6, Lima].

MENDIZÁBAL LOSACK, Emilio

1966 "El Awkillu entre los descendientes de los Chupachu". En: Cuadernos de investigación, Antropología, 1 [61-78], Huánuco.

MILLONES SANTA GADEA, Luis

1964 "Un movimiento nativista del siglo XVI: el Taki Onqoy". En: Revista Peruana de Cultura, 3, Lima.

1965 "Nuevos aspectos del Taki Onqoy". En: Historia y Cultura [138-140] 1, Lima.

1967 "Introducción al estudio de las idolatrías". Análisis del proceso de aculturación religiosa del área andina". En: Aportes, 4, París.

1971 Las informaciones de Cristóbal de Albornoz, CIDOC, Cuernavaca.

MIRO QUESADA, Aurelio

1948 El Inca Garcilaso, Madrid.

MOLINA, Cristóbal

1943 Fábulas y ritos de los Incas, en Las crónicas de las molinas, editado por F.A. Loayza, Lima.

MOROTE BEST, Efraín

1958 "Un nuevo mito de fundación del Imperio". En: Revista...

MORUA, Martín de

1946 Los orígenes de los Incas, Loayza, Lima.

MURRA, John

1958 "La función del tejido en varios contextos sociales del estado inka". Actas del I Congreso Nacional de Historia del Perú, Lima.

1968 "La papa, el maíz y otros ritos agrícolas en el Tawantinsuyu", Amaru, 8, Lima.

1967 La visita de los chupaychu como fuente etnológica en Iñigo Ortiz de Zúñiga, Visita de la provincia de León de Huánuco en 1562. T. I, Lima.

NUÑEZ DEL PRADO, Oscar

[1957] 1964 "El hombre y la familia: su matrimonio y organización social en Q'ero". En: Estudios sobre la cultura actual del Perú, Lima.

OLIVA, Juan Anello

[1598] 1895 Historia del reino y provincias del Perú, Lima.

ORTIZ DE ZUÑIGA, Iñigo

[1562] 1967-1972 Visita de la provincia de León de Huánuco en... Ed. a cargo de John V. Murra. Huánuco-Lima.

ORTIZ RESCANIERE, Alejandro

1970 "El mito de Inkarrí no es un mito". En: Educación, 1, 4, Lima.

1972 En torno a los mitos andinos, Tesis UNMSM-mimeo.

- OSSIO, Juan M.
1973 *Ideología mesiánica del mundo andino*, Lima.
- PALOMINO FLORES, Salvador
1971 "La dualidad en la organización socio-cultural de algunos pueblos del área andina". *Revista del Museo Nacional XXXVII*, Lima.
- PEASE G. Y., Franklin
1965 "El Derecho y la aparición del estado Inca", en *Derecho XXIV*, Lima.
1966 "Nota sobre la unificación del culto solar entre los incas", *Scientia et Praxis*, 2, Lima.
1967 "En torno al culto solar incaico". En: *Humanidades*, 1, Lima.
1968 "Cosmovisión andina". En: *Humanidades*, II. Lima.
1970 "Religión andina en Francisco de Avila". En: *Revista del Museo Nacional*, XXXV, Lima.
1972 *Los últimos Incas del Cuzco*, Lima.
- PÉREZ PALMA, Recaredo
[1918] 1938 *Evolución mítica en el imperio incaico del Tahuantinsuyu*, Lima.
- POLO DE ONDEGARDO, Juan
[1584] 1916 *Los errores y supersticiones de los medios sacados del Tratado... que hizo el licenciado...* Colección de Libros y Documentos referente a la historia del Perú. III, Lima.
- PORRAS BARRENECHEA, Raúl
1950 *Fuentes históricas peruanas*, Lima.
1962 *Las crónicas del Perú*, Lima.
- PRESCOTT, William
1847 *The conquest of Peru*.
- RAMÍREZ VALVERDE, María
1971 *El Huarachico: rito de iniciación*. Tesis. María Mss. Universidad Católica, Lima.
- RIVA AGÜERO, José de la
[1910] 1965 *La historia en el Perú*. Lima.
[1937] 1966 "Civilización tradicional peruana", *Obras Completas*, VI, Lima.
- ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, María
1953 *Pachacutec*, Lima.
1970 "Los Ayarmacas", *Revista del Museo Nacional*, XXXVI, Lima.
- ROEL PINEDA, Josafar
1966 "Creencias y prácticas religiosas de la provincia de Chumbivilcas". En: *Historia y Cultura* N° 2, Lima.
- ROWE, John Howland
1962 "Chavín Art; an inquiry into its form and meaning". *The Museum of Primitive Art*, New York.
[1946] 1963 "Inca culture at time of the Spanish Conquest". En: *Handbook of South American Indians*, vol. II [2a edición], New York.
1957 "The Incas Under Spanish Colonial Institutions", *Hispanic American Historical Review*, XXXVII, N° 2.

1960 "The origins of Creator Worship, among the Incas". En: Culture in history. Essays in honor of Paul Radin. Univ. of Columbia.

SANTA CRUZ PACHACUTI, Juan de
[1613](?) 1950 Relación de antigüedades deste reyno del Piru, en Marcos Jiménez de la Espada, Tres relaciones de antigüedades peruanas, Buenos Aires.

SANTILLÁN, Fernando de
(1563) 1950 Relación, en Marcos Jiménez de la Espada, Tres relaciones de antigüedades peruanas. Buenos Aires.

SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro
[1572] 1947 Segunda parte de la historia general llamada indica. Emece, Buenos Aires.

TELLO, Julio C.
1923 Wirakocha, Lima.
1939 Las primeras edades del Perú por Guamán Poma. Publicaciones del Museo de Antropología, Lima.

TSCHUDI, Juan Jacobo
1918 Contribuciones a la historia, civilización y lingüística del Perú Antiguo, Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú, Lima.

TOLEDO, Francisco de
[15770] Información hecha en Guamanga a 14 de diciembre de 1570, en Levillier, 1940.

TORERO, Alfredo
1970 "Lingüística e historia en la sociedad andina", en: Anales Científicos de la Universidad Nacional Agraria, vol. VIII, N° 3-4, Lima, julio-diciembre.
1973 En Escobar, 1973.

VANSINA, Jan
1966 La tradición oral, Labor, Barcelona.

VALCÁRCEL, Luis E.
1912 "Kon, Pachacamac, Wiracocha". Contribución al estudio de las religiones del antiguo Perú". En: Revista Universitaria del Cuzco, I: 1, 2 y 3, Cuzco.
1925 Del Ayllu al Imperio, Garcilaso, Lima.
1939 "La religión de los antiguos peruanos", Revista del Museo Nacional, 2, Lima.
1964 Machu Picchu, Eudeba.
1967 Etnohistoria del Perú Antiguo, Lima.

VAN DER LEEUW, Gerardus
1964 Fenomenología de la religión, FCE, México.

VARESE, Stéfano
1968 La Sal de los cerros, Lima.

VÁSQUEZ DE ESPINOZA,
[1630] 1049 Compendio y descripción de las indias occidentales, Smithsonian Institution, Washington.

VELASCO, Juan de
(1789) s/f Historia del reino de Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana, Quito.

VILLAR CÓRDOVA, Pedro
1933 "Folklore de la Provincia de Canta (en el Departamento de Lima)". En: Revista del Museo Nacional, T. II, Lima.

ZÁRATE, Agustín de
[1555] 1944 Historia del descubrimiento y conquista del Perú, Lima.

ZUIDEMA, Reiner Tom
1965 "Observaciones sobre el Taqui Onqoy". En: Historia y Cultura, 1, Lima.
1962 "The relationship between mountains and coast in ancient Peru". En: The wonder of mau's ingenuity [Medellingen van het Rijksmuseum voor Volkenkunde], N° 15, Leiden.
1964 The ceque System of Cuzco. The social organization of the capital of the Inca. Leiden.
1967 "Un viaje a Dios en la comunidad de Warqaya". En: Wamani, II: 1, Ayacucho, mayo.

Es poco lo escrito sobre religión andina, y los manuales de historia soslayan ese punto o lo maltratan con lugares comunes, pese a que no puede comprenderse una sociedad sin conocer sus mitos. Y más cuando lo religioso, como en el mundo andino, determina no sólo la elaboración intelectual de la realidad sino la vida misma, pues lo humano y lo divino eran —y son en parte aún— indesciflables para el hombre del Ande.

De aquí la importancia de un libro como este, en el que un reputado investigador introduce a una cosmovisión hasta ahora sólo accesible a los especialistas. Lo hace a través del estudio del *dios creador*, tema central de la mitología y también clave para entender las estructuras de la sociedad andina y sus formas de gobierno, el pasado de un gran pueblo y su esperanza del porvenir.

Las principales versiones de los mitos del dios creador (de Wiraqocha a Inkarrí) se reúnen acá como complemento de este trabajo. Su autor, Franklin Pease G. Y., ejerce actualmente, además de la docencia universitaria, la dirección del Museo Nacional de Historia.

Tapas : Adolfo Córdova



mosca azul editores

ANEXOS

Franklin Pease G.Y., *El Dios creador andino*. Lima, Mosca Azul ed., 1973, 19 X 12,5, 151 p.

On sait fort peu de chose sur la religion andine pré-hispanique, bien que la question ait été d'une permanente actualité dès le xv^e siècle, aussi bien pour les chroniqueurs que pour les missionnaires et les extirpadores de la idolatría. En fait, l'absence d'information amène bien souvent à se contenter de lieux communs répétés, parfois, avec une complaisance suspecte.

La présente étude de Franklin Pease G. Y., professeur à l'Université catholique de Lima et l'un des meilleurs spécialistes d'ethnohistoire andine, c'est donné pour but précis d'étudier l'origine et l'évolution du mythe du Dieu créateur andin, mythe qui, bien sûr, se trouve au coeur même de la cosmogonie indienne.

L'ouvrage est d'abord consacré aux premiers témoignages qui nous soient parvenus sur les divinités de la Cordillère. Ils'agit essentiellement de versions espagnoles du xv^e siècle. En analysant et en comparant les plus anciennes, en tenant compte du lieu où elles ont été entendues, F. Pease montre que l'on peut arriver à une configuration valable du mythe cosmogonique et des divinités créatrices antérieures à l'organisation incaïque. Il centre son étude sur les versions cuzquéniennes du Dieu créateur fournies par Juan de Betanzos (1551), Pedro Cieza de León (1550), Sarmiento de Gamboa (1572) et Cristóbal de Molina el cuzqueño (1575), Après avoir souligné l'exactitude relative de ces textes forcément recueillis auprès des indiens, et montré qu'ils sont, en fait, influencés par la nouvelle image du monde européen et chrétien que les Espagnols introduisent dans les Andes, Pease arrive à une "versión standart"

du mythe de Wiraqocha: son apparition dans un contexte non solaire, son évolution selon ses pérégrinations; la relation directe entre la création de Wiraqocha, le mythe de l'origine solaire du Tahuantinsuyu et la fondation du Cuzco; enfin ses attributs raniques et androgynes. Puis, l'auteur compare cette configuration du mythe à d'autres, plus tardives, recueillies dans diverses régions: celles de Tonapa Uiracocha don't parle Santa Cruz Pachacuti, de Huarochirí, ébusquées par l'extirpador Francisco de Avila, de Pachacámac sur la côte centrale, telle que la rapporte Calancha, celle, enfin, plus lointaine, mais dans doute apparentée à la précédente, dont Anello Oliva entendit parler dans ce qui est aujourd'hui l'Équateur.

Dans le second chapitre, F. Pease étudie le mythe d'origine cuzquénienne et de la création solaire. Après avoir montré les responsabilités de Garcilaso en ce domaine et étudié ses différences versions, il insiste sur les sens du mythe de la création de Wiraqocha avec celui de la fondation du Cuzco par Ayar Manco. Celui-ci se transforme en Manco Capac, sous l'effet de la solarisation de Wiraqocha et des changements intervenus dans l'organisation du Cuzco et qui amènent au pouvoir l'Inca tel qu'il apparaît à partir de Pachacuti. En d'autres termes, F. Pease explicite les évolutions respectives et relatives de l'empire et des mythes. Dans la troisième partie, F. Pease montre d'autres avatars des mythes andins: ceux qu'ils ont subis après l'arrivée des Espagnols. Ces pages se situent pleinement dans la perspective très moderne de la recherche d'une véritable "visión des raincus" articulée autour de la notion du retour au temps des Incas, et chargée d'un messianisme teinté d'eschatologie chrétienne qui vient nuancer la pensée andine traditionnelle. Dans cette perspective, l'auteur étudie d'abord le Taqui Onqoy (1565?-1571), dans lequel l'expulsion des Européens était, en fait, autant une volonté guerrière que le désir de restaurer un ordre cosmique détruit par la Conquête. Aussi bien dans sa facette messianique qui annonçait le retour de l'Inca, que dans ses velléités bellicistes qui prétendaient appuyer le réduit de Vilcabamba, F. Pease décèle une volonté essentiellement purificatrice. Il montre aussi le lien de continuité entre les images religieuses andines antérieures au Tahuantinsuyu et le Taqui Onqoy. Dans la mesure où l'empire disparaissait l'Inca était désormais intégré intimement au

monde andin. Il devenait une divinité créatrice, et, dans le contexte colonial, le messie d'un monde à restaurer. On remarquera cependant que le Soleil du Cuzco ne figure pas parmi les dieux dont on recherché l'appui pour vaincre les Espagnols.

De nos jours, les mythes andins continuent leur cheminement complexe sous d'autres formes. Le mythe d'Inkarri, dont on possède plusieurs versions, présente un certain nombre de constantes. En premier lieu, la figure de l'Inca est affirmée dans le schéma propre à la vision des vaincus et s'articule autour de l'idée de retour dans un futur idéal qui restaurera un monde indien. La plupart des versions maintiennent aussi l'image d'un Inca archétype fondateur comme dans le mythe cuzquézien. Dans la mesure où le monde andin et le cosmos, ont été détruits et profanés par la conquête espagnole, l'Inca a disparu de la surface de la terre et s'est réfugié dans le monde souterrain qui le conserve et le protège dans l'attente de sa réapparition.

Le héros solaire fondateur du Cuzco est donc devenu messianique et chthonique, avant de se transformer en une divinité souterraine et vivante. On assiste de nos jours à la fin d'un cycle qui s'ouvrit par la conception d'une divinité créatrice céleste, Wiraqocha, puis se transforma en puissance fertilisatrice pour faire place à un nouveau créateur, le soleil. Celui-ci, vaincu par les Espagnols, disparaît du monde des vainqueurs pour réapparaître sous la forme d'un dieu souterrain dont la renaissance réordonnera le monde.

Comme on le voit, ce livre étudie autant les mythes en eux-mêmes que dans leur évolution historique sous l'effet des changements ou des bouleversements, du monde andin. Sa haute tenue scientifique, la finesse et la modernité de ses analyses, n'empêchent pas sa lecture d'être facile et même captivante. Signalons, pour terminer, qu'il présente en appendice la reproduction de plusieurs versions du mythe d'Inkarri recueillies dans diverses zones du Pérou, et qu'il offre une bibliographie, fort complète et très à jour, de quelque 150 titres qui en font un instrument de travail à bien des égards particulièrement précieux.

B. LAVALLE.

The contemporary specialized literature relative to andean deities is not very numerous. On the other hand we have at our disposal a series of versions written by spaniards and indians between the sixteenth and seventeenth centuries; besides them we find other texts conserved by oral tradition, that have been collected especially in the last years 1). However it must be taken into consideration that not all the chronicles of the sixteenth and seventeenth centuries are derived from original testimonies and their texts can be reduced to a few initial versions, gathered from direct conversations, that were later resumed or copied by other writers²). It is through the study of the earlier chronicles (considering also the place where the author gathered his information) that we can achieve a representation of the oldest andean cosmogonic myth and of the creative deities prior to the organization of the Inca state in the fifteenth century. In the same sources we can find information that allows us to observe changes in the creative deities (and naturally in the origin myth) ocurred at the same time that the state was formed. Finally, after 1532 when the process of european invasion and colonization started, we note a new modification of the myth of creation and of the deity, that presents itself roughly after the seventeenth century and lasts up to our days, in a new representation associated with messianic elements originated by the european presence. This last case can be seen in still extant oral versions that are in process of extinction.

In order to analyze the andean creative god, it is necessary to restrict ourselves initially to Cuzco, the sacred city of the Incas, for the main information which we possess is referred to it.

If it is true that the versions gathered by the chroniclers are many, even among those related directly to Cuzco that of Betanzos captures our attention especially. He is the author of a *Summa y Narración de los Incas* (1551) that interests us because it allows us to establish, in accordance with the writings of Pedro Cieza de León (1550), Cristóbal de Molina (1575, although we know of the existence of a lost previous work) and Pedro Sarmiento de Gamboa (1572), the initial version of the cosmogonic myth known in the area of Cuzco that was found by the europeans. It furthermore allows us to establish, in accordance with other sources, the modifications of the myth since the beginning of the Inca state. Also, the chronicles that have been mentioned appear to be the least contaminated (with european elements) of the writings of the time 3).

It is necessary to call attention to the fact that the versions of andean myths that we have in our possession are always of an only relative accuracy, for the spaniards that wrote them had serious difficulties —cultural and linguistic— in transcribing the oral versions existing at the moment of the european invasion. When those that prepared a written version were indians (as with Felipe Guamán Poma de Ayala or Juan Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamayhua for example) we note an extremely strong influence of the recent christian and european mentality, and a notorious “conversion psychology” that unites to the social pressure exerted by the conquistadores to produce in them a speedy if incomplete process of acculturation.

The creative God in Cuzco

The oldest andean creative deity, that appears with different names in its ample area of diffusion is Wiraqocha, whose cult can be localized in the area that extends from the “altiplano” of Perú and Bolivia to the central regions of actual Perú, branching off to the north of Chile and Argentina and the south of Ecuador. To analyze this divinity it is necessary to restrict ourselves, as we have said, to Cuzco

and refer to the four versions that we have indicated, considering the early date in which these authors gathered their information.

The chroniclers from Cuzco describe a primordial creation by Wiraqocha who first created the sky, the earth and a generation of men⁴). This first creative apparition is already related to lake Titicaca, from which the god emerged. In a later period the creator disappears (returns to the sky?) and the men —that still lived in darkness— sinned against him. This “fall” provokes a new apparition of Wiraqocha who again emerges from lake Titicaca and destroys the original human race, turning it into stone, and moulds with the same material the statues with human form that are found in Tiahuanaco. These statues are the “models” of the new humanity that is made to emerge from beneath the earth (from rivers, streams, hills, trees, etc.) by Wiraqocha in the four directions of space. Along with the new men Wiraqocha creates light, making the sun and the moon go up into the sky⁵). After creating the new humanity Wiraqocha directs himself to Cuzco, approximatively to the north of lake Titicaca; on the road a forest is destroyed by fire⁶). In Cuzco Wiraqocha “made a Lord to whom he gave the name of Alcaviza and likewise gave a name to this place in which he had created the Lord, Cuzco”⁷). After this, leaving the world in a state of order, the god directed himself to the north and later to the west until he reached the sea into which he introduced himself along with his helpers, for they could all walk on water⁸).

It is necessary to indicate that in the andean area a cyclic conception of time prevailed. It distinguished four ages, named in different ways depending on the places where the chroniclers gathered their information. Between these different ages periods of chaos must have functioned, that can be assimilated to the various destructions accomplished by the deities, appart from the primordial darkness. We find several kinds of destruction: by conversion into stone (earthquake?), water (deluge, flood) and fire. These are extended throughout the region of the central and southern Andes⁹).

The chronicles of Cuzco allow us to establish an immediate relation between the creation accomplished by Wiraqocha in

primordial times and the myth of the solar origin of the Inca state. In the oral versions collected by the earlier chroniclers mentioned above we can observe a continuity between the first creation and the apparition of the founders of Cuzco, recognized by traditional historiography as the first Incas: Manco Cápac and Mama Ocllo. However we must note that in these versions we cannot clearly appreciate the solar origin of the state (of the world) until the moment that Pachacútec, the great reformer remembered in the tradition of Cuzco, “orders” the world by solar disposition.

The Wiraqocha of Cuzco is presented in a human form (some chroniclers even suppose an identification between an apostle of Christ who would have arrived to America and the both peaceful and terrible image of the, occasionally bearded, old man with a staff or rod). He appears as a fertilizing god; his name and some of the interpretations that have been offered of it allow us to identify it with sea foam (foam of the water of life, fertilizing seed)¹⁰). In the hymns dedicated by the colla chronicler Santa Cruz Pachacuti to Tonapa Wiraqocha, he is called “Lord of heat and generation”¹¹). However we should have to question if the fertilizing quality ascribed to the cuzquean creator god could not be a consequence of the transformation of the old creative deity into a fertilizing one, a fact that is evident in the substitution of Wiraqocha by the Sun in the Cuzco of the Incas, as we shall later see. Wiraqocha appears with solar attributes; some referred to him make him appear with the sun as a tiara on his brow. In some regions (as in Huarochiri) it is said that he follows the route of the sun, a fact that we have seen mentioned in Cuzco. Finally, as we shall later see, Wiraqocha must battle with the sun and is overcome by this dynamic new deity.

Versions derived from that of Cuzco

John H. Rowe had already stated, basing himself on linguistic evidence for example, the cuzquean nature of Wiraqocha, as this name has no signification whatsoever in aymara, the dialect of the collas¹²). The Tonapa Wiraqocha mentioned by Santa Cruz Pachacuti can be considered a projection of the cuzquean divinity

without implying a priori that Wiraqocha is an incaic term as Rowe believes. The wellknown Ludovico Bertonio, author of the first ay-mara dictionary states that it means 'a wise man' "according to the incas"13); this can be interpreted as meaning "according to the quechua usage" as quechua is mentioned in the chronicles and documents of the first epoch after the conquest as equivalent to: the language "of the Inca" or "of the Incas". It has not been proven that quechua is a creation of the state and rather, on the contrary, we must accept the fact of its far greater antiquity. I furthermore think that the identification of Cuzco with the Inca state is an extended prejudice. It is only its last known occupant and the one that monopolized the references of the modified oral tradition a hundred years before the european invasion.

The *Relación* of Santa Cruz Pachacuti was written between 1613 and 1615. Tonapa Wiraqocha appears in it as the colla image of the cuzquean Wiraqocha as we have said. As he was not well received by Man, he provoked a deluge and destroyed humanity. He also destroyed an old deity in a cliff (by fire) and, as in the myths of Cuzco, converted some men into statues of stone at Tiahuanaco14), later proceeding to the north and then to the west into the sea, as in the previous versions. The text of the chronicle is full of christian influence. Santa Cruz Pachacuti appears to have been submitted to the authority of Francisco de Avila, a clergyman and extirpator of idolatries of the seventeenth century who also wrote marginal notes in his manuscript. It is important to emphasize, as Rowe did, that in modern Bolivia Tonapa is related to thunder and lightning and is the source of curative magic powers. Rowe states that although the cult of thunder and lightning is very old, this is not a sufficient basis for considering this cult of Tonapa as equally ancient; but this does not prove the contrary either15). This contemporary relation makes us think that what has reached our days is only one of the attributes of Wiraqocha, that does not permit us to discuss its date.

Another version, different from that of Cuzco, but undoubtedly associated with it, is that which is presented by the clergyman Francisco de Avila in versions gathered to the north of Cuzco and the east of Lima, in the Huarochiri zone. In Avila's documents, the

creator god of the last age of the world is called Cuniraya Uira-cocha, creator of a new humanity and also he who has fixed the characteristics of animals. He creates by his word, as the cuzquean deity, and finishes his peregrination in the sea. A detailed analysis of the material found in Avila's documents leads us to conclude that we find in it a divinity similar to Wiraqocha that probably resulted from a diffusion of the cuzquean god. We even find information that allows for a relation to be established with the substitution of the creative god by the Sun, as can be appraised in the Cuzco of the Incas¹⁶).

Pachacámac, god of the central coast of Perú, is considered to be a "son of the sun". At the beginning of the world there was no food for the couple that Pachacámac had created: the man died of hunger and the woman begged the sun ("Beloved creator of all things") to alleviate her troubles. The sun makes her conceive a child that is born after the fourth day of pregnancy, but Pachacámac tears his "brother" to bits. He does, however, occupy himself in creating nourishment: "But Pachacámac so that no one should complain of the providence of his father the sun he did not produce maintenance nor should necessity force that other than he should be given supreme adoration. He sowed the teeth of the corpse and maize was born, whose seed resembles teeth; he sowed his ribs and bones and yuccas (mandioca) were born, a round root that has proportion in its width and whiteness with bones, and the rest of the fruits of this land that are roots. Of the flesh, cucumbers, "pacayes" and the rest of fruits and trees proceeded; and since they neither knew hunger or grieved about necessities, being it owed to the god Pachacámac that there should be sustenance and abundance; continuing in such a way the fertility of the land that never has the posterity of the Incas suffered extreme hunger"¹⁷). With the penis and the navel of the dead child, the Sun created another son: Vichama or Villama. In imitation of the Sun Vichama desired to travel, and when he was at a distance, Pachacámac killed the mother and made the vultures and condors eat her remains, keeping her hair and bones on the seashore. Afterwards Pachacámac created man and woman and named authorities (curacas) to rule them. When Villama returned he searched for, and found,

his mothers' bones, reunited them and made her come to life. He then planned a vengeance against Pachacámac, but the later, not desiring to kill yet another brother, sank into the sea, before what is now his temple. Vichama, furious, turned against Man and made the sun turn all the men into stones; after this had been done he repented and converted the previous rulers into wakas (sacred places, sanctuaries).

Vichama asked the Sun to create new men and the latter sent him three eggs of gold, silver and copper. Of the first the curacas (rulers) and the nobles (called second persons and principals) were born. Of the silver one emerged the women and of the third, the plebeians and their families. The chronicler Calancha, writer of this report that appears to reunite several earlier myths, then states that the indians of Carabaillo and Pachacámac down to Arica (in the north of present Chile) say that "the men that were later raised to populate this world and adore the gods and wakas with sacrifices, were raised by the god Pachacámac, who sent four stars to the earth, two male and two female, from which were generated both the noble and generous kings and the poor and compliant plebeians. Commanding the supreme god Pachacámac that these stars that he had sent and had returned to heaven, and that the chieftains and curacas turned into stone (previously) should be adored as huacas with offerings of drink and silver plate."¹⁸)

In this manner we find in the coast a superior, fertilizing, and foodproducing god that is perfectly delineated. The confusion with Wiraqocha that chroniclers such as Garcilaso de la Vega fall into, that has been pointed out by Karsten and Duviols¹⁹), cannot be set aside. This chronicler (Garcilaso de la Vega) has "christianized" the problem, within his general design of assimilating andean religion to christianity. Not only Garcilaso, but other chroniclers, attribute to the Incas the knowledge, reached by philosophical reflection, of the "real god" (the christian one) ; with that criterion they established an identification between Pachacámac and Wiraqocha. It cannot be forgotten that "Pachacámac" is a quechua word, as is "Wiraqocha"; the predominance of the former word in the central coast is ascribed to the moment of the incaic expansion of Cuzco²⁰). There is no discussion, however, about the quechua

origin his name. His denomination before the cuzquean influence was "Irma" or "Illma", related to "Con" (or "Cons") another name of a superior coastal god that is not, unfortunately, as well described as the former in the chronicles. Raphael Karsten had already reached the conclusion that both words could be two different names of the same deity, Wiraqocha in the mountain region and Pachacámac in the plains of the coast of the Pacific²¹). The question could be asked as to whether both names of the creative divinity could not indicate the opposition between the world of the mountains and that of the coast, since we have to point out the "celestial" nature of Wiraqocha and the "chthonic" character of Pachacámac. The latter is referred to by some chroniclers as "lord of the earth" and of the "insides" of the earth, author of earthquakes, etc.²²).

The different names that the creator god of the cuzquean model has are related then to the different places from which the information was gathered. We have Tonapa Wiraqocha in the area of Collao, next to lake Titicaca (Santa Cruz Pachacuti), Cuniraya Wiraqocha in the area extending from Huarochirí to Huánuco, visited by Francisco de Avila; we can yet add the coastal deity Pachacámac, with a name of notoriously quechua origin, to which some writers (Carcilazo, Karsten) assimilate Wiraqocha. On the other hand we find a series of places of residence, sanctuaries or sacred places (wakas) in which the deity "is" or is adored; these places are in some way or another related to Cuzco. In one of the prayers of Cristóbal de Molina (apart from other chroniclers) we find a mention of several Wiraqochas in Amaybamba, Urcos, Chiquisaca, Cacha, etc.²³). These different names could correspond to localizations of the same deity throughout its area of diffusion: they are its "residences". The same can be said of the cuzquean Wiraqocha who is both multiple and ubiquitous²⁴).

The andean deity creates from himself, by his word. There are indications that allow us to infer his androgyny, for a well-known hymn (or prayer) that appears in Santa Cruz Pachacuti says: "Oh Wiraqocha, Lord of the Universe / be thou male / be thou female"²⁵). However we lack an appropriate version of this hymn in quechua²⁶). The sexual duality appears in sculptoric representations that have been referred to Wiraqocha; a Chavin monolith

described by Julio C. Tello shows two equal images of different sexes. “Insofar as it is an exemplary expression of creative power, bisexuality is numbered among the attributes of divinity”²⁷).

Apart from this we can clearly discern the dualism of the andean divinity. Wiraqocha has both a beneficial and a terrible nature. Campbell noted that he is also a “Sun-god of the storm”²⁸).

The creation by the sun

On writing about the origin of the empire of the Incas the myth of solar origin, that appears in Inca Garcilaso de la Vega’s *Comentarios Reales de los Incas* has always been mentioned. It is however important to remember that the four chronicles that we have mentioned at the beginning of this paper (Betanzos, Cieza, Sarmiento and Molina) were written thirty and forty years before Garcilaso’s work. These same chroniclers describe the primordial creation as done by Wiraqocha and the foundation of Cuzco with a much lesser participation of the Sun, who in Garcilaso’s version is the author of a “creation of the world” as he is the one who establishes a “centre” and founds the sacred city.

Betanzos offers a version according to which Cuzco before the Incas was a small village ruled by Alcaviza²⁹), surrounded by swamps (chaos). Once, four pairs of brothers emerged from within the earth: Ayar Manco (Manco Cápac)-Mama Ocllo, Ayar Auca-Mama Guaco, Ayar Cache-Mama Ipacura, Ayar Uchu-Mama Raua³⁰). Sarmiento de Gamboa even tells us that they were “children of Viracocha Pachayachachi, their creator”³¹). The four couples direct themselves to Cuzco in a long journey in which the males are selected in such a manner that after a series of prodigies Ayar Manco (Manco Cápac) reaches Cuzco and imposes himself over Alcaviza³²). Attention must be called on the fact that these versions —the oldest— only recognize in an isolated and secondary manner within the text the solar paternity of the founding heroes (we excuse, for reasons of space, a detailed comparative analysis of the texts at the present time).

On the other hand we can oppose to this version of Betanzos the well-known passage of Inca Garcilaso, in which the Sun makes a couple (Manco Cápac - Mama Ocllo) be born from the waters of lake Titicaca. He carries a staff of gold in his hand (the Sun in a mineral state). They journey towards the north trying to sink the staff in the soil and only achieve it at Cuzco, that is converted into the centre of the world³³). The chronicler describes in detail the foundation of Cuzco and tipifies the founders as civilizing heroes that incorporate maize to agriculture and organize mankind. It is convenient to note, however, that the chronicler notes —although in a perfunctory fashion— another two versions of the origin of Cuzco, one of them related to that of the Ayar which we have just seen. At the same time he states that the solar version belonged to the cuzquean elite, a fact that confirms the aristocratic nature of the cult of the sun and its novelty, factors that account for its rapid extinction after the european invasion³⁴).

That the myth of solar origin presented by Garcilaso reunites elements belonging to the previous ones, can clearly be seen, as in the case of the origin in lake Titicaca and the settling in Cuzco. It modified the earlier versions by presenting the solar character of creation, that had barely been insinuated before, emphasizing the presence of the gilt solar symbol (staff of gold) that signals the centre of the world. This change in the myth and in the image of the god must be related to a process of solarization that is faintly perceived in the initial versions (especially in the coastal version of the myth of Pachacámac) and is coincident with the appearance of Inca civilization and the elaboration of a new world view by the priestly elite³⁵). In the initial versions from Cuzco, that we have already seen, the founding heroes are confused as offspring of both the Sun and Wiraqocha. On the other hand we find clear indications in the chronicles in general of the substitution of Wiraqocha by the Sun at the time that tradition ascribes to the Inca Pachacútec in the list of kings of Cuzco, that is to say, at the time that undoubtedly corresponds to the apparition of the state, and the establishment, by it of a cult of the sun³⁶).

The relationship with the sun appears then at a later date, at the moment that chroniclers identify with the Chanca invasion

of Cuzco³⁷). Traditionally the ascent of Inca Pachakuti as successor or Wiraqocha has been ascribed to the god synonymous with the latter. The reality is quite different: Pachakuti fights with Wiraqocha (priest of the god Wiraqocha) and is a solar hero. The battle is really between the celestial deity (Wiraqocha) and the fertilizing god (the Sun). If we consider Pachakuti as the real initiator of the state, and note his quality as a solar hero, we can better appreciate the fact that the cuzquean myth of solar origin is more recent than that of Wiraqocha and not otherwise. In the oral tradition collected in the chronicles we can see a battle between the inhabitants of Cuzco, ruled by Inca Wiraqocha and the Chancas that lived to the northwest of the city, between Andahuaylas and Ayacucho. During the war Inca Wiraqocha declares himself vanquished and abandons Cuzco, that falls into the hands of the Chancas and is later recaptured by Pachakuti, a son of Wiraqocha that had been banished (the hero always starts from a situation of exile, ostracism or "from the other world"). Pachakuti re-founds Cuzco, for the centre of the world had been profanated and turned to chaos, and this foundation is equivalent to a new creation by solar influence for it is the sun that helps Pachakuti against the Chancas and, besides, this Inca is presented as a solar hero³⁸). After newly founding Cuzco (creating the world), Pachakuti displaces Inca Wiraqocha, who does not enter Cuzco³⁹). This can be interpreted as a displacement of the old ouranian deity by the sun, a new and dynamic fertilizer.

In this replacement of Wiraqocha by the sun, conserved by the oral memory of Cuzco, the first trace of the modification of the cosmogonic myth is found; a possibility that leads us to the myth of solar origin and is also related to the image of a fertilizing Wiraqocha that chronicles have also offered. It is as a result of the Chanca victory over Cuzco that we observe a rapid diffusion of the solar cult, accomplished by Pachakuti, and that the image of a solar state cult, that the spaniards found, is produced.

The myth of Inkarrí

After the european invasion we shall note certain changes in the most important divinity. The conquistadores imposed christianity in the area of the andes, displacing the sun (it is not the first time in history that the sun is displaced by Christ), and during a long period of time, up to the last few years, it was thought that the evangelization that had started in the sixteenth century had been successful, barring some "idolatric" outbursts detected during the colonial period. However, new studies and information gathered in peasant zones have led to modify this view entirely, discovering an active native religious life in the andean area, even in our own days.

In 1956 José María Arguedas published for the first time the text of the myth of Inkarrí, gathered in an accultured indian community of the department of Ayacucho, That the origin of this myth could be traced back into the seventeenth century can be inferred from the references that appear in it that can be confronted with those of Guamán Poma de Ayala, for example, and some paintings of the cuzquean school of that century⁴⁰). The wamani (mountains) are second gods, from them is born the water that makes life possible. The first god is Inkarrí, offspring of the Sun and a savage woman. He is the maker of everything that exists on earth. He tied the Sun to the summit of mount Osquonta and locked up the wind in order to conclude his creation. He then decided to found the city of Cuzco and threw a staff of gold from the peak, intending to found the city in the place where the staff fell (they say that the staff fell in the plain of Quellcata that "could have been Cuzco". Inkarrí was captured by the spanish king ("The Inka of the spaniards captured Inkarrí, his equal"); he was later decapitated. The head of the god was taken to Cuzco and his body is slowly growing under the earth. As he has no power his laws are not obeyed and his will is not accomplished. When the body of Inkarrí is complete he will return, and that day will be the Day of Judgment. As proof that Inkarrí is in Cuzco the birds of the coast sing "In Cuzco the King" or "Go to Cuzco"⁴¹).

A series of elements connected to previous versions can be appraised in this narrative. The identification of the centre of the

world persists as also the archetypical image of the Inca, (In Canas, in our days, Inca has the meaning of original model of all things⁴²) that turns into a creator (Inkarrí is the first god). The symbolic image of the sun represented in the staff of gold that signals Cuzco also appears. Inkarrí is the Inca (any Inca, although in the myth he is identified with Atahualpa, the last ruler, executed by the spaniards); he is the son of the Sun (of the sky?) and a savage woman (the earth before “being ordered”) and because of this Inkarrí is perfect and immutable, the archetype of all that has been created, he is the “ordered” world, where he is found, cosmos is established. From this we can easily infer that as his body is recomposing itself under the earth, the cosmos is underneath the world in the andean world of today, while what exists upon the earth (our historical life) is chaos. The inhabitant of the andean world is awaiting a future messianic redemption that will make him live in a cosmos again when Inkarrí returns to the surface and to life⁴³). Undoubtedly related to this is the fact that all religious life being underground (actual residence of Inkarrí) the wamani, mentioned in the myth, is a chthonic deity. This myth apparently confirms the fact that, historically, andean divinities have evolved from a celestial nature to a chthonic one. We observe firstly, that the god Wiraqocha appeared as clearly celestial and as a superior god, evolving later into the distinct nature of a fertilizing god. Pachacámac, coastal god assimilated to Wiraqocha, in which the fertilizing quality is more evident than in the later, is already a chthonic deity, and this feature is strongly stressed in Inkarrí.

The brief evaluation of existing material that we have just presented, only attempts to offer a clearer image of the andean superior deity, endeavouring to precise changes in the image of the god, originated simultaneously with the cuzquean state and to trace them subsequently to the european invasion of the Andes. It is necessary to prepare a far larger study that should consider with more detail the structure of the andean cosmogonic myth. It will be urgent to work a great deal more in the recollection of contemporary oral traditions that could complete the information given to us by the chroniclers. Unfortunately we cannot count on, or even hope to count for the future, with “documents”; texts written in the moments prior to the european invasion. We will then always have

to depend on the unreliable information of the chroniclers and try to reach, through them and oral texts, the understanding of the cosmogonic myth and the image of the deity as a step towards later studying the religious life of the central Andes.

Notas

1. On the chroniclers of Perú in general see Raúl Porras Barrenechea, *Los cronistas del Perú*, Lima, 1962; Carlos Aranibar, *Algunos problemas heurísticos de las crónicas de los siglos XVI-XVII*, Nueva crónica, I, Lima, 1963; Ake Wedin, *El concepto de lo incaico y las fuentes*, Uppsala, 1966.
2. On this point see Aranibar, Wedin, Franklin Pease, *El mito de origen cuzqueño y la creación solar*, Amaru, 8, Lima, 1968.
3. Juan Diez de Betanzos, *Summa y narración de los Incas*, Lima, 1924; Pedro Cieza de Leon, *El señorío de los Incas*, Lima, 1967; Pedro Sarmiento de Gamboa, *Segunda parte de la Historia General llamada Indica*, Buenos Aires, 1947; Cristóbal Molina, *De Relación de las fábulas y ritos de los Incas*, Lima, 1943.
4. Betanzos, I; Cieza de Leon, V; Sarmiento de Gamboa, VI.
5. Betanzos, I, II; Cieza de Leon V (states that the sun emerged resplendently from lake Titicaca, with Wiraqocha); Molina, I, 13; Sarmiento de Gamboa, VII, 105.
6. Betanzos, II, 87; This chronicler states that the destruction was made to terrify the men, that did not want recognize the divinity.
7. Betanzos, II, 89.
8. Loc. cit.
9. Franklin Pease, *Cosmovisión andina*, Humanidades, II, Lima, 1968.
10. Cieza, V, 12.
11. Juan de Santa Cruz Pachacuti, *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú* in Jimenez de la Espada, *Tres relaciones de antigüedades peruanas*, Buenos Aires, 1950, 220 and 306.
12. John Rowland Rowe, *The origins of the Creator Worship among the Incas*, *Essays in honor of Paul Radin* (Ed. by Stanley Diamond), 1960, 412, 416 passim.

13. Ludovico Bertonio, *Vocabulario de la lengua aymara* (1612), quoted by Rowe, 412.
14. Santa Cruz Pachacuti, 213.
15. Rowe, 412.
16. Francisco de Avila, *Dioses y hombres de Huarochirí*, Lima, 1966. Avila presents four ages of the world and four gods that correspond to each one of them. Cf. Franklin Pease, *Religión andina en Francisco de Avila*, *Revista del Museo Nacional*, XXXV, Lima, 1970.
17. Fray Antonio de la Calancha, *Crónica moralizada de la Orden de San Agustín en el Perú*, Barcelona, 1639, I, 412-413.
18. Loc. cit.
19. Raphael Karsten, *La civilization de l'empire Inca*, Paris, 1957, XII; Pierre Duviols, *The Inca Garcilaso de la Vega Humanist Interpreter of the Inca Religion*, *Diogenes*, 47; *Garcilaso de la Vega, Inca, Comentarios Reales de los Incas*, Madrid, 1960, II, chapter 2.
20. Fernando de Santillan, *Relación* in Jimenez de la Espada, 58.
21. Karsten, 157 for example.
22. Santillan, 59; *Garcilaso*, II, chapter 2, 43; Sebastián Barranca, *La raíz Kam y sus derivados en el Kichua, como medio de investigación de la historia antigua del Perú*, *Revista Histórica*, I, Lima, 1906, 60 ff. It can be added that Pachacámac seems to fit into the type of "dema" deities described by A. E. Jensen (*Mito y Culto entre pueblos primitivos*, México, 1966).
23. Molina; 39-40; Cieza, V, 10. The problems derived from the several translations from quechua can be revised in Teodoro Meneses, *Nueva traducción de preces a himnos quechuas del cronista Cristóbal de Molina el cuzqueño*, *Documenta*, IV, Lima, 1965, 80-III. There are also oracles in several places and the deities that occupy them correspond to the cuzquean "model" as for example in Pachacámac, where the god of the same name resided (Cf. Calancha, Santillán, etc.) and in Huamachuco where Catequil was revered (*Religiosos Agustinos, Relación* in Colección Loayza, Lima, 1951, 57 ff.

24. Rowe, 417 is of the opinion that these "Wiraqocha" localized in several places correspond to a "class of gods" that were called in that manner.
25. Santa Cruz Pachacuti, 220. *Mircea Eliade, Mefistófeles y el Andrógino*, Madrid, 1969, 136.
26. Joseph Campbell, *El héroe de las mil caras*, México, 1959, 142, 150 etc.
27. Julio C. Tello, *Wira Kocha, Inca*, 1-3, Lima, 1923, p. 188; Antúnez de Mayolo, *Santiago La divinidad en las culturas Chavín y Tiahuanaco*, *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima*, LXXXV (1966); *Eliade*, 137.
28. Campbell, 136.
29. Betanzos, III, 90.
30. Betanzos, III, 91; Cieza de León, VI, 15; Sarmiento de Gamboa, X, 116; XI, 117.
31. Sarmiento de Gamboa, XI, 117.
32. Betanzos IV, 95-96; Sarmiento de Gamboa, XIV, 131.
33. Garcilaso, I, chapter XV.
34. Franklin Pease, *En torno al culto solar andino*, *Humanidades I* Lima, 1967, 10 ff.
35. *Ibidem*.
36. John Howland Rowe, *Inca culture at the time of the Spanish Conquest*, *Handbook of South American Indians II*, New York, 1963, 104, *passim*; María Rostworowski de Diez Canseco, *Pachacútec* Lima, 1953, 101, 156, *passim*.
37. Pease, *En torno al culto solar*, 17 ff.
38. *Loc. cit.*
39. Sarmiento de Gamboa, XVI to XXX Betanzos, X, 137 ff.
40. Felipe Guaman Poma de Ayala, *Nueva coronica y buen gobierno*, Paris, 1936 indicates that Atahualpa, the last Inca could have been decapitated cf. for example, p. 391; Cf. Luis E. Valcárcel, *Final de Tawantinsuyo*, *Revista del Museo Nacional*, II 2, Lima, 1933.
41. José María Arguedas, *Puquio una cultura en proceso de cambio* in L. E. Valcárcel, et al., *Estudios sobre la cultura actual del Perú*, Lima, 1964, 299 ff. In this study three different versions

of the myth in Puquio are presented. There are similar ones in other places.

42. José María Arguedas "Taki Parwa" y la poesía quechua de la República, *Letras Peruanas*, IV, 12, Lima, august 1965.
43. Onorio Ferrero, Significado e implicaciones universales de un mito peruano, *Sociología*, I, Lima, 1967, 3 ff.

Un apostolado y una teoría de la etnohistoria andina, sin duda, hizo el distinguido y querido profesor Franklin Pease G.Y. quien planteó que las fuentes principales para la reconstrucción de la etnohistoria andina, requieren del manejo exhaustivo y sistemático de la información cronística de los siglos XVI y XVII. Una de sus contribuciones fue haber demostrado que la clasificación de las crónicas limitaba y creaba confusión en la investigación de la historia andina, proponiendo, para el estudio de las crónicas y cronistas, un análisis histórico de acuerdo al momento y contexto en que se recogieron y escribieron. A partir de este examen, observa la evolución de la información respecto a los Andes y sus habitantes. Es en esta trama que empieza a estudiar la información de los cronistas, década por década; y pone especial atención en el uso de las categorías europeas, para la explicación del hecho andino. Por ejemplo, Señor, Rey, doncella, linderos, parcialidad y cómo evoluciona la nomenclatura andina Tubaliba, Atabalica, Atabalipa etc.

Las visitas constituyen un segundo grupo documental que revolucionó los estudios de la etnohistoria andina, porque producían para la investigación etnohistórica una información más fría sobre la región andina, por lo que son consideradas menos sujetas a la voluntad de los autores españoles que las crónicas; es decir, las visitas son consideradas como una especie de fotografía de un momento de la realidad andina. El Dr. Franklin Pease G.Y. tenía especial inclinación hacia ellas. Asimismo, señalaba que las visitas de las tierras que se iniciaron desde la década de 1540 que alcanzaron especial relieve en tiempos de La Gasca llegaron después a un nivel excepcional en la década del sesenta del siglo XVI con las visitas

de Íñigo Ortiz de Zúñiga y Garcí Diez de San Miguel. El manejo de estas fuentes fue algo excepcional a partir de la década 60 del siglo XX.

Sin embargo, es necesario considerar que las visitas, al igual que las crónicas, se pueden someter a un análisis periódico entendiendo el contexto en que fueron producidas. Las crónicas casi siempre dan información general con algunas precisiones; en cambio, las visitas son informes que tratan de una zona o de una etnia específica. Por ello, me referiré al primer periodo, a las visitas relacionadas con la jurisdicción del Cusco y para su mejor entendimiento las agruparé en dos grandes periodos: el primero, entre 1540 y 1572, referido a la tasación de tributos e investigación de los grupos étnicos, densidad de su población, sus cosechas, el tributo a los incas y a los encomenderos. En el caso de la región del Cusco destacan la visita de la Pampa de Xaquixaguana, realizada en 1559 por el corregidor Juan Polo de Ondegardo. Esta misma zona incluía el valle de Yucay que fue visitado en 1579 por el corregidor Gerónimo Pacheco y finalmente, destacan las visitas llevadas a cabo por disposición del virrey don Francisco de Toledo. El segundo periodo, entre 1591 y 1721, refiere a las visitas y composiciones de tierras, que desde el punto de vista jurídico trata de las reparticiones de tierras a los indígenas, desarticulando el control de los pisos altitudinales y la legalización de la propiedad de los españoles, punto de partida del proceso de establecimiento y formación de las haciendas coloniales. Sobre este periodo de las visitas tuve la oportunidad de conversar ampliamente con el distinguido profesor Pease.

El maestro Franklin Pease G.Y. percibía la historia andina como resultado de la contrastación y contextualización de las crónicas, las visitas y la tradición oral actual, que a la letra señala: "Si a los cronistas y a los extirpadores de las idolatrías de los siglos XVI y XVII puede disculparse el carácter que otorgaron a la religión andina en aras de su afán evangelizador, hoy es inexcusable comprenderla también como una suma de conocimientos y experiencia de siglos, manifestada en formulas, ritos e incluso en los mitos que dan cuenta del pasado o plantean la esperanza en un futuro andino" (Pease, 1973:9).

En las clases de Etnohistoria Andina e Historiografía, le pregunté a mi maestro Franklin si la figura del extirpador de idolatrías

representaba al cronista Cristóbal Albornoz, me respondió que sí. Esta afirmación me impulsó a leer la “Instrucción para descubrir todas las Guacas del Piru y sus camayos y haciendas” (Albornoz 1989:181 [1582]). El resultado me permitió emprender la tarea de investigación, encontrando una perspectiva alentadora, más aún, considerando que procedo del Valle de Chinchaypuquio; me llamó la atención el registro y la descripción de las huacas en la “provincia de Quichuas, de donde tomó el ynga la lengua general”, la ubicación de las huacas estaba en ambas márgenes de la cuenca del río Apurímac dado que se desplazan desde el valle Chinchaypuquio hacia el valle de Curahuasi, y se pueden ubicar huacas como: Apuguanic, Aposama, Curichonta, Salcantay, Aporimac, Guaynarima, entre otras. De estas huacas tenía pleno conocimiento Cristóbal Albornoz que describía a Apuguanic como huaca general, que era, que es, una cueva situada debajo del pueblo de Chinchaypuquio hacia el río Apurímac. Fue entonces, que le propuse a mi maestro Franklin visitar esta huaca y él, aceptó gustoso¹⁶⁹.

Tomando en cuenta el conocimiento que tenía Cristóbal de Albornoz de los libros de fábrica y de otros papeles de la visita eclesiástica a los pueblos de Chinchaysuyu, busqué los libros de fábrica del repartimiento de Chinchaypuquio, sin éxito. Sin embargo, hallé el libro de bautizo y matrimonio de los indígenas de Chinchaypuquio registrado entre 1567-1581 por el padre Juan Calera de Rojas, clérigo presbítero (AAC Libro de Bautizo y de Matrimonio de los indios de Chinchaypuquio 1567-1581). El libro contenía un registro de bautizados y de matrimonios por ayllus; el pueblo de Chinchaypuquio estaba encomendado primero a la Corona Real, posteriormente pasó a favor del Convento de Santo Domingo y finalmente, la corona lo adjudicó a Francisco Gallegos en primera vida y en segunda a su hijo Diego Gallegos, vecino de la ciudad del Cusco.

Para finales del siglo XVI, en medio de este registro, hay una probanza para defender dos topos y medio de tierras ubicadas a lado de la huaca Sauma que poseía la iglesia de Chinchaypuquio.

168. Inmediatamente inicié los preparativos, que consistían en la búsqueda de información histórica en los archivos, en un primer momento no tuve éxito, pero, luego del fallecimiento del Dr. Pease encontré la necesaria documentación.

Sobre estas tierras, don Domingo Quipquin, don Rodrigo Toparimache, Gregorio Quipquin y don Alonso Colquerima, señalaron que ellos habían hecho donación a favor de la Iglesia. Por otro lado, en 1573, el licenciado Estrada, visitador general por el virrey don Francisco de Toledo, tenía instrucciones para reducir los ayllus del valle de Chinchaypuquio en los pueblos de San Antonio Abad de Chinchaypuquio y Nuestra Señora de la Visitación de Sumaro; el visitador había dispuesto que las tierras de las huacas pasaran a ser bienes de la Iglesia, pero los curacas principales señalan haber hecho ellos la donación a favor de la Iglesia; en cualquier caso, lo cierto es que las tierras de las huacas pasaron a formar parte de los bienes de la Iglesia en Chinchaypuquio.

El licenciado Estrada, visitador, siendo informado y teniendo noticia que en el pueblo de Chinchaypuquio habían muchas “guacas y mochaderos” donde los indígenas solían ir a hacer idolatrías y que eran actos en contra de la evangelización, el diez de setiembre de 1573 acudió a las memorias escritas; estos eran padrones y libros viejos de la Iglesia en Chinchaypuquio, que fueron registrados por el padre Calera de Rojas, quien en su intento por averiguar la existencia de las huacas y mochaderos, deseando apartar y extirpar las idolatrías y huacas, mandó comparecer y declarar a todos los curacas principales y a la gente más vieja de aquel pueblo, no sin antes hacer grandes exhortaciones y sermones en contra de las huacas e idolatrías, preguntando a muchos grupos indígenas, y luego entrevistando a cada uno. Las respuestas de los testigos respecto a las huacas e idolatrías fue muy interesante.

Uno de los primeros testigos fue don Rodrigo Uscaguaman, curaca de uno noventa años, quien señala que hace veinticuatro años, es decir, hacia los años de 1549, cuando el encomendero era el Monasterio de Santo Domingo, vinieron dos frailes, uno llamado fray Martín el otro fray Alonso, quienes se habían ido a la “guaca Guañic” y sacaron mucha cantidad de plata y oro y se lo llevaron, pero que no sabían su valor. Respecto a esta información, otro testigo fue don Rodrigo Topa Rimache, quien señala que dichos frailes habían ido a la huaca Guañic con indios que cavaron y hallaron cantidad de oro y plata. Después vino otro doctrinero, llamado

Alonso Álvarez de la Cerda, español lego, quien también teniendo noticia de las huacas fue a ver si había algo en ellas y no encontró nada, solo se limitó a quemar algunos restos que eran unas piedras grandes y pequeñas, estas eran la huaca y el asiento de la huaca; respecto a esta respuesta un segundo testigo Antonio Siua, señala que dichas piedras eran “unos idolillos de piedra”. Otra interrogante que se planteó fue si la huaca Guañic tenía algunos bienes que le habían ofrecido, como chacras, carneros, ropa, oro, plata y otras cosas; al respecto, don Rodrigo dijo que no sabía, solo estaba enterado que la huaca Guañic tenía dos topos de tierras y llamas, ubicadas al frente de la huaca en unos andenes. Los curacas poseían dichas tierras para que con el producto de la siembra pagaran sus tasas de tributo, estas tierras habían sido asignadas a la huaca Guañic por el propio Topa Inca Yupanqui, así lo sabía porque así se lo contaron. Don Rodrigo Toparimache, añade a esta información que después que los españoles entraron, los indígenas las habían tomado para sus chacras de tributo.

Las trece huacas señaladas por Cristóbal de Albornoz, las mejor ubicadas son: Guañic, Sauma, Salcantay, Corichonta y Guaynarima, todas ellas en la cuenca a ambos márgenes del río Apurímac, entre Chinchaypuquio y Curahuasi. Lo más curioso es que todo este espacio territorial está ubicado en la provincia de Quichuas, que resulta aún más interesante porque se dice que el “Ynga” tomó el nombre de esta provincia por lengua general “Quichua”. No hay información posterior que nos indique que este espacio sea llamado como provincia de Quichua, sino fue llamado primero Provincia de Chinchaysuyu, después fue llamado corregimiento y provincia de Abancay; sin embargo, en el contorno de la huaca Guañic o Marca Guañic, estaban distribuidas las tierras de los ayllus Ancara y Quichuas, todo parece indicar que estos ayllus son mitmas que probablemente Topa Inca Yupanqui asignó para el servicio de las huacas y para trabajar y producir las tierras que habían sido asignadas por el inca. Es posible que por la ubicación del ayllu Quichua, Cristóbal Albornoz refiere que el inca tomó por lengua originaria el “quichua”.

La Cédula Real de 1591 disponía la Primera Visita y Composición de tierras en todo el virreinato del Perú, para el caso del Obispado del Cusco fue ejecutada por el visitador Alonso Maldonado de Torres, oidor de la Real Audiencia de la Ciudad de Los Reyes. El 11 de diciembre de 1594 se efectuó la visita al Valle de Chinchaypuquio por parte de Juan López de Arrieta, en esta fecha se repartieron tierras a los ayllus Ancara y Quichua de la parcialidad de Hanansaya del repartimiento de Chinchaypuquio; el reparto de tierras se hizo en la inmediación de la Huaca Guañic, el señalamiento y deslinde de las tierras lo hicieron de la siguiente forma:

“Y por la parte de abajo del dicho camino real y peñascos grandes donde dicen Asaguana hay dos topos de tierras los quales heran de la guaca llamada Marca Guanica y solian sembrar para los gastos que los dichos indios tenían en la obra y ornato de la iglesia del dicho pueblo” (Libro de Reparto de tierras del pueblo de Chinchaypuquio de 1594, f.60v)

Y así, a cada uno de los integrantes de cada uno de los ayllus se les repartieron las tierras con sus respectivos linderos. Así por ejemplo, se le señaló a Domingo Callañaupa “otro topo de tierras que alindan por un lado con unas piedras grandes que llaman Marcaguañic y por la parte de abajo junto a la dicha quebrada de Viracochanguayco di y señale un silco de tierras al dicho Domingo Callañaupa principal del dicho ayllu Quichua”, un topo de tierras eran para sembrar maíz y el silco de tierras eran para huerta de árboles frutales de la tierra; por los linderos de estas tierras, podemos deducir que estos espacios también están relacionados con el culto a Viracocha, porque toda una quebrada está dedicada al cultivo de árboles frutales y tenía por denominación Viracochanguayco.

Las huacas más importantes del valle de Chinchaypuquio eran la Marcaguañic y la huaca nombrada Saoma. “Y que la guaca llamada Saoma que era guaca de los yndios Cotabambas tenía dos topos de tierras de sembrar maíz y trigo donde dizen Saomaccaca los quales dichos topos el Licenciado Estrada los dio a la iglesia de este dicho pueblo como visitador que fue de este dicho reparti-

miento por comisión del Viso Rey de don Francisco de Toledo y que así las a poseído y posee de presente y que no tiene otras tierras suyas y ajenas en el dicho ayllu ni sus términos”(Libro de Reparto de tierras del pueblo de Chinchaypuquio de 1594 (títulos), s/f.). Los pueblos de Chinchaypuquio están muy relacionados con los pueblos de Cotabambas, conocidos como omasayos, la razón es porque por este espacio territorial cruza todo un sistema de caminos y puentes que integran y articulan estos dos pueblos. Es el caso que la huaca Saoma era un espacio sagrado de los Cotabambas, ubicado en el territorio de Chinchaypuquio y que estaba dentro de la jurisdicción, primero Abancay y que en la actualidad es la provincia de Anta.

Las enseñanzas del profesor Franklin Pease G.Y. radican en que, para explicar la etnohistoria andina es fundamental el entendimiento sistemático de la información cronística de los siglos XVI y XVII. Este conjunto de datos debidamente analizados, deben ser contrastados y confrontados, según el tema o ubicación geográfica, con las visitas, ya sean de tasación o de composición de tierras, complementadas con los pleitos o deslindes de tierras. El resultado del cruce de esta información es necesario para contrastar con la información histórica en el campo y tratar de entenderla a través de un registro de toponimias, para ver de qué manera los nombres de tierras y de lugares del siglo XVI aún se mantienen a la actualidad. Por ejemplo, la huaca Guañic o Macaguañic, que para los incas era una huaca general, probablemente instituida por Pachacuti Inca Yupanqui; a la que más adelante Topa Inca Yupanqui le otorgó tierras y población para su mantenimiento. A la llegada de los españoles el nombre Guanic, de la huaca, se mantenía igual, pero fue saqueada y sus tierras fueron transferidas para el mantenimiento de la Iglesia en Chinchaypuquio. En la actualidad, Guanic es un espacio geográfico amplio y la “Guaca Guanic” que es una cueva o abrigo se ha convertido en una vaquería con sus corrales de ganado.

Donato Amado Gonzales

DE ALBORNOZ, Cristóbal

Instrucción para descubrir todas las guacas del Piru y sus camayos y haciendas. 1989. Edición de Henrique Urbano. Madrid.

PEASE G.Y. Franklin.

El dios creador andino. 1973. Mosca Azul Editores. Limaraires des Amerique Latines. CNRS, París.

PRIMERA IMAGEN CONOCIDA DE LA PLACA ECHENIQUE

Este dibujo es la imagen más antigua que conocemos de este disco de oro y fue hecho en 1853 por el historiador y geógrafo inglés Clements R. Markham conjuntamente con las ilustraciones de otras dos piezas también de oro de los cinco objetos del mismo metal que le fueron regaladas en el Cuzco al presidente del Perú, general José Rufino Echenique. Cuando Markham hizo estos esquemas la fotografía era una técnica incipiente en los EEUU y Europa; es recién con George E. Squier (1821-1888) que la fotografía se usa en el Perú como instrumento para registrar sitios y objetos arqueológicos, este diplomático y periodista estadounidense luego reprodujo las escenas así captadas en las litografías que ilustraron su libro donde narra los incidentes de su viaje por tierras incaicas entre 1862 y 1863. Los dibujos de Markham que aquí contextualizamos fueron publicados en 1912 en su ya citado libro sobre los Incas.

Markham consideró que estas tres piezas de oro fueron hechas por orfebres incaicos. Del disco dijo que era de cinco pulgadas y $\frac{3}{10}$ en su diámetro exterior y de cuatro pulgadas en el interior. Además, precisó que representaba al sol y que debía haber sido usado como pectoral. El objeto en forma de hoja que consideró un tupu o prendedor lo describió como de cuatro pulgadas por dos pulgadas con un tallo largo, así como cubierto por ornamentos incisos y según él, ambos objetos se hicieron para el jardín dorado dedicado al sol. El tocado -que dijo pertenecía a un sacerdote de alto rango que él denomina Uilac Uma- lo describió como un cinturón o filete de oro para la cabeza y no ha dejado las medias de su tamaño aunque lo ha descrito como una placa circular que representa al sol y que debajo de la barbilla incluía una media luna

de plata. Precisó que el tocado estaba adornado con plumas de guacamaya o Ara ambiguus, que en su totalidad estaba cubierto de joyas y placas de oro. El tocado completo, según Markham, se llamaba Huampar Chucu.

Este excepcional y distinguido peruano pasó una larga temporada en el Cuzco durante el tiempo que estuvo en nuestro país como cadete de la Real Armada Británica entre los años de 1853 y 1854 recogiendo toda la información que le era posible sobre los Andes, que incluyó documentar estas cinco singulares piezas debido a sus relaciones amicales con la alta sociedad limeña en una sola tarde de trabajo realizada el veinticinco de octubre de 1853, según su propio testimonio. En este viaje, Markham también observó que la quinina o chichona curaba la malaria o paludismo. Así, en 1860 regresó al Perú y Bolivia para hacer gestiones interculturales conducentes al trasplante de este árbol a Birmania (hoy Myanmar) y Ceilán (hoy Sri Lanka) que lo llevaron a ser nombrado Jefe del departamento geográfico de la India Office. Después apoyó la causa del Perú y Bolivia durante la guerra con Chile de 1879, así como la sucesiva negociación para pagar la deuda externa con Inglaterra que dejó este conflicto armado y que fue saldada con la entrega del Ferrocarril del Sur. Su trabajo empresarial debió postergar la publicación de la información arqueológica e histórica que recogió en los Andes. Fue presidente de la Real Sociedad Geográfica en Londres entre los muchos honores y distinciones que recibió durante su larga y fructífera vida.

Markham consideró que la placa Echenique era un disco muy delgado con figuras estampadas, así como convexo en el exterior y cóncavo en su interior y de lejos el objeto más interesante que les era conocido; además, dice creer que las figuras del borde exterior representan los meses del año y que los cinco espacios que los separan, uno arriba y cuatro abajo se pretende que sean los cinco días intercalados o Allcacanquis que traduce como: Allca: esperando o faltando y canqui: eres tú. Al dar una relación de los meses y sus festividades, él ha tomado en cuenta cada figura de este pectoral en contraste con el mes que sugiere que representa, con una descripción. Markham considera que el primer mes del

año peruano comienza con el solsticio de invierno, el 22 de junio y lo denomina Intip Raymi. (Véase para la relación completa su libro de 1912:120 ss.)

Otro detalle importante del testimonio de Markham recogido en 1853 y publicado en 1912 es que nos hace notar en una referencia a pie de página que este ornamento solar, ergo, sagrado para los incas antes y después de la invasión española a los Andes a comienzos del siglo XV, estaba perdido. Además, precisa que el Dr. Max Uhle le había informado que el hijo del general Echenique no sabía dónde se encontraba la placa que para entonces ya llevaba el nombre de su padre (1912:120). Por el Dr. Rowe las y los hispanohablantes sabemos que ese mismo año el millonario y coleccionista estadounidense George G. Heyes compró la placa Echenique al célebre coleccionista alemán Dr. Eduard Gaffon.

La importancia de la placa Echenique para el Cuzco; y, en general para todo el Perú dado que se reproduce en distintas lugares del país, requiere que el aquí citado estudio del Dr. Rowe sobre este disco de oro, que evidentemente representa el culto solar andino, sea actualizado por especialistas teniendo en cuenta los avances de la arqueología andina que se han dado en los casi cuarenta transcurridos desde su publicación.

Mariana Mould de Pease

Cusco-Perú
2014



PERÚ

Ministerio de Cultura

Dirección Desconcentrada
de Cultura de Cusco

Franklin Pease García Yrigoyen nació en Lima en 1939 y falleció en la misma ciudad en 1999. Hizo sus estudios escolares en el Colegio de la Inmaculada (Jesuitas) y se doctoró en Historia en la Pontificia Universidad Católica del Perú donde fue profesor principal a tiempo completo y decano de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas. La Universidad ha creado en su honor la cátedra Franklin Pease G.Y. así como el concurso que lleva su nombre y premia el mejor trabajo presentado en historia, antropología, arqueología por investigadores y/o investigadoras jóvenes. Además, fue director del Museo Nacional de Historia ahora integrado al Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú y director nacional de la Biblioteca Nacional del Perú. Por su trabajo recibió numerosas distinciones, entre las que destacan ser miembro de número de la Academia Peruana de Historia y ser condecorado como Amauta. Recibió el Howard Cline Memorial Prize de la Asociación de Historiadores Latinoamericanistas de los EEUU. Asimismo, después de su fallecimiento la publicación Colonial Latin American Review ha creado el Franklin Pease G.Y. Memorial Prize para el mejor artículo que aparezca en sus páginas.

QILQA
MAYU



Colectión