

ENTRE EL MITO Y LA HISTORIA

Psicoanálisis y pasado andino

Max Hernández

Moisés Lemlij

Luis Millones

Alberto Péndola

María Rostworowski

Seminario Interdisciplinario de Estudios Andinos



S I D E A

Fondo Editorial

1996

INDICE

Agradecimientos	IX
Introducción	XIII
Capítulo I: El mito de los hermanos Ayar	1
Capítulo II: La leyenda de la guerra de los chancas y el ascenso de Pachacutec	27
Capítulo III: Los últimos años del Tawantinsuyu	77
Capítulo IV: El Taki Onkoy: la enfermedad del canto	111
Reflexiones finales	135
Bibliografía	145
Apéndice	169
Indice onomástico y toponímico	187

AGRADECIMIENTOS

Este libro se ha enriquecido con diálogos y comentarios. En ellos encontramos aliento y crítica. Al abrir el proceso de su producción al cuestionamiento pudimos advertir algunos errores y ensanchar algunas perspectivas.

Susana Reisz de Rivarola, Waud Kracke, Tom Jobe, Alejandro Ferreyros, Imelda Vega-Centeno, Juan Ansión, David Sobrevilla y Fernando de Trazegnies leyeron diversas versiones del manuscrito. José Luis Rivarola (de la Pontificia Universidad Católica del Perú), Julio Cotler (del Instituto de Estudios Peruanos), Alberto Flores Galindo y Gonzalo Portocarrero (de la Pontificia Universidad Católica y de la Asociación Peruana para el Fomento de las Ciencias Sociales), Moisés Gaviria (del Simón Bolívar Hispanic-American Psychiatric Research and Training Program y de la Universidad de Chicago at Illinois), Richard Morse (del Wilson Center), José Antonio Pérez Gollán (de la Escuela Nacional de Antropología e Historia de México), Jaime Heresi (de la Sociedad Peruana de Psicoanálisis) y Néstor Goldstein y Víctor Manuel Aiza (de la Federación Psicoanalítica de América Latina) nos abrieron las puertas de sus instituciones para discutir algunas etapas del trabajo en proceso.

Pilar Ortiz de Zevallos y Elba Luján con rigor, dedicación, cariño y buen humor cuidaron de las citas, los índices, la edición y corrección del texto. María del Rosario Loret de Mola coordinó las labores editoriales con esmero y generosidad, Gustavo Delgado-Aparicio dio su apoyo en todo momento. Pilar de La Hoz copió innumerables versiones del manuscrito original.

A todos ellos nuestro agradecimiento.

"Porque a gloria de Dios nuestro soberano Señor, y honra y servicio de la católica cesárea majestad, sea alegría para los fieles y espanto para los infieles, y finalmente admiración a todos los humanos, la Providencia divina y la ventura del César, y la prudencia y esfuerzo y militar disciplina y trabajosas y peligrosas navegaciones y batallas de los españoles, vasallos del invictísimo Carlos, emperador del romano imperio, nuestro natural rey y señor; me ha parecido escribir esta relación, y enviarla a su majestad para que todos tengan noticia de lo ya dicho, que sea a gloria de Dios; porque, ayudados con su divina mano, han vencido y traído a nuestra santa fe católica tanta multitud de gentilidad, y a honra de nuestro César, porque con su gran poder y buena ventura en su tiempo tales cosas suceden, y alegría de los fieles que por ellos tales y tantas batallas se han vencido, y tantas provincias descubiertas y conquistadas, y tantas riquezas traídas para su rey y reinos y para ellos; y será lo dicho, que los cristianos han hecho temor a los infieles y admiración a todos los humanos".

FRANCISCO DE JEREZ

"Y acá este dicho Ynga se llamó Pachacuti Ynga, grandísimos castigos de Dios en este reyno y en el mundo, el qual por el pecado ydúlatra del Ynga castigó Dios. Como fue el castigo del ángel Luysber y se hizo Luzefer y de todos sus seguases, castigo del primer hombre con las aguas del [di]ludio. Como a la ciudad de Sodoma tragó en cinco pedasos la tierra. Como las cinco ciudades que ardió con llamas del cielo y el de Daud por su adulterio y el de Saúl por su desobediencia, el de Heli por la negligencia en castigar a sus hijos, el de Anauías y Zaphera por su auaricia y el de Nabuchodonosor por su soberuía. Como el castigo de las penas del purgatorio y del ynfierno ques mayor castigo que nunca se acaua".

PHELIPE GUAMAN POMA DE AYALA

XI

INTRODUCCION

“...se puede verter inusitadas sugerencias, del todo distintas al espíritu europeo. En esas obras autóctonas, sí que tenemos personalidad y soberanía, y no debemos olvidar que, a lo largo del proceso hispanoamericanizante de nuestro pensamiento, palpita y vive y corre, de manera intermitente pero indestructible, el hilo de sangre indígena, como cifra dominante de nuestro porvenir”.

CESAR VALLEJO

Un mundo de dioses, héroes y hombres surgió en los Andes peruanos alrededor del siglo XIV de nuestra era. Un Estado, el Tawantinsuyu —definido por muchos historiadores como “imperial”— marcó la culminación de una organización teocrática y militarista que estableció sutiles y complejas normas. La antiquísima costumbre andina de la reciprocidad era expresión visible de un apretado tejido de relaciones humanas que agrupaba a los miembros de una sociedad cuya urdimbre no se ha podido apreciar con facilidad. Un universo de mitos, ritos y leyendas se entretejía con los hilos de la historia.

Para acercarnos a comprender esa región de nuestro pasado, iniciamos hace algunos años una actividad que consistía en reuniones semanales sostenidas por un grupo formado por una historiadora, un antropólogo y tres psicoanalistas. Transgrediendo gradualmente recintos disciplinarios y superando temores, arriesgamos el encuentro. Conseguimos tolerar la incertidumbre y aceptar

nuestras limitaciones. Gracias a ello podemos presentar este libro. Sabemos que desde el siglo XVI se ha escrito mucho sobre este tema; sin embargo, creemos que estas páginas tienen alguna justificación: a través de un uso disciplinado de nuestra subjetividad hemos entrevisto temas latentes que, a manera de una red inconsciente, integran una profusión de datos en apariencia discordantes. Tal, el nexo que articula este libro.

Su finalidad es la de dar algunos resultados de un trabajo en el que lo antropológico y lo historiográfico definen límites, confieren rigor e intercambian interrogantes con el pensamiento psicoanalítico acerca de un conjunto de textos recogidos en los albores del contacto entre la civilización andina y los invasores europeos.

En los inicios, las reuniones, siempre estimulantes por apertura mutua de distintos puntos de vista, no lograban cuajar una metodología de trabajo. Los psicoanalistas, en un diálogo con los científicos sociales, intentaban interpretaciones "por oído" del material presentado. Progresivamente se produjo una realimentación creadora entre texto, circunstancia y oyentes, que nos permitió a todos una común familiaridad frente al material y al método que iba apareciendo. Se hizo posible una "escucha" analítica de los textos confrontada con las exigencias del método histórico y antropológico.

Tal "tratamiento" de los textos aspira a trascender las limitaciones de la fuente escrita para acceder a la base auro-oral de los mismos. Los textos recogidos por cronistas españoles, indígenas o mestizos, y por funcionarios civiles y religiosos provenían de una sociedad sin escritura, cuya concepción del tiempo era, cuando menos a nivel de su formulación, distinta de la occidental: **cíclica y concéntrica**, más que lineal e irreversible. Además, los textos que nos han dejado cronistas y funcionarios están atravesados por las coacciones y demandas que provienen del doble marco de referencias presente en los mismos: andino y español.

Al empezar por el uso de la escritura, todo lo recogido discurría a través de una garganta lineal y logocéntrica y era sometido a un conjunto activo de exigencias hermenéuticas; las razones de

Estado históricas y pragmáticas de los españoles se plantearon en el interior de un discurso judeo-cristiano. Los documentos afectan sustancialmente la lógica interna del discurso andino. El trabajo historiográfico de las últimas décadas ha conseguido, mediante cotejos y precisiones, esclarecimientos importantes. Aun así, nuestros conocimientos sobre las modificaciones impuestas al modelo de pensamiento andino por el funcionamiento del sistema colonial son insuficientes. La relación tensorial y constante de ambas organizaciones de razonamiento se encuentra en los textos más allá de toda voluntad del escribiente y estará presente en cualquier selección (*).

Intentamos un acceso al modo de pensar andino y a sus expresiones textuales y contextuales que nos permitiese llegar a algunas de sus peculiares estructuras, es decir, una lectura interpretativa del discurso mítico-legendario e histórico andino, que tomase en cuenta la dimensión sociocultural. Para ello, como grupo, tuvimos que superar muchas ansiedades, hecho que fue posible, puesto que decidimos no asumir banderas ni defender territorios ni *status*. Así, todos coincidimos en asumir nuestras carencias y en intentar repararlas, uniendo nuestros esfuerzos en la tarea.

A lo largo del proceso fuimos seleccionando los textos y definiendo sus contextos. Dos narraciones, una referida a la formación y al primer desarrollo de las bases del Tawantinsuyu, y otra a su apogeo y esplendor, consignan en las fuentes documentales que empleamos lo que podríamos llamar la épica oficial cusqueña. Luego ingresamos al periodo de la expansión y a la catástrofe que significó, para los incas y el mundo andino en general, la conquista española. Un cuarto conjunto documental estuvo referido a un culto nativo de carácter mágico-religioso que apareció algunos años después de la conquista, sin vinculación alguna con el mundo oficial cusqueño.

(*) Incluso las crónicas indígenas de Guamán Poma ([1613] 1936) y de Santa Cruz Pachacuti ([1613] 1968), miembros de una categoría menor de *curacas* y las de Garcilaso ([1609] 1943), vinculado a través de su madre con una *panaca* de la "Corte Real" y de Titu Cusi Yupanqui ([1570] 1985) heredero del trono cusqueño, muestran los efectos del proceso de hispanización.

Todo el material está referido al Tawantinsuyu. El Estado inca tuvo un tardío desenvolvimiento en el concierto de las altas culturas prehispánicas; milenios lo separan de los inicios de la civilización andina. Para ubicar a los incas es preciso repasar, aunque sea someramente, el panorama arqueológico que les antecede.

La arqueología establece para el antiguo Perú clasificaciones que arrancan de una época lítica, de pocos restos y larguísimos años; luego viene una época arcaica, en la que se inicia la agricultura y la crianza de camélidos. Le sigue el llamado periodo formativo que principia en el siglo XIX antes de Cristo, que se caracteriza por la divulgación de un estilo cultural que pudo ser la expresión de un culto pan-peruano: Chavín.

Ya durante la era cristiana se inician los llamados "Desarrollos Regionales Tempranos", a los que sigue el Imperio Wari, una de las primeras formas estatales y urbanas, que duró del siglo VII al X d.C. El fin de la época Wari dio paso a los "Desarrollos Regionales Tardíos" de los siglos X al XV, que forman una transición entre las dos hegemonías, la Wari y la Inca. El auge del Estado inca principia con su expansión a fines del siglo XIV o principios del siglo XV. Su desarrollo quedó trunco por la aparición de los hispanos.

A la caída del "Imperio Wari", los grupos étnicos acusan una marcada movilidad geográfica, en medida importante por no existir una autoridad que les obligara a permanecer en un lugar. Se trata de un momento de importantes movimientos migratorios. A ello alude el mito de los Ayar (otros ejemplos de éxodos son el de los yauyos y el de los llacuaces).

Este ciclo o conjunto de narraciones míticas explica el establecimiento de los incas en el primitivo asiento de Acamana, nombre del que sería futuro emplazamiento del Cusco. El lugar era habitado por distintos grupos a los cuales vinieron a añadirse la gente de Manco. ¿Cuánto tiempo tardaron los incas en afianzarse y cómo se dio el primitivo asentamiento de la región? Aquéllas son preguntas que sólo la arqueología puede responder. También lo referente al auge de los incas y a la transformación de su organi-

zación en un vasto Estado puede ser comprobado y percibido por la arqueología. Su advenimiento y su expansión son registrados en las estratificaciones de las excavaciones.

Según las leyendas de la guerra de los chancas, el momento de la expansión inca se presentó después del ataque enemigo al Cusco y del triunfo inca. La secuencia de soberanos forjadores del Estado es corta, y su desarrollo, repentino y violento. La investigación histórica moderna sobre los incas cuestiona definitivamente la versión que nos enseñara la escuela secundaria sobre la "dinastía" de los 14 Incas. Se puede designar a Pachacutec Inca Yupanqui como el forjador del Estado; sin embargo, sus dominios eran aún reducidos comparados con los avances posteriores. Le siguió en el gobierno Tupac Yupanqui, un conquistador extraordinario y un gran organizador. Con Huayna Capac llegaron los incas a los límites de su Estado; sus guerras se sucedían en los confines del mundo civilizado de aquel entonces. La reciprocidad, que había sido el factor principal, el medio para la creación y expansión del Estado, parece no haber ejercido su influencia entre los grupos de los extremos territoriales. La guerra se transformó en una lucha constante y permanente entre un centro expansivo y una periferia resistente.

Las fronteras del Tawantinsuyu fueron: por el norte el río Angasmayos, en la actual Colombia; por el sur el río Maule, en Chile; por el oeste el océano y por el este los incas incursionaron en la región selvática. Al sureste conquistaron Charcas, Tucumán, Salta y Atacama, en lo que hoy corresponde a Chile, Argentina y Bolivia. El territorio así anexado alcanzó 680,000 Km², el más grande Estado territorial conseguido sin la rueda y sin la escritura. Los soberanos cusqueños lograron sentar las bases para los más extraordinarios sistemas organizadores.

Luego se produjo la enorme conmoción de la conquista. El Tawantinsuyo, en 1532, estaba en plena guerra civil. Las *panacas* jugaron en estas contiendas un papel principal. Atahualpa había apresado a su hermano Huascar. En tal momento llegó Pizarro. En brevísimo tiempo se trasvasaron los patrones peninsulares a la nueva colonia española.

Hacia la década de 1560-70, el virreynato peruano se consolidó políticamente. Las estructuras burocrático-administrativas dejaban sin poder a los conquistadores y encomenderos. Las posibilidades de enriquecerse por apropiación y pillaje habían desaparecido y regían nuevas condiciones políticas y económicas. Las alianzas étnicas en favor de los españoles y en contra de los incas dejaron de tener valor.

En esta época, y a más de treinta años del encuentro de Cajamarca, la religión incaica había desaparecido. Sus ceremoniales, templos y sacerdotes fueron muy visibles para la iglesia católica, que desde un principio decretó su destrucción. Simultáneamente la hueste militar rebuscaba en sus escombros la huella de soñados tesoros. No fue posible, en estas circunstancias, que la clase noble cusqueña pudiera ofrecer su versión de la conquista, ni que oficialmente sustentara alguna de las creencias vigentes antes de la llegada de Pizarro. De hecho, la mayoría de los miembros de la casa reinante aborígen se hizo cristiana. Es en este momento que aparece el movimiento del Taki Onkoy, acerca del cual tenemos otro tipo de documentación: las probanzas de servicio de Cristóbal de Albornoz. Al documentar sus méritos como extirpador de idolatrías transcribió diferentes aspectos del movimiento milenarista que estalló en 1565.

Nuestro trabajo, entonces, se encamina al análisis de un mito por el cual los incas dieron cuenta de los orígenes de su civilización; a la comprensión de una "saga" —situada entre la historia y la ficción intencional— que configura la épica de los señores del Cusco, y a la inteligencia de un ritual y ceremonial revivalista que emergía de los escombros del Estado cusqueño. En el periodo situado entre los acontecimientos que forman la base de la narración épica y la aparición del Taki Onkoy, ocurrió la conquista española y se produjo la compleja irrupción de la superioridad bélica, las nuevas condiciones dietéticas, el trabajo forzado y la introducción de enfermedades contagiosas que diezmaron una población indígena carente de los mecanismos de inmunidad apropiados.

Lo mítico, lo legendario y lo ritual, se entrecruzaban en un tejido complejo cuya trama mostraba a veces lo específicamente

histórico como incrustado en el interior de un discurso mítico, o en ritos que revelaban la insistencia de antiguos mitos que reaparecían en precisas coyunturas históricas. Los tiempos se contraían, se dilataban o se aceleraban. Más allá de la constatación de la originalidad del mundo andino, preservada por su milenario aislamiento, la tarea se perfilaba más claramente. El intento de comprender el mundo andino en sus propios términos tenía que ser traducido conceptualmente. La etnohistoria y el psicoanálisis podrían tender los puentes que permitieran la reconstrucción de las concepciones incas e intuir las categorías mediante las cuales organizaron su visión del tiempo y del espacio, y las estructuras y conflictos inconscientes subyacentes a la actividad de los hombres que gestaron la historia incaica.

La etnohistoria es una disciplina joven en el estudio del mundo andino. Acuñado el término por primera vez por Valcárcel (1959), su uso se generalizó a partir de la década del sesenta cuando Murra (1964, 1967 y 1975) utilizó la documentación histórica como referente etnográfico. Estas primeras propuestas fueron más tarde refinadas y ampliadas por estudiosos como Rostworowski (1977, 1981a, 1983), Pease (1978) y Millones (1978, 1979) entre otros, organizando lo que podríamos llamar una perspectiva nacional de entender los problemas andinos. Siguiendo el ejemplo de los iniciadores, llevaron los materiales de los archivos al trabajo de campo, buscando las correlaciones ecológicas y económicas que habrían permitido los desarrollos históricos descritos en los documentos. En adelante el concepto se usa de manera más bien general, para referirse al estudio del pasado de los pueblos sin escritura. Esto presupone que la documentación deberá ser doblemente filtrada: los materiales sólo informan el punto de vista del gobernante y, dado que éste es europeo, las instituciones y los hechos son expresados con una lógica occidental y cristiana.

Es menester echar mano de otras disciplinas para corroborar los datos y corregir los prejuicios que tiñen la documentación escrita. Es por esto que el vocablo etnohistoria es una invocación a lo interdisciplinario que nos llega desde su nombre. Sin el apoyo de la arqueología, por ejemplo, sería imposible determinar las tendencias generales del proceso en que están inmersos los hechos

descritos por los españoles de los siglos XVI y XVII. De la misma forma, la historia del arte y la iconografía nos permiten reconstruir con más precisión la percepción ideológica de los pueblos andinos que, después de la conquista, utilizaron irremediablemente el aparato conceptual europeo. Sin embargo, al pintar o esculpir imágenes —incluso cristianas— el artista autóctono recreó la exigencia del patrón y reelaboró el mensaje haciéndolo andino.

La vastedad de estos parámetros permite entender la disparidad de criterios manejados por los etnohistoriadores. Esta situación ha generado imprecisiones en cuanto a objetivos y metodología, los cuales no pueden ser reajustados por lo menos hasta que se tenga un volumen apreciable de materiales publicados, y se disponga entonces de un espacio de reflexión para iniciar un balance crítico.

En un primer momento, sobre todo antes de los años sesenta, hubo una concentración de interés en el Cusco y los incas; situación harto explicable por el atractivo que representaban y representan estos temas. Pero fueron zonas más bien periféricas a la capital de Tawantinsuyu las que resultaron más ricas en documentación administrativa (Huánuco, Chucuito, Collaguas, Canta, y otras), y su aprovechamiento se convirtió en una alternativa a lo que decían las crónicas (más ideologizadas y Cusco-céntricas). Una vez descubiertas las Visitas y las Extirpaciones de Idolatrías, su estudio resultó extraordinariamente productivo. En primer lugar, porque agregaron el dato censal y demográfico y, luego, porque sumadas a otros criterios permitieron reconstruir el mapa de grupos étnicos que constituían el Tawantinsuyu, así como los cambios inmediatamente posteriores.

En la actualidad, esta apertura de la etnohistoria ha generado un movimiento similar en otras disciplinas que aparentemente no son tan afines. Tal es el caso de la lingüística o la ecología, que descubrieron en esta forma de ver los documentos, la posibilidad de entender la manera indígena de percibir la sociedad andina. Naturalmente, dicho movimiento se amplía en cuanto los patrones de conducta se hacen más evidentes. Es así que fenómenos contemporáneos, como la migración de los años sesenta, han

volcado a las ciudades, en su origen españolas y mestizas, formas culturales que no sólo se arraigan en ellas, sino que cubren todo el espectro social con sus normas de comportamiento. De esa fecha o poco antes datan aquellos estudios de psicología o psiquiatría social en los que se aprecia que la presencia indígena, más bien por descomposición, empieza a ser un componente de la patología urbana. Lo importante de estos trabajos es que se alejaban de los pioneros (Valdizán, 1917; Lastres, 1951), en tanto que la sociedad andina dejaba de ser un antecedente o elemento exótico. Para los psicólogos y psiquiatras de aquellos últimos años, la problemática, aun llegando de las alturas, era parte de un todo muy complejo que ya empezaba a ser reconocido como la nación peruana.

Conviene decir algunas palabras sobre el psicoanálisis. En alguna medida, su origen, como una teoría que conceptúa los datos provenientes de fenómenos clínicos individuales, ha hecho que no se tenga suficientemente en cuenta que desde el primer momento el [psicoanálisis también se constituyó como una teoría de la cultura.] Los hechos de la clínica mostraban en su regularidad representaciones universales del hombre. El psicoanálisis fue concebido como una teoría de validez universal. El análisis de mitos, de fenómenos históricos y de organizaciones culturales continuó su transformación en una teoría general; la etnología ha criticado esta "pretensión universalista".]

El psicoanálisis ha afinado sus propios instrumentos, y su compleja hermenéutica ha sido sometida a los rigores de una crítica interna y a los cuestionamientos de una crítica externa. Los trabajos de Freud (1912-13, 1921, 1927, 1930, 1939), Jung ([1911] 1962, [1913] 1964), Jones ([1925] 1951) y Melanie Klein ([1963] 1977), por citar los textos funcionales del razonamiento cultural psicoanalítico, se han continuado en una amplia gama de producciones científicas. Lo importante es que tal desarrollo ha permitido al psicoanálisis una posibilidad de abstracción y una aplicación cada vez mayores para la comprensión de múltiples contenidos mentales y de la retórica del pensamiento y su expresión.

La relación del psicoanálisis con las ciencias sociales se retomó con vigor a fines de los años sesenta, cuando se volvió a po-

ner sobre el tapete los escritos de los psicoanalistas centro-europeos de la entreguerra: Fenichel, Bernfeld, Reich y Fromm. Cuando en Francia Levi-Strauss definía a la etnología como una ciencia referida a las estructuras inconscientes de la cultura, tendía un nuevo puente al psicoanálisis (*).

En cuanto a las relaciones entre la psicología y la historia, vemos que hay dos maneras esenciales de conceptualizar lo histórico desde la perspectiva psicológica. Ellas se encuentran en competencia y ocasionalmente en diálogo. Estas dos perspectivas son aquella de la psicología histórica, en la cual los nombres de Ignace Meyerson y Jean Pierre Vernant —franceses ambos— son las figuras fundamentales y, en el otro campo, la llamada psicohistoria, que cuenta con revistas especializadas. Un discurso de William L. Langer, entonces Presidente de la Academia Americana de Historia, que llevó por título "The Next Assignment" planteaba que los historiadores debían reconstruir el universo subjetivo de los actores históricos, y que para ello se contaba con la ayuda del instrumento que él privilegiaba: el psicoanálisis.

Los cultores de la psicología histórica, por ejemplo Vernant (1979), parte del supuesto fundamental de que la psicología misma es un sujeto histórico. Desde esta perspectiva, cuestiona la noción implícita que, según él, anima a todos los psicólogos, sean behavioristas o psicoanalistas: la inmutabilidad de la naturaleza psicológica del ser humano. Al introducir la dimensión temporal al estudio del hombre interior se produce una innovación radical. La naturaleza del ser humano debe ser considerada como un dato histórico y como tal, mudable de acuerdo a los cambios históri-

(*) La relación entre el psicoanálisis y las ciencias sociales en el Perú muestra algunos aspectos de interés. La Guía Bibliográfica preparada por Peralta y Twanama (1985), para el Seminario "Psicoanálisis y Ciencias Sociales", facilita una visión panorámica. Entre nosotros, la presentación del psicoanálisis corrió a cargo de Honorio Delgado. Sus textos iniciales tienen, sobre todo, un carácter de divulgación. Delgado se constituyó, en los años veinte, en el representante más notorio del psicoanálisis en el Perú y América Latina. Su trayectoria teórica ha sido estudiada en detalle (Seguín, 1982; Rey de Castro, 1983). En esos años, el psiquiatra Hermilio Valdizán (1944) realizaba sus investigaciones sobre la historia de la medicina en el Perú, con un énfasis muy marcado sobre la época precolombina.

cos. Una historia de las funciones psicológicas y de sus eventuales transformaciones contribuiría a despejar las propuestas "fijistas" que están en la base del modo de pensar de la mayoría de los psicólogos.

Por otro lado, tenemos a la psichistoria, vinculada a la reflexión psicoanalítica, en la cual la obra de Freud desempeña un papel fundacional. Los nombres de Erikson (1958, 1969) y Devereux (1965), ambos psicoanalistas, figuran con excepcional relieve. Binion (1982), historiador profesional muy versado en el psicoanálisis, y Lifton (1974), han hecho importantes aportes a las cuestiones de método. La propuesta de la psichistoria plantea una aplicación del método psicoanalítico a los fenómenos históricos, y tiende a ver la estructura psicológica como algo relativamente inmutable y bastante resistente a las transformaciones y desgastes históricos.

El psicoanálisis en su relación con la historia se presenta como un procedimiento hermenéutico que intenta alejarse de la arbitrariedad interpretativa y de la reducción naturalista. Sus críticos sostienen que en la base de la teoría psicoanalítica existe cierta concepción antropológica implícita y, por lo tanto, por virtud de su aplicación, ésta se objetiva en un modelo antropológico concreto. Vista así, lo único que haría la hermenéutica psicoanalítica sería reordenar los acontecimientos y circunstancias históricas en torno al eje férreo construido con nociones teóricas que funcionan como claves precedentes inamovibles.

Luego médico, Delgado mostró una aversión cada vez mayor al psicoanálisis muy distante de su anterior labor de difusión y proselitismo, de la que el número del Mercurio Peruano, publicado en 1966 en homenaje a Freud, es cifra y resumen. Carlos Gutiérrez Noriega, también publicó entre 1934 y 1939 algunos trabajos psicoanalíticos, aunque sin relación alguna con la preocupación por la población indígena que animaba al autor. También Gutiérrez Noriega inspiró dos tesis de psicoanálisis aplicado: las de Vargas Fano y Nelson Cáceres, referidas a la historia.

En 1940, Carlos Alberto Seguí publica un libro sobre Freud. Las publicaciones psicoanalíticas de Seguí no inciden sobre la problemática social, tema que interesa al autor desde otras perspectivas. El campo social es abordado por Juan B. Lastres, en relación a la historia de la medicina peruana (Lastres,

Los psicoanalistas del Seminario pensamos que la práctica analítica dista de ser la aplicación de un rígido código hermenéutico que legisla la interpretación, o la puesta en marcha, de una máquina hermenéutica que procesa los insumos que brinda el paciente. De todos modos las implicaciones metodológicas que surgen del cotejo de las alternativas de la psicología histórica y de la psichistoria son muy grandes. Nuestra preferencia por el método psicoanalítico es evidente. Hemos sometido nuestra actividad interpretativa a las cautelas que derivan del trabajo interdisciplinario, y tomado en cuenta el valor de las reflexiones hechas por los proponentes de la psicología histórica. Sabemos de las reservas que se tienen frente a la fundamentación de la hermenéutica en términos generales y proponemos una lectura que se sitúa dentro de la pluralidad de interpretaciones posibles.

La pregunta que surge es: ¿de qué modo estos planteamientos podrían ser aplicados en el caso de la historia andina? El mundo andino representa al mismo tiempo una dificultad grande y una suerte de natural apertura para la aplicación del método psicoanalítico. Algunas dificultades que presenta la historia inca se han allanado con la mejor definición del método etnohistórico. Nos referimos a aquellas dificultades que surgen de documentos que han transcrito la tradición oral quechua a la manera de pensar española y al código lineal de la escritura. Esta dificultad, esta "resistencia" que se instaló en la traducción, permite que una porción importante del método psichistórico, aquélla orgánicamente ligada al método psicoanalítico, presente un acceso interesante al universo andino subyacente al texto hispánico.

1951) y con descripciones psicológico-psiquiátricas sobre la "raza indígena". Al "alimón" con Seguín, publica una psicobiografía del conquistador Lope de Aguirre (1942).

La presencia masiva de migrantes rurales de las poblaciones serranas impulsa los estudios epidemiológicos y la reflexión por parte de los psiquiatras sobre los aspectos sociales relacionados con la patología psiquiátrica. H. Rotondo es el principal promotor y realizador, y O. Valdivia, J. Mariátegui y B. Caravedo investigan sobre el tema. Durante los años sesenta, los estudios sobre lo andino son tomados desde una nueva perspectiva: como aspectos de una cultura con la que debe establecerse un diálogo. Los trabajos sobre mitos y costumbres andinas se multiplican. También se estudia otro tema cercano, el curanderismo (Seguín (1962), Ríos et al. (1964), Chiappe, Lemlij y

En no pequeña medida, el psicoanálisis es el intento que tenemos de dar cuenta del conjunto de impulsos y estímulos, muchos de ellos inconscientes, de vivencias organizadas o no, que un sujeto comunica al analista a través del lenguaje. Tenemos un método que perpetuamente se está centrando sobre una traducción que se constituye verdaderamente en el único dato. A partir de esa traducción al lenguaje lineal, en sus tropiezos y en sus imperfecciones es donde encontramos lo que eso puede haber significado para el sujeto.

Tenemos un instrumento que nos permite descubrir, a partir del discurso que el paciente produce sobre el conjunto de sus datos psíquicos, vivenciados o no, las estructuras que están en la base de su discurso. Exactamente igual, con respecto al mundo andino podemos seguir los textos, sus "recurrencias y sutiles descentramientos" para acceder a algunas realidades subyacentes, asistidos por las cautelas que nos exigen la antropología y la historia.

Obviamente la interpretación del texto histórico no es exactamente equivalente a la interpretación que se dirige a un analizando en una sesión. En este ámbito de trabajo, aquello sobre lo que se interpreta permanece fijo, lo que muda no es el texto objeto de la interpretación sino el contexto a partir del cual se lo interpreta. El texto no establece una relación transferencial con el analista ni dirige a él sus afectos. Es más bien el analista quien entabla una relación transferencial con el material. El esclarecimiento y la elaboración de la transferencia del analista son importantes. Tampoco se pueden evaluar los afectos de las interpretaciones: el texto

Millones (1985). Zapata publica un trabajo sobre el vals peruano (1969). Los primeros años de los setenta ven una reaparición de los trabajos psicoanalíticos, paralela a la llegada de los primeros psicoanalistas formados en el extranjero. La forma inicial es la de artículos de difusión actualizados (Peña, 1971). En 1976 Fernando Saba realiza su tesis doctoral aproximándose psicoanalíticamente a la identidad del cronista mestizo Garcilaso de la Vega. Este trabajo marca cronológicamente la apertura de un nuevo periodo en la producción psicoanalítica vinculada a las ciencias sociales. Al poco tiempo un número de la Revista de la Universidad Católica es dedicado al psicoanálisis. Hernández y Saba (1979) contribuyen al volumen colectivo "Perú:

permanece inmutable, lo que varía es nuestra comprensión. Hay, por lo tanto, el riesgo de caer en una pura tautología.

Frente a diversas instancias del material etnohistórico, hemos articulado propuestas interpretativas que nos remiten a diferentes escuelas del pensamiento psicoanalítico. Una suerte de integración de una visión convergente de diversos modelos teóricos nos sirvió para nuestra elaboración. Creemos que así ocurre también en el espesor de la práctica clínica. No estamos hablando de un eclecticismo teórico que puede poner la coherencia del discurso en riesgo: se trata, más bien, de que las exigencias provienen de la búsqueda de sentido antes que de la fidelidad a una escuela.

También es cierto que la propuesta implícita desde el nombre mismo de la psichistoria transmite una cierta ambigüedad. J. Barzun, un crítico ilustrado de la psichistoria, previene: "A diferencia de la historia económica, por ejemplo, la psichistoria no es una historia de la psiquis, como la otra lo es de la economía. Lo que significa es: 'psicologizar con la ayuda de la historia'. Así la primera parte de la palabra compuesta socava a la segunda" (Barzun, 1974: 17). Creemos que la conceptualización freudiana permite la solución de algunos problemas, el replanteo de otros y el surgimiento de nuevas preguntas. En la interlocución con los métodos histórico y antropológico es que el trabajo psichistórico afina sus instrumentos.

Nada más lejano a nuestro propósito que proponer un genetismo evolutivo, causalista y lineal. No creemos que los aspectos que hemos de examinar se hayan producido en el orden en que los hemos registrado. Si tomamos por ejemplo el mito de los orígenes con el que empezamos, sólo su posterior resignificación,

"Identidad Nacional", con un nuevo trabajo sobre Garcilaso. En 1981, Pendo la presenta en la Asociación Psicoanalítica Argentina: "Algunas consideraciones psicoanalíticas sobre la fundación del Imperio Incaico". En 1982, la colaboración de Millones, Hernández y Galdo, produce un trabajo que puede ser entendido como antecedente a los estudios de psichistoria.

Todos estos últimos desarrollos están obviamente relacionados con la fundación de la Sociedad Peruana de Psicoanálisis y su evolución institucional. Otro aspecto de las relaciones entre el psicoanálisis y las ciencias sociales, está siendo dado por el trabajo de César Rodríguez Rabanal y su equipo

que surge del deseo de la élite gobernante y lleva a la vez la impronta del trayecto regresivo de las fantasías que lo escenifican en la investidura del Inca; nos lo hace comprensible. Dicho esto tal vez no resulte innecesario señalar que es obvio que no todos nuestros datos pueden ser analizados *stricto sensu* a partir de un enfoque puramente psicoanalítico que tiene como base la lógica del conflicto y del deseo.

Entendámonos: no se trata de que la interpretación preceda, se anticipe o sustituya la labor sistemática de la arqueología clasificando materiales, de la historiografía precisando datos y de la antropología estableciendo el contexto cultural. Tal manera de proceder podría en algún caso llevar a intuiciones valiosas, pero estaría siempre en riesgo de plantear hipótesis aventuradas o descabelladas. Lo que hemos intentado hacer es otra cosa. Una vez establecida una sintaxis etnohistórica que aclara aspectos estructurales del pasado inca, hemos tratado de ingresar a su semántica, a sus aspectos subyacentes y a sus funciones significantes. Es aquí que la escucha analítica permite la formulación tentativa de una propuesta interpretativa que devuelta a los etnohistoriadores, reverbera sobre todo el grupo interdisciplinario y en ocasiones llega a producir un *insight* grupal. No decimos que hayamos logrado en cada instancia una convergencia sustantiva, modal y formal pero sí hemos alcanzado una suerte de validación concurrente.

Apreensión empírica, tentativa hermenéutica y elaboración crítica (Habermas, 1982) juegan en este trabajo. No se trata de etapas, pues no siguen una secuencia temporal prefigurada; tampoco de niveles, pues no se establecen jerárquicamente. Estos momentos, por así llamarlos, se articulan en la práctica misma y en la síntesis que sigue a la actividad analítica, particularmente al describir las transformaciones que muestra el material histórico. Sucesivos descentramientos desembocan en el reestablecimiento de una coherencia.

de investigación en un pueblo joven de Lima. Se trata de la rigurosa aplicación del método psicoanalítico al trabajo terapéutico con pobladores de una zona marginal pobre, constituida por migrantes rurales. Una serie importante de publicaciones da cuenta de este esfuerzo pionero (1984a, 1984b, 1985).

Se trata, en suma, de un trabajo interdisciplinario en el cual el pensamiento psicoanalítico organiza la urdimbre, tanto de la reflexión cuanto de la propuesta que presentamos. Por ejemplo, vemos en los textos que examinamos un cambio en los sistemas de parentesco, una transformación de las relaciones entre los gobernantes y los gobernados, la transición de una versión cíclica de los orígenes a una versión más dinámica y lineal del tiempo histórico, un cambio en los códigos que rigen el desarrollo y el pasaje de una organización de relaciones narcisistas y diádicas al esbozo de construcción de una estructura triangular. Atomo de parentesco, relaciones matrimoniales, sistemas de parentesco, estructuras inconscientes, organización social, visión religiosa y concepción de la historia, se articulan, convergen, divergen y se entretajan.

Somos claros en decir que para el área andina esta disciplina recién nace. Nosotros no somos psicohistoriadores, pero creemos haber sentado las bases para que la disciplina exista por sí sola. Se pueden señalar reservas de todo tipo con respecto a las fuentes elegidas; por ejemplo, se querrá ver vicios de anacronismo y de etnocentrismo; se podrán plantear objeciones a la psicohistoria (Stannard, 1980; Barzun, 1974). Respondemos que hemos intentado una investigación transcultural, y para ello hemos buscado una base empática a partir de la cual hemos querido trascender la distancia histórica respetando su especificidad. Como en los textos musicales presentamos una *Fuga a Cinque Voci con Alcune Licenze*; como en los telares andinos, un tejido con fibras de diversos colores. Ahora, que el texto escrito hable por sí solo. En todo caso fue compuesto para ser escuchado.

I

EL MITO DE LOS HERMANOS AYAR

"El Viejo Mundo estaba regido por la tríada: tres tiempos, tres edades, tres humores, tres personas, tres continentes. América no cabía, literalmente, en la visión tradicional del mundo. Después del descubrimiento, la tríada perdió sus privilegios. No más tres dimensiones y una sola realidad verdadera: América añadía otra dimensión, la cuarta, la dimensión desconocida. A su vez, la nueva dimensión no estaba regida por el principio trinitario sino por la cifra cuatro".

OCTAVIO PAZ

El mito de los hermanos Ayar, situado en los orígenes, fue para los incas el modo de dar cuenta de las bases de su organización política y social. Dicho mito fue la creación cultural que enunciaron para representarse a sí mismos, que pronunciaron para establecer y explicar la relación entre ellos, sus héroes y sus dioses y que anunciaron para instituir y mantener sus patrones normativos. Constituido por la palabra en su dimensión más concreta y elaborado con un lenguaje que se enraíza en lo más profundo, el relato de los Ayar contiene referentes históricos, propone los modos primordiales de pensar la historia y la sociedad y consigna los deseos, temores y esperanzas más arcaicos.

Las hazañas de los Ayar han sido referidas de diversas maneras en las crónicas. Los aportes metodológicos, así como los hallazgos provenientes de la arqueología y la etnología, han permitido un amplio desarrollo de la etnohistoria andina y la valoración más exacta de los testimonios (Rowe, 1946; Rostworowski, 1983;

Pease, 1978; Zuidema, 1964). En atención a esto, es que hemos recogido nuestro material de trabajo de las crónicas de Juan de Betanzos ([1551] 1968) y de Pedro Sarmiento de Gamboa ([1572] 1943), a las que se ha agregado el material comparativo de otros relatos de los siglos XVI y XVII.

Elegimos la primera, redactada tempranamente en 1551, porque su autor conocía el idioma quechua. Además fue casado con doña Angelina Añas Colque, hija o hermana de Atahualpa. Tales circunstancias le permitieron tener acceso a la información de los señores cusqueños, deudos del último Inca reinante. La segunda, publicada en 1572 por orden del Virrey Toledo, parte de numerosas averiguaciones entre los miembros de los linajes encumbrados del Cusco, brinda información de primera mano. Sin embargo, muestra una intención de legitimar los derechos de la corona española sobre estas tierras.

[En las crónicas de Betanzos, los cuatro hermanos: Ayar Cachi, Ayar Uchu, Ayar Auca y Ayar Manco, acompañados por sus cuatro hermanas: Mama Guaco, Mama Cura, Mama Ragua y Mama Ocllo, salieron de la cueva de Pacaritambo.] Sarmiento de Gamboa (1943, cap. 11) propone una versión alternativa: A seis leguas del Cusco, en el asiento de Pacaritambo, situado en el cerro de Tambo Toco o "Casa de Ventanas" salieron de cada una de ellas diversos grupos sin generación de padres. De una de estas Ventanas llamada Maras Toco salieron los maras; de la segunda, Sutic Toco, salió el grupo de los tambos, que hasta el siglo XVI habitaban el Cusco, mientras que de la tercera, Capac Toco o "Ventana Rica", salieron cuatro hermanos y cuatro hermanas. En esta versión las hermanas son llamadas: Mama Ocllo, Mama Guaco, Mama Ipacura (*) —o Mama Cura— y Mama Raua.

La versión recogida por Betanzos, en la que los Ayar surgen adultos y emparejados, difiere de aquellas descritas por Otto Rank (1981) sobre el mito del nacimiento del héroe. Rank señala que la mayoría de las grandes civilizaciones reclama haber sido fundadas por héroes míticos. Estos héroes poseen algunas características comunes: son de origen aristocrático, sus nacimientos habrían

(*) Según González Holguín (1952: 359) "Ypa —Dize el sobrino a su tía hermana de su padre y a la tía de madre mama".

sido precedidos por dificultades y habrían sufrido amenazas de muerte por parte del padre o de algún representante de éste. En algunas situaciones, el héroe es rescatado, ven botras, adoptado. Una vez adulto descubre su verdadero origen, se venga y reclama su patrimonio. El héroe, para sobrevivir debe vencer una serie de adversidades y las agresiones de sus hermanos rivales. Sin embargo, si nos circunscribimos al futuro fundador de la dinastía incaica, Manco Capac, observamos que en su tránsito hacia la condición de héroe cultural y a las funciones de paradigma político-religioso, se opera una suerte de inversión de las propuestas de Rank. Aquí el héroe emerge como tal al sobrevivir a la eliminación de sus hermanos. Como veremos, no es la única inversión con que nos tropezaremos.

Los ocho hermanos, equipados ornamental y utilitariamente, salieron para civilizar la tierra e iniciaron su lento andar en busca de áreas fértiles. Las vestimentas de tejidos de oro, así como las varas del mismo metal aparecen en la mayoría de las versiones de los Ayar. [La referencia al oro en el interior de los textos, establece una relación metafórica con el Sol. Las telas y los instrumentos de cocina aluden a la misión civilizadora de los hermanos.]

[La oquedad de la que surgen del seno de la tierra evoca el origen materno del ente dador de vida, en el sentido propuesto por Campbell (1968). El nombre de la cueva: Pacaritambo (posada del amanecer) permite vincular este origen materno, propio de los mitos de fertilidad y correspondiente a las sociedades agrícolas, con los mitos cosmológicos y cosmogónicos, estableciendo el circuito antropocósmico de la fecundidad. Un pacto venidero entre el Sol y la Tierra asoma en el horizonte mítico. De ese modo, la gesta de los Ayar se remonta a los albores de la humanidad para dar un sustento mítico a los orígenes del Cusco, y otorgar a la fundación de la ciudad el valor de un acontecimiento cósmico.]

Los ocho personajes principales del mito son definidos como hermanos. La nomenclatura de parentesco es explícita en tal sentido. Sin embargo, para comprender la estructura implícita de las relaciones, es menester revisar la información referente a la organización de los grupos cusqueños. Según los cronistas, cada Inca

reinante formaba con descendientes de ambos sexos un linaje denominado *panaca*. En otros términos, formaba un *ayllu* real. Las investigaciones de Valcárcel (1925), Rowe (1957), Pease (1981a), Rostworowski (1981b), permiten organizar un marco de base. Podemos establecer que la palabra *ayllu* designa a un grupo permanentemente ligado por una descendencia común, real o supuesta, de todos sus miembros y que se constituía en una unidad económica, caracterizada por la posesión en común de la tierra y la participación colectiva en su cultivo.

Zuidema (1964), basándose en la información sobre los matrimonios de los jefes incas y tomando en cuenta las discrepancias existentes entre el número de *panacas* —supuestamente fundadas por ellos— y el número de Incas que llegaron a reinar, afirma que las *panacas* forman parte del sistema de organización inicial del Cusco, y cuestiona con argumentos definitivos la genealogía de la dinastía inca. [En un primer momento habría existido una simultaneidad y no una sucesión.] Un conjunto de grupos de parentesco contemporáneos entre sí, de cuyas interacciones derivaron jerarquías y precedencias, estableció algún sistema para la designación de sucesores. Además, al estudiar la distribución de las *panacas* en cada grupo de *ceques* —es decir, las líneas imaginarias que irradiaban del centro del Cusco, a manera de *quipu* o raíz, sobre las cuales estaban dispuestos los santuarios incas—, Zuidema plantea que las *panacas* sólo tienen sentido dentro de una totalidad estructural organizada.

La palabra *panaca* designaba al conjunto de hermanos de un sujeto independientemente de su sexo. Como señala Pease con referencia a una situación sucesoria tardía, el sentido del término “hermanos” podía ser el de miembros de la misma generación en la *panaca*. “En todo caso, el régimen de parentesco permitía llamar hermanos tanto a los miembros de la misma *panaca* que estuvieran a la misma ‘altura’ generacional, como también a los de otras *panacas*, siempre que ocuparan igual situación en ellas” (Pease, 1972: 81). La voz proviene de *pana*, término de parentesco andino con el cual el varón nombra a la hermana y también a la prima hermana o segunda. Otros son los vocablos con que la mujer designa a la hermana o al hermano. El término *panaca*, lo he-

mos dicho, era equivalente a *ayllu*, palabra que era usada en la región de Cusco y Ayacucho en tiempos anteriores a la llegada de las bandas de Manco (Rostworowski, 1981b); pero sólo se utilizó para referirse a los linajes gobernantes. La similitud o la diferencia de la estructura organizativa de las *panacas* cusqueñas con los grupos de parentesco de fuera del Cusco, resultan difíciles de precisar aunque es presumible que estos últimos tuviesen reglas más simples. Posteriormente las *panacas* reales agruparían a los incas de sangre y privilegio.

[En cuanto a la función simbólica de la *panaca*, ésta consistía en perpetuar la memoria de su fundador.] Esta función se expresaba en las prácticas ceremoniales destinadas a cuidar de su momia y a honrarla. El recuerdo de los hechos que el señor difunto protagonizó antes de perpetuarse en su muerte se conservaba a través de los *quipus* y también en los cantares y prácticas rituales, que tenían ocasión con motivo de las fiestas y ceremonias principales, realizados en presencia del Inca y de las momias de los soberanos difuntos.

Las *panacas* habrían sido los grupos de parentesco que mantuvieron el ideal endogámico de la sociedad inca, de cuya realización tenemos evidencias documentales precisas (Zuidema, 1980). Pero, a la par de relaciones endogámicas, existían relaciones exogámicas. Estas se daban a través de la poliginia. Mediante estas relaciones plurales, el Inca podía vincularse con mujeres pertenecientes a otras *panacas* o algún *ayllu* vecino. [Los conquistadores incas, representados por el grupo collana, habrían tenido relaciones endogámicas y exogámicas.] A través de la endogamia, se vinculaban entre sí, tal vez mediante complejas normas en las que, por ejemplo, las mitades del grupo endógamo se comportaban como exógamas una con respecto a la otra. Mediante la exogamia, el grupo de jefes podía vincularse con los grupos no collana en matrimonios secundarios. La tensión existente entre las *panacas* y los *ayllus* o, dicho de otro modo, entre el grupo collana y los no collana, ha sido de suma importancia en la organización y en la historia de los incas.

Sobre este complejo sistema de parentesco que sirve de cañamazo al texto mítico, podemos ver también que el texto que da

cuenta de la misión civilizadora de los Ayar revela asimismo la presencia de movimientos afectivos, que pueden servirnos de indicadores de la forma en que los afectos eran concebidos dentro de las relaciones establecidas entre los hermanos en el interior del relato (*). Tal vez de ese modo podamos trazar, a partir de las vicisitudes que se juegan entre los hermanos, el bosquejo de las representaciones mentales que posiblemente dieron origen a la narración mítica.

Ayar Cachi, cuya mujer era Mama Guaco (Betanzos, 1968), ostentaba poderes sobrenaturales. Con un solo tiro, su honda derribaba cerros y abría quebradas. Es interesante señalar que en el mundo andino determinados cerros y quebradas son considerados como expresiones de lo sagrado, es decir, las *huacas* de las referencias documentales de la colonia y los *Apus* de la investigación etnográfica. Aun cuando en su mayoría los cerros son divinidades masculinas y los valles y quebradas, femeninas, la relación no es absoluta. Lo abrupto del territorio andino (cerros altos, quebradas profundas), además de establecerse como reto al proyecto civilizador, imantaba parte importante del pensamiento religioso andino.

Ayar Cachi, al derribar cerros y abrir quebradas, arrebatava a la naturaleza los aspectos más amenazantes y domesticaba sus facetas más agrestes, es decir, la sacralizaba y la hacía cultivable. Quien era pareja de Mama Guaco quitaba a la *pachamama* sus asperezas fálicas, por así decirlo. Así el suelo era transformado en terreno de cultivo, en tierra receptora de simiente.

Las hazañas de los hermanos Ayar aparecen como representación mítica de un posible proceso histórico de pugna entre grupos rivales, posiblemente en relación con un momento de importantes movimientos migratorios que se produjo a la caída del Imperio Wari. Sobre los primitivos habitantes del Cusco, los cronistas nos han transmitido un confuso relato. Sarmiento de Gamboa men-

(*) Dado que el acceso a los afectos expresados en los textos se infieren de los mismos, es necesario tener en cuenta que Betanzos y Sarmiento de Gamboa muestran sesgos diferentes. Una comparación entre ambos, desde esta perspectiva, podría ser interesante.

ciona para aquella época a los sauasiray, a los antasaya y a los guallas, a los cuales se añadieron más adelante los alcavisas, los copalimayta y los culumchimas, además de otros antiguos pobladores llamados lares y poques. Es difícil, si no imposible, indicar la zona habitada por cada *ayllu*, o etnia, porque al adquirir el dominio de los demás, el grupo inca procedió a una reubicación de los pueblos y a una nueva repartición de las tierras.

El futuro Cusco era conocido entonces con el nombre de *Acamama* (Guamán Poma, 1936: 84; Murúa, 1962 t. I, cap. III: 26), y se situaba en una zona entre los dos pequeños ríos del valle. En el intermedio tardío surgió una banda que llegó a ejercer cierto poder sobre los demás grupos; ellos eran los ayarmaca que Guamán Poma (1936) denomina como pertenecientes a los primeros incas. Los nombres genéricos de sus jefes eran los de Tocay Capac y Pinau Capac. Murúa (1962) menciona a estos señores como reyes anteriores a los incas, cuyos territorios se extendían desde el Vilcanota hasta los Angaraes, mientras Garcilaso de la Vega (1943) asegura que habitaban dieciocho pueblos en el mediodía del Cusco, desde las Salinas a lo largo de tres leguas.

Es interesante constatar que los ayarmaca desempeñaron un rol importante en los inicios del Cusco y sostuvieron prolongadas luchas contra los incas. Los ayarmaca han sido rastreados desde antes de la llegada del grupo de Manco Capac al Cusco. Luego, continúan figurando a través del Incario, en los relatos de los cronistas, en lucha constante contra cada Inca. Ellos siguen apareciendo como tales en los testimonios y registros administrativos virreinales, para finalmente convertirse, en el siglo XX, en comunidades campesinas reconocidas oficialmente.

El nombre de Ayar que ostentan hasta hoy día dichos grupos, los relaciona con los míticos hermanos, mientras su segundo apelativo, *maca*, indica una raíz comestible (*Lepidium meyenii*), cuyo *hábitat* es la puna de la región central. Se trata de un cultivo propio de una amplia región de altura, pero en la actualidad restringido a las cercanías de Jauja. Según la creencia popular, la *maca* tiene propiedades fecundantes y por lo mismo se le atribuía un origen mágico (Rostworowski, 1969-70). Hasta aquí los datos de la

ethnohistoria. Es evidente que una construcción tan compleja como esta narración mítica admite múltiples propuestas interpretativas. En importante medida es imposible conocer los fundamentos históricos de los incas sin recurrir a su patrimonio mitológico. Pero, entiéndase bien, no se trata de establecer mediante el texto mítico las condiciones y etapas del periplo migratorio de las tribus fundadoras del Cusco. En todo caso, parece que una hipótesis más parsimoniosa nos hace pensar en una elaboración tardía, hecha para dotar a las tribus de las primeras confederaciones de un origen único.

Si retomamos el relato, encontramos que estando temerosos los hermanos de los poderes de Ayar Cachi, para deshacerse de él, lo persuadieron con engaños de que volviese a Pacaritambo para traer ciertos objetos olvidados. Una vez dentro de la cueva, cerraron la entrada con bloques de piedra y lo dejaron atrapado en ella. En la versión que da Sarmiento se señala que Cachi fue a Pacaritambo en compañía de un servidor llamado Tambochacay, quien tenía la orden de encerrarlo; luego, para que no divulgara más adelante el secreto, los restantes hermanos lo mataron.

Las hazañas de los Ayar podrían ser también expresión de realidades humanas menos subordinadas a cambios temporales, veamos otras coordenadas de referencia. Ayar Cachi el poderoso dominador de la naturaleza, capaz de alterar el rostro mismo de su geografía, termina atrapado en la propia cueva de la cual surgió. Como si se lo hubiese tragado la tierra y, de ese modo, vuelto al seno de la *pachamama* permanecerá así vivo e inmóvil en las entrañas de la madre, pero sin acceso a ella. La noción de "reinfestación" propuesta por Mauricio Abadi (1960) nos resulta, además de precisa, sugerente.

No perdamos de vista que habíamos mencionado que el mito de los Ayar podía ser expresión de la pugna entre grupos rivales en el proceso de la fundación del Cusco y, a la vez, referirse a un complejo sistema de rivalidades de parentesco. Empezamos a vislumbrar un conflictivo aspecto de rivalidades fraternales. Tal vez un ingreso a aquella dimensión que podemos entender a través de una exploración de los afectos en juego, nos sirva de puente

para intentar una visión en doble perspectiva. Así vista, la fuerza de Ayar Cachi resultó intolerable para el resto de sus hermanos, porque éstos se llenaron de envidia. Coloquialmente, la envidia se define como el dolor de ver que otro posee lo que uno desea, Melanie Klein (1976) postula que la envidia es uno de los sentimientos evolutivamente más antiguos y fundamentales en el hombre. Es anterior a los celos y a la voracidad. Los celos están basados en el amor y aspiran a la posesión de la persona amada y la eliminación del rival, por tanto implican una relación triangular. La voracidad conlleva el deseo de poseer todo lo bueno que puede ser extraído del objeto, independientemente de las consecuencias que esto pueda tener en el objeto anhelado, así sea su destrucción o daño. La envidia en términos psicoanalíticos, es un sentimiento primitivo, anterior a la relación triangular y que se experimenta antes de que se perciban las cosas como integradas psíquicamente y por lo tanto éstas son concebidas como fraccionarias. Entonces, cuando la posesión del objeto anhelado o el deseo de emularlo y ser tan bueno como él, no puede lograrse, la tensión intolerable lleva al deseo de la destrucción, daño o eliminación del objeto. De ese modo se hace desaparecer la fuente que origina estos sentimiento dolorosos. Es este aspecto de la envidia el que la hace tan destructiva, ya que, con tal de eliminar el sentimiento, el sujeto no vacila en destruir aquello que puede ser valioso para él mismo.

[Ayar Cachi termina siendo eliminado por sus hermanos. Por encima de la consideración de sus cualidades necesarias para la conquista de la tierra fértil, y de lo que él representaba, aceptarlo como colaborador en la empresa se hacía imposible, porque la magnitud de la rivalidad envidiosa resultaba intolerable.] El héroe había despertado la agresión de sus hermanos quienes lo sepultan con engaños en la tierra que él había dominado. Estaba en juego no sólo el temor de que Ayar Cachi luego, con esa fuerza, los doblegara a todos, sino además la envidia que les producía no poseer esos atributos con resonancias a potencia genital. No olvidemos que Mama Guaco era su mujer. Acabamos de mencionar que a pesar de que estos atributos podrían haber beneficiado a todos, prefirieron correr el riesgo de mermar las fuerzas del clan frater-

nal o de la unión de clanes; eliminar a Ayar Cachi significaba, a pesar del riesgo de la derrota, verse libres de los sentimientos de rivalidad envidiosa, intranquilizadora. Sin embargo, luego de haber conseguido el objetivo, surge un sentimiento de desasosiego y malestar. Cuando los hermanos matan a Tambochacay, el servidor que ejecutó la orden, actuaban como si hubieran depositado en él sus sentimientos de envidia y al eliminarlo se libraban de ellos, a la vez que de un testigo de su acción.

5. Los tres Ayar restantes continuaron por las serranías y llegaron cerca del cerro Huanacauri, que habría de devenir en el adoratorio principal de los incas. Según Sarmiento de Gamboa, al llegar a este lugar los tres hermanos con sus cuatro hermanas vieron en el cielo el arco iris, que llamaron Huanacauri (*). En una frase ambigua, Sarmiento de Gamboa consigna el modo como Uchu se ofreció para dirigirse al lugar. Esto lo hizo, según el cronista, "porque decían que les convenía mucho" (1943, cap. XII: 54). Al acercarse Ayar Uchu al sitio indicado, vio una *huaca* que representaba el bulto de una persona junto al arco iris. Al posar sus pies sobre la *huaca*, Ayar Uchu quedó convertido en piedra ante la mirada de sus hermanos que no pudieron o no quisieron ayudarlo. Ayar Uchu, sin embargo, alentó a sus hermanos a continuar el camino. Su arenga contenía una recriminación implícita. Sus hermanos decidieron, antes de proseguir, hacer de él su *huaca* más importante.]

5. La *huaca* de Huanacauri jugaba un papel principal durante las ceremonias del *Huarachico*. En estos ritos de iniciación, era la primera *huaca* a la que acudían los jóvenes.] (Betanzos, 1968). En estos ritos, que marcaban la entrada al *status* de adulto entre los incas, los aspirantes debían atravesar por diversas pruebas de fortaleza, luchas rituales y carreras de velocidad y resistencia. Al final de todo esto les horadaban el lóbulo de las orejas que, como sabemos, constituía para los incas un signo de nobleza indicativo del

(*) Existían varios vocablos para designar al arco iris. En quechua, según Gonzáles Holguín ([1606] 1952: 416) se decía *kuychi*. El diccionario de Fray Domingo de Santo Tomás (1951: 45) menciona la voz *cuychi*, y también el equivalente en el quechua costeño: *turomaya*. En aymara, se decía *cuurmi* (Bertonio [1612] 1956).

rango social. Podemos entender este rito de pasaje, o de iniciación, como una propuesta de castración simbólica. El adolescente es sometido a la perforación del lóbulo de las orejas antes de ser recibido como miembro de la casta noble con plenos derechos. Su aceptación como adulto depende de un acto de sumisión ritual a sus mayores. Al ofrecer el lóbulo de la oreja salva el atributo fundamental de la virilidad: el pene. Es una instancia bastante clara de un intercambio del tipo *pars pro toto*. Conviene tener presente que Pachacutec Inca Yupanqui, mucho tiempo después, tomó cuidado de engrandecer estas ceremonias cuando le tocó a Tupac Yupanqui, su hijo, participar en el *Huarachico* (Sarmiento, 1943). También Huanacauri, a manera de bulto o estatua, era llevado a los campos de batalla. Igual sucedería después con representaciones similares de Manco Capac.

La ceremonia de acceso al poder sugiere las relaciones entre el ritual consagratorio y el discurso mítico. En Huanacauri “la madre y hermanas del que fuera Inca, han de quedar hilando con tanta prisa que el aquel propio día se han de hilar y tejer cuatro vestidos para el mismo negocio, y han de ayunar sin comer ni beber las que en esta obra estuvieren” (Cieza de León, 1943, cap. VII: 61). Son cuatro vestidos para el futuro Inca, que tal vez alegorizan el primitivo grupo que fundó el “Imperio”. Es decir que los vestidos simbolizan a los hermanos muertos con quienes el Inca se estaría identificando. En la ceremonia de la coronación, se reproducía ritualmente la fundación mítica. En medio de la fiesta, el vestir de los cuatro ropajes representaba también un intento de expiación de la culpa en tanto que anularía mágicamente sus muertes. Dejamos para más adelante la interpretación del ayuno.

El arco iris, futuro emblema del Tawantinsuyu, se extiende como puente entre el cielo y la tierra. Aparece en el horizonte luego de la lluvia necesaria y bienhechora. Como en una insistencia de lo establecido en los inicios de la narración mítica, se reestablece el vínculo entre el Sol y la Tierra; la mediación la establecen tanto Ayar Uchu cuanto el *kuychi*. En el mito de los Ayar personalizan la necesaria convergencia que se irá a celebrar en los ritos incas posteriores, que tal vez reescenificaban ritos primigenios. Pero el relato de Betanzos ofrece otros relieves y nos permi-

te una óptica diversa. Según él, Ayar Uchu manifestó su deseo de tomar posesión del lugar y, para cumplir su voluntad, mostró estar provisto de unas alas y con ellas llegó adonde se encontraba el Sol. Del cielo retornó convertido en piedra, pero cuando descendió, indios de un pueblo cercano le quebraron un ala a pedradas. Poco antes, transformado ya en piedra —como una suerte de mediador entre el Sol y la Tierra— había ordenado a Ayar Manco que tomara el nombre de Manco Capac y que continuara su ruta hasta llegar al Cusco. El sentido que tiene el “ordenar” de Uchu a Manco indica tanto el mandarle que tome posesión del Cusco, cuanto el de investirlo como representante del Sol. Esta investidura, señalada por el cambio de nombre, reaparecerá en la leyenda de los chancas.]

En numerosos trabajos psicoanalíticos (Freud, 1900, 1911; y Federn, 1950) se señala cómo las aves y las alas simbolizan a menudo los atributos de la potencia sexual. En el texto de Betanzos, son las alas de Uchu las que le confieren la potencia que lo distingue del resto de los Ayar. Desde la perspectiva de los afectos, Ayar Uchu despierta nuevamente la envidia de los hermanos que, usando a terceros, le quiebran un ala quitándole su fuerza. El héroe accede a la divinidad, pero a manera de santuario. Perennizado en un eterno presente ha adquirido funciones oraculares y demanda sacrificios aplacadores. Así, inmovilizado, la posibilidad de su venganza es neutralizada y el temor transformado en reverencia.

En la versión que da Sarmiento de Gamboa, Manco Capac, caudillo juntamente con Mama Guaco, “traía consigo un pájaro como halcón llamado *indi* (*) al cual veneraban todos y le tenían como a una cosa sagrada, o, como otros dicen, encantada, y pensaban que aquél hacía a Manco Capac señor y que las gentes le siguiesen” (1943, cap. XII: 51-52). El texto sugiere que frente al carácter guerrero de Ayar Cachi y de Mama Guaco, en continua competencia, Manco Capac oponía un tipo de liderazgo más bien mágico-religioso. El ánimo político del cronista le brinda la agudeza que nos permite ver cómo el Ayar Uchu del mito aparece en la

(*) Como sostiene Torero (1974), *indi* habría sido la sonorización Chinchay de *inti*, nombre del dios sol.

imagen del *indi* como emblema del poder adquirido por Manco Capac. La cercanía de Ayar Uchu al Sol y su función de portador del mensaje divino, que unguía a Manco Capac como su heredero y delegado, quedaban representadas por el halcón. El Manco Capac que nos presenta Sarmiento evoca a Ayar Uchu al representarlo mediante el ave que simboliza al hermano ausente, evocación ritual de la acción mítica que confiere a Manco Capac los poderes aludidos.

Si ahondamos en la perspectiva psicoanalítica, podemos plantear que los atributos alados metaforizan el engrandecimiento fálico y, la ruptura del ala, el acto de la castración; mutilación que el resto de los hermanos le inflige a Uchu por haberse atrevido a remontarse por encima de ellos. Cabe hacer una digresión en relación al término de castración. En la teoría psicoanalítica clásica, la noción de castración sólo cobra sentido en el interior de la estructura edípica (*vide infra*). La amenaza de castración sustenta la prohibición del incesto, que es para Freud uno de los puntos de partida de la ley que da origen a la cultura. Es decir que la noción de castración tiene que entenderse en el contexto del orden cultural.

En el inicio del mito, los hermanos tienen la posibilidad del acceso al objeto materno y a su goce. Aquel que se diferencia y muestra rasgos que podríamos denominar paternos, genera un desequilibrio en la estructura social y en la economía afectiva del grupo. Creemos que es importante detenernos en este punto. Se trata de entender un texto referido a los inicios de un orden cultural, previo al orden dado por la ley paterna, y de una organización anterior a la del Estado inca consolidado; es decir el modo en que se regula el acceso de los hermanos al objeto deseado, en este caso, la madre-hermana. La normativa de la estructura social, la organización de los sistemas de parentesco y la economía afectiva del grupo en el mundo andino discurren sobre la vertiente fraterna, esto es, dentro de una misma generación.

Los cronistas describen las sucesiones al modo europeo, es decir, de padres a hijos, pero pese al sesgo sociocognitivo, dejan alguna pista que nos permite vislumbrar las costumbres indígenas. Cotejando las informaciones dadas por los cronistas con las

obtenidas en testamentos tempranos de señores indígenas, podemos ver cómo, en ausencia de la legitimidad y de su contrapartida, la bastardía, regía la elección del "más hábil", y la sucesión generacional primaba sobre las prerrogativas del hijo mayor, inexistentes al parecer en la sociedad andina. Parece que el uso prevalente en la costa era el de nombrar heredero al hermano, mientras que en la sierra el lugar del heredero era ocupado por el hijo de la hermana (Rostworowski, 1961, 1983). Estas son indicaciones suplementarias que refuerzan la idea de que no se usaba la herencia paterna directa. Estas diferencias hicieron difícil para los españoles un registro fidedigno de costumbres tan diversas de las suyas que, sin duda, hubiera permitido una mejor comprensión de las estructuras de parentesco andinas.

La noción de castración, en el interior de la estructura edípica, gobierna *a priori* el intercambio de objetos sexuales y rige el sistema de transacciones por el que se da y se recibe a la vez objetos diferentes y complementarios. Sin embargo, algunos autores psicoanalíticos (Stärcke [1921] 1968; Andreas-Salomé [1916] 1981; Alexander [1923] 1968) han preferido ver el complejo de castración como el resultado de una serie de experiencias precursoras del mismo y que se caracterizan por incluir la pérdida y la separación de objetos del individuo. Dichas experiencias se darían dentro de estructuras previas a la edípica. Desde este enfoque, Ayar Uchu, al desplegar los atributos de su potencia, despierta la envidia de sus hermanos y termina siendo "castrado". Un detalle importante, el móvil de la "castración" es la envidia; su objeto, el despliegue fálico. La castración antecede a la instauración de la ley paterna, ocurre al margen del triángulo edípico o, antes de que éste se instituya, surge la envidia. Luego Uchu adoptará una imagen lítica. Petrificado y transformado en objeto venerado, demandará pleitesía y recibirá los gestos aplacadores y los intentos de reparación. Se trataría de una forma de culto a los muertos. Sólo entonces continuarán la búsqueda del Cusco los hermanos restantes.

[Ayar Auca y Ayar Manco, o Manco Capac a partir de ese momento, acompañados por sus cuatro hermanas prosiguieron su camino y después de detenerse en varios pueblos sembrando y

cosechando, arribaron a Matagua. Según Sarmiento de Gamboa, es allí que Mama Guaco, "mujer fortísima y diestra", lanzó dos varas de oro hacia el norte, una cayó en tierra dura y no se hundió bien, mientras que la segunda cayó a un terreno llamado Huaynapata, en donde penetró suavemente. Es interesante señalar que el gesto de Mama Guaco ocurre en la narración luego de la "castración" de Uchu. Mama Guaco es presentada como una mujer fuerte y poderosa. En esta versión del mito, al arrojar la vara, es ella quien penetra en la tierra. Esta vara fundante, que podríamos imaginar a la vez como un pene y como el símbolo del mandato divino, la tiene una mujer capaz de penetrar la tierra, que aparece como una imagen femenina con atributos fálicos. El acto de lanzar la vara representa el gesto civilizador por antonomasia al impregnar la tierra con el designio divino.]

La imagen de la mujer fálica o madre fálica está presente en numerosos mitos y leyendas. Se halla también en las fantasías, conscientes o inconscientes, de pacientes que han sido tratados psicoanalíticamente y es común en los niños. En las leyendas, la presencia de esta imagen apunta a un reconocimiento del poder que detenta la mujer. Otros informantes contaron al mismo cronista que fue Manco Capac y no Mama Guaco quien lanzó las varas divinas que debían indicar el lugar del definitivo asentamiento. ¿Cuál puede ser la significación de esta discrepancia?

Es cierto que el mito constituye un dominio relativamente circunscrito y discreto. La extensión de nuestra propuesta hermenéutica a discursos simbólicos más dilatados y menos distintos es menos precisa y más problemática. Trabajos como el de Lounsbury (1978), en el que se plantea la posibilidad de la coexistencia de principios clasificadores de parentesco de naturaleza profundamente contradictoria entre los incas, o como los de Platt (1978) y Harris (1978), en los que estudian modelos representacionales andinos, configuran un marco sugerente. Tanto Platt como Harris analizan con finura el campo léxico y el ámbito semántico del concepto *yanantin*. Este término, instrumento conceptual explícito que juega un papel organizador en el pensamiento andino, ha sido seguido también en el espesor de su uso práctico. El concepto aparece rodeado de las nociones de recorte, división y nivelamien-

to que, según la autora, evocan actividades simbólicas y rituales que tienden a corregir la relación asimétrica hombre-mujer.

51 [Según el relato, Manco Capac después de encontrar resistencia entre los naturales, ordenó a Ayar Auca ir a poblar el lugar señalado por la vara. Cumpliendo el deseo de su hermano, Auca voló hacia la región y al pisar el suelo se convirtió en piedra. Es así que Auca, bajo su aspecto pétreo, ocupó primero el asiento deseado.] En consecuencia, el último de los rivales queda eliminado. Esto parece constituir una variante en relación a la teoría clásica de la horda primitiva que plantea Freud, y que revisaremos a continuación.

Tal vez lo pertinente del concepto freudiano del complejo de Edipo, para nuestra comprensión del mito de los Ayar, se hace evidente cuando tomamos en cuenta que Freud incorporó en "Tótem y Tabú", los elementos antropológicos que podían dotar de consistencia histórica a la noción de Edipo. Para ello tomó la tesis darwiniana de la horda primitiva según la cual en los albores de la humanidad, el hombre habría vivido en pequeñas comunidades, sometido a un adulto macho que actuaba a manera de un padre primordial y terrible, con acceso a todas las mujeres de la horda. A esta concepción, Freud añadió la teoría de Robertson Smith sobre el asesinato de este padre primordial por el grupo de los hijos y el subsecuente pacto de los hermanos —abrumados por la culpa y temerosos de la emergencia de un nuevo padre todopoderoso— en torno a un festín en el que lo devoraron. De este modo, todo culto primitivo empieza con un sacrificio y con la ingestión del animal totémico. Así se habrían originado los dos tabúes fundamentales del totemismo: no matar al animal totémico y no tener relaciones sexuales con las mujeres del tótem.

La incorporación de estas dos tesis antropológicas a la noción del complejo de Edipo le permite a Freud articular dos planos en el nivel teórico y explicar cómo se expresan en cada uno de ellos configuraciones fundamentales. En el plano social y colectivo, las prohibiciones que emanan de la omnímoda voluntad paterna se transforman, mediante el pacto de los hermanos, en instituciones sociales: se trata de la instauración de la ley. En el plano indivi-

dual, las prohibiciones se interiorizan en el registro propio de cada sujeto: es decir, se instituyen como norma moral en aquello que luego se denominará el superyó. Instancia moral que tiene su origen en la prohibición del incesto: no desearás a la mujer de tu padre ni aun cuando éste hubiese muerto.

Para Freud, el Edipo en "Tótem y Tabú" configura un momento constituyente, un trazo fundante del sujeto, de la cultura y de la organización de normas religiosas y sociales. En tal sentido, la referencia a los "albores de la humanidad" no indica un tiempo histórico preciso ni una época concreta. Kroeber (1952) ha comprendido lo esencial del concepto freudiano (*). Lo central del planteamiento de Freud se organiza alrededor de la postulación de un evento necesario psicológicamente más que en torno a la noción de un evento acaecido. Se trata de estimar la posibilidad de que la teoría propuesta por Freud contenga los elementos constitutivos de una explicación genérica y atemporal de las estructuras sociopsicológicas, que subyacen a ciertos fenómenos históricos recurrentes.

En los Ayar, sin embargo, la voluntad omnímoda del padre no aparece, como tampoco hay mención de la renuncia al incesto. Nada explícito parece impedir que alguno de los hermanos pueda pretender apoderarse de otra o de todas las mujeres. En el transcurso del mito, Manco Capac ha de ocupar el lugar de ese padre primordial ausente o devenir en él.

Este proceso discurre mediante determinados deslizamientos: los poderes de Ayar Cachi, aprisionado en la cueva, van a reaparecer en Mama Guaco, luego mujer y compañera de Ayar Manco. Su fuerza y ferocidad bien podrían significar una persistencia

(*) Kroeber planteó en 1920 un conjunto de críticas a "Tótem y Tabú". En ese trabajo el antropólogo decía que utilizar la hipótesis de Atkinson-Darwin que carece de fundamentos verificables no ofrecía una base sólida; situar el sacrificio de sangre descrito por Smith en un momento anterior al del totemismo era cuando menos problemático, y afirmar que la exogamia y la abstinencia totémica son las dos prohibiciones fundamentales del totemismo, no pasaba de ser una aserción no comprobada. Diecinueve años después, en 1939, Kroeber publicó una *amend honorable*. Luego se interesó marcadamente por el psicoanálisis e incluso practicó durante un tiempo breve la terapia analítica.

de los cultos de las diosas maternas y la preponderancia de lo femenino formidable (Rostworowski, 1983; Malpartida, 1984). Paulatinamente se va abriendo paso a lo femenino doméstico con la aparición de Mama Ocllo, mujer dulce y hacendosa más que compañera y rival, subordinada a Manco Capac.

En el mito incaico sobre el establecimiento del Cusco, una de las dos mujeres de Manco Capac desempeña un rol especial que no ha sido suficientemente estudiado y analizado. Hemos visto la versión por la cual, a pesar de ser mujer, Mama Guaco luchó junto con Manco Capac en las guerras y fue ella la que lanzó la vara mágica para la toma de posesión simbólica del Cusco. Según el decir de ambos cronistas, Mama Guaco cogió una boleadora y, haciéndola girar en el aire, hirió a un gualla, antiguo habitante del Cusco, y luego de darle muerte abrió el cadáver y sacándole los bofes sopló fuertemente en ellos. La ferocidad de Mama Guaco aterró a los guallas, quienes abandonaron el pueblo. Ella era el prototipo de mujer varonil y guerrera, en oposición a Mama Ocllo, la segunda pareja de Manco Capac. Aquí podemos observar la transformación de una mujer fálica, la cual a través del despliegue del proceso de civilización va siendo sustituida por Mama Ocllo, que es una mujer maternal, plena de virtudes domésticas. Es importante recalcar que Mama Guaco es nombrada como uno de los jefes de los Ayar, lo que da indicios acerca de la estructura social y de la presencia femenina en las fases tempranas de su desarrollo.

Visto esto, podemos continuar con el texto mítico. Los hermanos, que irrumpen en el mito para cumplir la misión común y que por lo tanto podrían estar unidos en una repartición de empeños y realizaciones, van sin embargo siendo excluidos de la escena. La forma habitual mediante la cual se produce la exclusión es por vía de la petrificación. Esta sucede cada vez que, al erguirse sobre los demás por su fuerza o su coraje, se sitúan como líderes del grupo e ingresan a la vez a la competencia activa por la mujer poderosa al buscar su preferencia. La situación de exclusión se ha de repetir también cuando intentan tomar posesión del Cusco.

Las dos prohibiciones fundamentales: la del incesto y la del parricidio (Freud, 1912-13) no constan en el ciclo de los Ayar,

donde lo manifiesto es la existencia de una red de relaciones fraternales en la que el incesto aparece como dado. En este mito, la pareja conyugal se superpone a la pareja madre-hijo y/o hermana-hermano. Dentro de tal sistema de relaciones, la interdicción realizada por el padre en el interior del triángulo edípico parece estar ausente. El sistema de parentesco que podemos colegir del mito de los Ayar parecería implicar, desde la perspectiva psicoanalítica, una unión dual entre el hijo y la madre en el interior del átomo de parentesco (*).

Es menester explorar las formas que asume la salida del hijo de un sometimiento absoluto a la madre y a sus deseos. Para ello, es necesario hacer explícitos los modos cómo, en el interior del pensamiento andino, se propone la solución al problema que plantea un tipo de vínculo que fácilmente podría reducirse a un espejismo, en el que ambos miembros de la pareja se remiten a sus propios reflejos en una relación de identidad absoluta, en la cual el hijo sería un satélite de la madre.

Queremos insistir en el asunto señalado pues nos parece que es de importancia capital. En la "distancia" que se pueda establecer entre el hijo y la madre, y la manera en que esta "distancia" se estructura, se instituye el sistema simbólico de las relaciones de parentesco. Tal sistema debe poder soportar los embates de las angustias más arcaicas: las de devorar o ser devorado. El establecimiento de esa medida que ha de regir las relaciones interhumanas es fundamental para el conjunto de los sistemas simbólicos y vigentes del mundo andino.

Vale aquí la pena señalar que existe en el quechua una palabra, *mirccuni*, que González Holguín en su diccionario traduce co-

(*) Malinowski ([1924] 1963), basado en sus trabajos de campo con los trobriandeses de la Melanesia, sin dejar de reconocer el tabú del incesto, negó la universalidad del complejo de Edipo. Jones ([1925] 1951) inició una polémica con el antropólogo polaco. Lo esencial del argumento del psicoanalista británico apuntaba a que el complejo nuclear descrito por Malinowski, dentro del sistema matrilineal estudiado, surgió como una forma de defensa contra las primitivas tendencias edípicas. De ese modo, Jones podía afirmar la universalidad del Edipo frente a su diversidad cultural planteada por Malinowski. G. Roheim (1973); M. Mead (1972); R. Fox (1964) entre otros, han continuado aportando a esta crucial polémica.

mo “comer a su padre o madre que por ser pecado estupendo le dieron vocablo propio, y en el cielo fingieron una estrella contraria a este pecado y que influye contra los que lo hacen, que llaman: *maman mirccuc cuylluy* que dize: estrella de los que comen a su padre o madre”(1952: 242). En otro acápite de su libro, González Holguín se refiere a *maman mircu* y lo traduce por “unas estrellas caue el cruzero” (op. cit. 225). Si bien la explicación del mencionado autor señala que la voz indica el acto de comer a sus padres, al nombrar a la estrella se refiere sólo a la madre y no a ambos progenitores.

Veamos si los elementos señalados nos permiten entender la presencia de la envidia, afecto propio de la relación dual, en la base de la rivalidad entre los hermanos, también, si nos es posible establecer las conexiones de sentido que enlazan entre sí dichas rivalidades fraternas, el fratricidio y el “comerse” a la madre. Devorar a la madre está en la base de una identificación oral con la mujer omnipotente, que a la vez que determina la incorporación de su fuerza instituye una “distancia” con la madre primordial, lo que afirmaría un vínculo entre los hermanos de naturaleza tal que sofrenase las rivalidades.

Esta hipótesis de la incorporación oral nos invita a sugerir una derivación interesante sobre la relación Ayar-tierra, que vale la pena seguir. El nombre genérico Ayar, según el diccionario quechua de González Holguín (1952: 39), significa quinua silvestre. Esto podría demostrar un valor importante en relación con los recolectores y quizá con los cultivadores incipientes de épocas remotas.

Para Jorge León (1965), el ancestro de la quinua cultivada (*Chenopodium quinoa*) podría ser la cañihua (*Chenopodium pallidicaule* Aellen). Esta última en su forma silvestre se encuentra en las inmediaciones del lago Titicaca, donde, según el mismo León, recibe el nombre de *Ayara o quitacañihua*. También existe vinculación entre la planta de la quinua y la ciudad del Cusco; según Bernabé Cobo la *guaca* llamada Capi, situada en el cerro de Quisco “era una raíz muy grande de quinua, en la cual decían los hechiceros que era la raíz de donde procedía el Cusco, y que mediante aquella se conservaba” (1956: t. II, cap. XIII: 172).

En cuanto a los nombres específicos de los Ayar: Uchu sirve para designar el ají (*Capsicum annum*). Los españoles le dieron el nombre arawak proveniente del Caribe. Cachi, es el nombre de la sal en quechua. Auca, significa el enemigo o peleador. No encontramos en los diccionarios quechuas un significado para la voz Mango. Es posible, sin embargo, que en su origen haya designado una planta alimenticia caída posteriormente en desuso. Se trata del mango (*Bromus mango*) antiguo cereal casi extinguido. En 1837 aún se encontraba en Chiloé y servía principalmente para preparar una bebida (Sauer, 1950).

Subrayamos que la mayoría de los nombres se referían a los alimentos cotidianos de los incas. La sal, el ají y el acceso a la mujer eran prohibidos en vísperas de festividades, situaciones excepcionales o acontecimientos importantes. Deteniéndonos en esta abstinencia ritual, vemos cómo ella configura una suerte de inversión del festín totémico referido a la tierra y a sus frutos. Frente a la prohibición de ingerir los alimentos signados por el tótem, sólo suspendida en ocasiones rituales específicas, norma que sería imposible de cumplir puesto que se trata de alimentos de uso diario, nos encontramos con la prohibición ritual ocasional. Esto está en consonancia con los trabajos de Firth, comentados por Levi-Strauss (1965), en los que una de las formas de la institución totémica entre los tikopia polinesios está relacionada con los alimentos vegetales y pone el acento en la fertilidad, en contraste con otra forma negativa que concierne a los animales y que está referida principalmente a aquellos animales que no sirven de alimentos. Así se explica que la ingestión diaria se interrumpe por la abstinencia prescrita, exactamente a la inversa que en los sistemas totémicos clásicos, en los que la abstinencia cotidiana se interrumpe por la ingestión ritual; esto nos lleva a pensar en la existencia de sistemas equivalentes a los totémicos clásicos, pero que, en razón de su condición vegetal y en consecuencia con el tipo de sociedad recolectora y agricultora, se manifestarían de la forma señalada.

Incluso en la actualidad, estas prohibiciones rituales pueden ser observadas en técnicas y rituales empleados por los curanderos de la selva y de la costa norte del Perú cuando efectúan sus

tratamientos. Los "pacientes" son sometidos a dietas especiales cuyo régimen debe extenderse por un período prolongado que sobrepasa el tiempo que dura la curación. El curandero es el único que tiene autoridad para "cortarlas". El aprendiz de curandero tiene que someterse a dietas y rigores. Siempre aparecen exigencias de abstinencia de sal y ají y la restricción absoluta de la actividad sexual (Lemlij, 1978; Chiappe, Lemlij y Millones, 1985).

Es cierto que una diversidad enorme y compleja de creencias y costumbres ha sido reunida a menudo en el "cajón de sastre" del totemismo. También es cierto que la noción puede sugerir una correlación tal vez inexistente entre ritos y creencias, condiciones objetivas y sistemas de parentesco. Así y todo, resulta sugerente anotar una conjunción en la que la práctica totémica antedicha aparece como la expresión simbólica que en el plano ritual hacía patentes los lazos de parentesco que, en el plano social y político tenían como expresión institucional a las *panacas*. La prescripción del ayuno muestra, como en negativo, la celebración ritual del sentido del *mirccuni*. Al ayunar, evitando ostensiblemente la ingestión de los frutos de la tierra, se estaba rememorando en abstinencia el *mirccuni* originario: la comida ceremonial de la madre. Obviamente nos estamos refiriendo menos a un evento acaecido que a una estructura psicológicamente necesaria que estaría en la base de la transición o, mejor aún para evitar connotaciones evolucionistas, de la constitución del orden fraternal a partir del cual se iría a desplegar la organización política inca.

Tal vez el punto más controvertible del esquema antedicho sea el que establece una relación entre rivalidades fraternas, incluido el fratricidio, y la incorporación oral de la madre. El material señalado admite otra formulación interpretativa. Los hermanos tragados por la tierra y hechos piedras, cuyos nombres parecen sugerir los objetos del ayuno ritual, podrían significar los residuos simbólicos de la relación con una gran madre originaria devoradora. Esta interpretación permite comprender, de manera relativamente simple, aquella parte del ritual consagratorio de la ceremonia de acceso del Inca al poder, en el cual la madre y las hermanas del nuevo Inca deben ayunar mientras tejen los cuatro ves-

tidos que simbolizan a los cuatro hermanos, tres de los cuales fueron reincorporados por la madre tierra. Por ello el ayuno recae en las mujeres-madres-hermanas.

Desde este ángulo, más que alusiones a un festín totémico en el que se ingeriría simbólicamente a la gran madre, lo que podríamos entrever en la abstinencia de la madre y las hermanas del Inca, que al ir tejiendo los vestidos están volviendo a animar a los hijos-hermanos, serían los vestigios de antiguos rituales que consagran la primitiva devoración de los hijos por la madre originaria.

Es difícil optar por uno u otro esquema interpretativo. Las dos interpretaciones, a la par que antitéticas, nos parecen complementarias. Ambas constituyen los polos de la tensión en que se juega la oscilación entre lo matriarcal y lo fraternal. El carácter fálico de Mama Guaco indicaría precisamente la transición. El mito de los Ayar muestra al mismo tiempo elementos y relaciones de ambos órdenes. También dicha doble solicitud mostraría sus efectos en las *panacas*, o podría estar en relación con la tensión existente entre las *panacas* reinantes, que representaban las estructuras de parentesco sobre las cuales se organizaban el poder y los circundantes *ayllus* de la región.

Esta presencia activa de lo materno, como tendremos ocasión de ver, parece haber sido sometida a un mayor control a partir de Pachacutec. El papel de las *panacas* reaparecerá con renovada fuerza en la rivalidad entre Huascar y Atahualpa (Rostworowski, 1983). Los elementos endogámicos y matrilineales de las *panacas* darán lugar a la importante incidencia de la filiación materna en las pugnas por el poder.

Quizá sea éste el lugar para ahondar en el sentido de la petrificación. No se trata de una muerte entendida como ausencia o desaparición. La idea indica, más bien, un cambio de modo de existir. Se pasa de la vida animada a la vida inanimada, de lo móvil a lo inmóvil. En un presente suspendido, congelado, perpetuo, lo pétreo es sagrado y aconseja. Es posible que en otro nivel la petrificación represente un estado intermedio con respecto al mundo vegetal. Indicaría una detención en el ciclo de la naturale-

za. Se establecería así un vínculo entre la superficie y las profundidades. Para Eliade (1972), la piedra puede representar el espíritu petrificado de los antepasados. Llevaría al plano de la experiencia inmediata una comunicación simbólica entre el mundo celestial y la tierra. Para Cirlot (1958), es la primera solidificación del proceso creador.

5. [En las postrimerías del relato mítico, nos encontramos que del grupo originario de los Ayar sólo llegan a Huaynapata Manco Capac y sus cuatro hermanas, en la versión de Sarmiento de Gamboa; y Manco Capac, Ayar Auca y sus cuatro hermanas, en la versión de Betanzos.]

[Manco, "ordenado" como jefe por Uchu, ha ordenado a Auca que se asiente en la tierra elegida. Además de esta función jerárquica, el relato de Sarmiento de Gamboa consigna algunas funciones político-religiosas que Manco Capac empieza a cumplir. Nos referimos, por ejemplo, a la institución del *Huarachico* (*vide supra*). Es también él quien, con su estaca de oro, que a diferencia de Mama Guaco no lanza a lo lejos, prueba la fertilidad de la tierra. Luego, como señor de los intercambios sexuales, inicia un linaje con su hijo Sinchi Roca, a quien le da como mujer a Mama Coca. De la unión de ambos nace Mango Sapaca. Además instituye el sacrificio de la "*capaccocha*, que es sacrificar dos niños, macho y hembra, al ídolo Guanacauri para cuando los ingas se fuesen a armar caballeros" (Sarmiento de Gamboa, 1943, cap. XIII: 57-58). Sólo entonces construirá la casa de sol: *Indicancha*.]

En la versión de Betanzos, también la presencia formidable de Mama Guaco va cediendo el lugar protagónico a Manco Capac. Su rol esencial en los comienzos del mito parece apuntar al rol materno en los orígenes mismos de la civilización. Ayar Auca, quien en esta versión ha sobrevivido, no es sino una figura secundaria; con él y sus hermanas, Manco Capac ha de construir una casa en la cual "se metieron ellos dos y sus cuatro mujeres" (Betanzos, 1968: 14), para luego sembrar unas tierras "la cual semilla de maíz dicen haber sacado ellos de la cueva, a la cual cueva nombró este señor Mango Capac, Pacaritambo" (*ibid*). Sólo des-

pués de esto Betanzos hablará de la descendencia de Manco Capac.

El mito, pues, ha recorrido un largo trecho. Mama Guaco fue —según Guamán Poma— “gran hechicera... hacía hablar a las piedras y peñas, y dulos huacas... Desta señora comenzaron a salir rreys Ingas... no le fue conocida su padre ni de su hijo Manco Capac Ynga, cino que dixo que era hija del sol y de la luna” (1980: 99). Ella, representante de los orígenes más arcaicos, dará lugar a Manco Capac el fundador. El relato de las hazañas de los Ayar ha dado cuenta de tan fundamental transformación.

El mito alude a antiguas creencias acerca de diversos segmentos pertenecientes a las dimensiones histórica y social, se refiere a prácticas y rituales religiosos y a complicadas dinámicas intrageneracionales y personales. El ciclo de los Ayar permite vincular la realidad psicológica en evolución del grupo inca a las realidades de lo cultural, lo político y lo religioso. Dentro de la pluralidad de interpretaciones posibles y sin olvidar la existencia de niveles interpretativos diversos, hemos formulado nuestra propuesta. En el trayecto en el que se cumple el destino del héroe, en la realización de la proeza épica se ve cómo los demás personajes ilustran franjas no acabadas, caminos truncados en la marcha heroica. Nosotros vemos en ellos y sus destinos los efectos de modos específicos de enfrentar una historia de orígenes.

De esta larga travesía, Garcilaso (1943) tomó la parte final como base de su versión hispanizada del mito de fundación. En los textos en que nos hemos basado, hemos visto que Manco Capac, al sobrevivir a sus hermanos, fundaba la ciudad imperial, sentaba los inicios de un linaje e instituía los ritos con que los incas habrían de celebrar sus fastos míticos. “Y así estando Manco Capac a la muerte, dejó el pájaro indi encerrado y el topayauri, que es cetro y el napa y sunturpaucar, insignias de príncipe, aunque tirano, a su hijo Sinchi Roca...” (Sarmiento de Gamboa, 1943, cap. XIV: 61). También Manco Capac “en muriendo se convirtió en piedra... y estuvo en Indicancha cuidado con mucha veneración” (ibid).

A manera de un recuerdo que condensa en sí, sobre sí, y para sí las significaciones, explícitas e implícitas, que la casta dominante incaica se imaginó para explicarse las situaciones que rodearon su constitución como élite, hemos examinado hasta aquí ese primer intento de otorgar forma narrativa a esa constelación imaginaria. Es decir, hemos intentado un primer acceso a los momentos previos de la estructuración del grupo inca como el sujeto que protagonizaría, en adelante, la historia andina.

Una de las numerosas preguntas que no podemos responder, tal vez porque los medios discursivos no pueden asir adecuadamente una construcción tan compacta como una narración mítica, tiene que hacer con la ubicación del acto que configura al mito de los Ayar. ¿Fue este un acto hecho *a posteriori* por la élite dirigente, o fue la configuración originaria de los hechos significativos lo que dio origen a la casta dominante? Es imposible contestar. Lo que sí podemos afirmar es que un conjunto de cualidades estructurales propias de la organización del mundo andino y necesarias para la comprensión de sus realidades fácticas, se encuentran en el mito examinado.

En el ciclo de los Ayar, la díada y la cuatripartición, la insistencia de lo idéntico, las inversiones y simetrías, la circularidad y la paradoja rompen la continuidad lineal del discurso narrativo. Estos elementos actúan en todo momento de la historia andina, que como veremos guarda nexos de continuidad innegables, están contenidos en la estructura del mito que tal vez se establece como modelo a partir del cual se repiten elementos funcionales, rituales y simbólicos. El mito ejercerá una profunda sugestión y sus héroes serán como yo-ideales para los incas. Ya hemos de ver cómo Pachacutec propondrá una transformación que hará de los Incas reinantes los ideales del yo de los hombres del común del pueblo andino.

A la vez que cimiento, zócalo inmóvil. Proyecto originario y origen previo a todo proyecto. El ciclo de los Ayar muestra las estructuras, tanto sociopolíticas cuanto mentales, más estables de la realidad andina precolombina. Pero también sus aspectos narrativos nos dicen de un movimiento contenido, que no sólo preludia la irrupción de importantes acontecimientos; la narración misma es testimonio de un *epos* auroral.

II

LA LEYENDA DE LA GUERRA DE LOS CHANCAS Y EL ASCENSO DE PACHACUTEC

"Imaginó un templo al Dios Sol de los antiguos incas del Perú. Aquellas piezas erguidas sobre la montaña. ¿Qué quedaría sin ellas de una civilización poderosa que gravitaba con el peso de sus piedras sobre el hombre actual como un remordimiento. En nombre de qué rigor, o de qué extraño amor, el conductor de pueblos de antaño, obligando a sus muchedumbres a construir aquel templo sobre la montaña, les impuso la obligación de erigir su eternidad?"

ANTOINE DE SAINT EXUPERY

Si el relato de las hazañas de los Ayar está vinculado a los orígenes y asume la forma de discurso mítico, la narrativa de la guerra de los chancas, referida a los comienzos de la expansión y a la gesta de Pachacutec, tiene la configuración de una epopeya. Como tal, muestra y oculta la situación histórica y social a la que alude y permite entender algunos presupuestos de orden ideológico que animaban la concepción de historia implícita en la narración. Como veremos, Pachacutec aparece como el héroe militar y político del apogeo. Las intrincadas relaciones que existen entre el personaje y el protagonista de la saga incaica son en sí mismas materia importante para la reflexión. Debido al carácter legendario de los textos sobre la guerra de los chancas y a los elementos míticos existentes en las narraciones de la misma, no es posible afirmar con precisión cuándo tuvo lugar. Es probable, sin embargo, que el enfrentamiento entre las dos etnias fuera asunto de una larga duración.

Hemos elegido, también como texto principal para esta parte, la crónica de Betanzos ([1551] 1968) que contiene la más rica y detallada información sobre las guerras entre los incas y los chancas. Betanzos adjudica estas hazañas al Inca Pachacutec. El relato tiene las apariencias de ser un trozo de cantar indígena, quizá debido al hecho de que Betanzos tuvo, como sabemos, abierto el acceso a la tradición oral de la *panaca* de Pachacutec a través de su mujer, que pertenecía a dicho linaje. Dicha *ñusta* había sido concubina de Pizarro, con quien además tuvo un hijo al que llamaron Francisco, como su padre. Con el tiempo la *ñusta* se casaría con Betanzos. El cronista, experto quechuista, residió largamente en el Cusco. Es lógico suponer que tuvo largas indagaciones y conversaciones sobre el pasado incaico con los parientes de su mujer. Betanzos terminó su Relación el año 1551 escrita por orden del Virrey Antonio de Mendoza. Su obra permaneció inédita. Cabe la posibilidad de que Sarmiento de Gamboa ([1572] 1943), cuya crónica también hemos consultado, tuviera acceso al manuscrito de Betanzos. También nos referimos a los textos de Cristóbal de Molina, el cusqueño ([1575] 1943), de Polo de Ondegardo ([1571] 1917), de Santa Cruz Pachacuti ([1613] 1968) y de Bernabé Cobo ([1653] 1956). En cuanto a Garcilaso ([1609] 1943), desde los primeros trabajos de María Rostworowski, ha quedado en evidencia su parcialidad flagrante en contra de Pachacutec. La comparación de la versión del inca historiador con las fuentes contemporáneas y particularmente con los textos de Polo de Ondegardo y el padre Acosta ([1590] 1940), reabre el proceso sobre la veracidad de sus aseveraciones y permite interesantes contrastes.

Pero a la par de lo dicho, la leyenda de la guerra de los chancas hace también el efecto de un cantar de gesta, sin duda por cuanto las versiones españolas y en particular la de Betanzos no podían escapar a las influencias de su época. Al margen de ambos influjos sobre la versión, creemos que se puede entrever, conjeturar y afirmar la relación de la crónica con determinados eventos. El primero es el triunfo de los incas sobre los chancas, hecho evidenciado por la posterior expansión del Estado cusqueño. El segundo es la existencia de Cusi Yupanqui quien al ceñirse la *mascapaycha* toma el nombre de Pachacutec. Este personaje legendario

rio inventa, por así decirlo, un imperio a partir de un conjunto de *panacas* cusqueñas que hasta entonces no eran ni más ni menos importantes que sus vecinos y rivales. La versión que estamos utilizando tiene para nosotros interés máximo, pues refleja lo que representa Pachacutec para el Cusco y el Tawantinsuyu. En medio de la confusión de personajes y de episodios permanece nítida una circunstancia histórica: el inicio de una vasta transformación. Dicho de otro modo, podemos ver ese momento transformador que hizo del Cusco (centro del que partieron los múltiples caminos sobre los que el Estado inca asentó su poderío), un verdadero "ombligo del mundo", establecido a partir de aquella resignificación que el héroe épico hizo de la historia de su etnia, engrandeciéndola a la medida de su grandeza y aquélla que avizoró, ambicioso, en el futuro.

Cuando los informes sobre la guerra de los chancas fueron recogidos y escritos por los cronistas, los eventos históricos a los que aludían, yacían en el pasado. Esto, añadido a la ausencia de un registro histórico escrito, hace que la historia inca esté como repartida entre el mito y la realidad. La memoria de los hechos históricos sobrevivía en la épica cusqueña en forma mítico-legendaria. En todo caso, la leyenda de la guerra de los chancas y el ascenso de Pachacutec corresponde al momento en que el poderío incaico iniciaba su auge y consolidaba su organización social y política. La concurrencia de una serie de factores positivos permitió el encadenamiento de circunstancias que facilitó el engrandecimiento del Estado. A la vez, una élite de hombres capaces supo sacar partido a la situación para crear el Tawantinsuyu.

La narración de la gesta de Pachacutec da cuenta del tránsito hacia una lógica, o un tipo de racionalidad, que reordenaba los sistemas económico y social y revolucionaba el Estado. Sus consecuencias tal vez no fueron vivenciadas de inmediato, pero no dejaron de producir determinados efectos. En los textos referidos a las actividades mágico-religiosas y a la organización política, creemos poder captar un nuevo "clima de sensibilidad", una "coyuntura mental", tal vez un cambio de mentalidad que nace del tránsito de una confederación de *panacas* a un Estado central. Las versiones que hemos tomado sobre este momento crucial del desa-

rrollo incaico tienen el rigor compositivo de una gran página histórica.

Si nos atenemos a las evidencias arqueológicas y documentales conocidas hasta hoy, la expansión incaica debe haberse situado a poco más o menos de un siglo antes de la llegada de los españoles. Tal vez el carácter legendario de la narración tenga relación con la circunstancia, a todas luces posible, de que la lucha entre las etnias chanca e inca fue un asunto de prolongados enfrentamientos. Lo que podemos afirmar es que la derrota de los chancas ocurrió apenas unas cuantas generaciones antes de la llegada de los europeos. Cieza de León ([1550] 1943), Castro y Ortega Morejón ([1558] 1974) señalan que los incas se reconocían como "modernos" en el panorama andino.

Desde una perspectiva más propiamente histórica, esta guerra nos informa de cómo los incas lograron romper el círculo que aprisionaban poderosos vecinos y, de esa manera, alterar el equilibrio hasta entonces existente entre las macroetnias para ponerlo a su favor. En el plano de las circunstancias históricas concretas, algo tuvo que haber ocurrido en la región del Cusco que favoreciera el auge inca. De la existencia del Estado inca no tenemos ninguna duda, tanto por los documentos cuanto por los restos arqueológicos que conocemos.

En tanto que discurso hecho desde el poder entonces constituido, la leyenda épica con que se da cuenta de la guerra contra los chancas responde tanto a la necesidad que tuvieron los señores incas de explicar los acontecimientos que les permitieron desatar la expansión incaica, cuanto al deseo de engrandecer e idealizar sus orígenes y hazañas de conquista.

Al igual que los incas, los chancas, otra macroetnia, pugnaban por una expansión territorial. Habían ya extendido sus territorios hasta Andahuaylas y aspiraban a dominar por completo a los quechuas. Veamos algo de lo que hoy sabemos sobre los chancas. Estos consideraban que el lugar de origen de sus antepasados, es decir su *pacarina*, era la laguna de Choclococha (Cieza de León ([1553] 1941); Guamán Poma ([1613] 1936); Vasquez de Espinosa

([1629] 1942). La laguna está cerca de Castrovirreyna a una altura de 4,950 metros sobre el nivel del mar. Según Morúa (1946), el nombre de Choclococha data de una guerra entre los huancas y los huamanes. Derrotados los huancas, en la prisa de la huída, echaron sus cargas de maíz en la laguna de Acha. Al verano siguiente, el calor hizo que las semillas germinaran y produjeran tiernos choclos. Desde entonces se la conoce como Choclococha.

Las investigaciones etnohistóricas permiten inferir que los chancas habitaron las cuencas de los ríos Pampas y Pachachaca. Indómitos y belicosos, habían conquistado la región de Andahuaylas a los quechuas. De una lectura cuidadosa de los documentos se puede colegir que la confederación chanca fue una organización poco estructurada y, aunque contaba con temibles huestes guerreras, la adhesión de sus ejércitos fue frágil. Más que ejércitos, sus fuerzas podrían ser mejor definidas como hordas dedicadas al pillaje. No parece exagerada la suposición de que los chancas pudieran haber sido los causantes de la desintegración Wari y los principales responsables de su deterioro (González Carré, 1982).

Durante el gobierno del Inca Viracocha en el Cusco, los chancas partieron de su *habitat* originario y, con numerosas huestes, se lanzaron a dominar los pueblos vecinos. La guerra de los chancas es narrada por Betanzos, en un primer momento, desde la perspectiva de los pretendidos invasores del Cusco. Según la crónica, el señor chanca era Uscovilca y tenía seis valerosos capitanes: Malma, Rapa, Yanavilca, Teclovilca, Guaman Guaraca y Tomay Guaraca. Como el señor del Cusco, Viracocha Inca, se "intitulase de mayor Señor que él", Uscovilca decidió, en consulta con los suyos, tomar el Cusco y sujetar al Inca.

A la usanza andina, dividieron sus ejércitos en tres contingentes. Uno tenía por jefes a Malma y a Irapa o Rapa, cada capitán representaba cada una de las mitades de arriba y abajo, y se dirigió al Condesuyo. El segundo contingente, cuyos jefes eran Yanavilca y Toquello Vilca (o Teclovilca), también marchó hacia el Condesuyo, aunque Sarmiento de Gamboa afirma que se dirigieron al Antisuyo. El tercer grupo marchó directamente al Cusco, y

sus jefes eran Tumay Huaraca y Astu Huaraca; también llevaba consigo a Huaman Huaraca, el encargado de negociar la rendición del Inca (*).

Llegados a Vilcaconga, a siete leguas del Cusco, enviaron una embajada al Inca Viracocha para que se rindiera. Ante la amenaza, Viracocha abandonó el Cusco y fue a refugiarse a un peñol en Jaquijahuana acompañado de su hijo Urco, quien había sido nombrado como corregente suyo (**). Uscovilca, el líder chanca, decidió tomar personalmente el Cusco y ordenó a sus capitanes que se abstuvieran de entrar en la ciudad. Podemos asumir que el centro de gravedad del relato está dado por la posesión del Cusco. Uscovilca la deseaba activamente, Viracocha, en cambio, se retiró, dejando la iniciativa al jefe chanca.

Viracocha Inca es presentado a partir de este momento, como un ser sinuoso y cobarde. Pronto lo veremos capaz de traicionar. Antes, Betanzos lo había descrito en términos positivos: "amigable a los suyos y afable y los gobernaba en mucha quietud, dándoles siempre dádivas y haciéndoles mercedes" (1968, cap. V: 15). Urco el hijo favorito, será también descrito en términos que lo hacen aparecer como el "negativo" de Yupanqui. Hemos de ver que al Inca reinante y a Urco les costará caro haber abandonado el Cusco.

En la desamparada ciudad queda sólo Yupanqui, el hijo menor de Viracocha. Permanece en el Cusco acompañado de tres jóvenes señores amigos suyos: Vicaquirao, Apo Mayta y Quiliscanchi Urco y por cuatro servidores: Pata Yupanqui, Muru Uanca, Apo Yupanqui y Uxuta Urco Guaranga. Sarmiento de Gamboa (1943) señala también a siete señores que permanecieron con Yupanqui en el Cusco. El número ocho cuadruplica la dualidad y duplica la cuatripartición, conceptos organizativos de gran importancia en el sistema cusqueño. También son ocho Viracocha Inca y

(*) Para un análisis de los apelativos de los jefes chancas ver Rostworowski (1953).

(**) Conviene señalar que dicha práctica constituía expresión del deseo de asegurar la herencia para una determinada persona. Esto implicaba una modificación de la norma habitual de la elección del puesto (Rostworowski, 1953). Son varios los cronistas que se refieren a Urco como soberano.

sus siete hijos. Es el mismo número de los hermanos Ayar, sólo que en el presente relato no hay mujeres.

En el relato de Betanzos, Yupanqui hace resaltar con sus virtudes los defectos de su padre y de su hermano. Joven y virtuoso, ascético y valiente se prepara con sus tres amigos y los cuatro criados para resistir hasta la muerte si fuera preciso el ataque chanca: "antes se debía presuponer y holgar de recibirse la muerte, que no vivir en tal subjeción e infamia, no habiendo sido nacido sujetos" (Betanzos, 1968 cap. VI: 17). Al mismo tiempo, Yupanqui queda triste por la partida y el abandono de su padre.

Entretanto, Viracocha Inca y Guaman Guaraca, el enviado de Uscovilca, concertaban los términos de la rendición. Viracocha informó a Guaman Guaraca de cómo Yupanqui y sus tres amigos habían decidido permanecer en el Cusco. Una vez en posesión de las noticias, Uscovilca insistió en asumir personalmente la empresa de tomar el Cusco.

La narración de Betanzos adquiere más nítidamente la modalidad del cantar de gesta. Uscovilca da a Yupanqui tres meses de plazo para permitirle "aderezarse de las armas y gente que le pareciese" (1968, cap. VII: 18).

Luego Yupanqui, en concierto con sus amigos acordó enviar un mensaje a Viracocha Inca, su padre. Le decía que no se habría de rendir, le recordaba que Cusco jamás se había rendido desde que Manco Capac lo había poblado y le prometía, como hijo suyo que era, morir delante de él, si es que volviere a defender la ciudad, pues no quería que se dijese de él que se había dejado sujetar siendo y habiendo nacido libre.

Al recibir el mensaje, Viracocha Inca rióse mucho de la arrogancia del mancebo. Betanzos, empleando para el caso el artificio retórico del discurso directo, cita las supuestas palabras del Inca: "Siendo yo hombre que comunico y hablo con Dios, y sabido por él he sido avisado que no soy porte para resistir a Uscovilca y siendo así, avisado me salí del Cusco para mejor poder dar orden como Uscovilca no me haga deshonra y a los míos maltratamiento, y ese muchacho Inca Yupanqui quiere morir y presumir que yo he sido mal acordado. Volved y decilde (sic) que me río de su

mocedad, y que se venga él y los suyos que consigo tiene, y si no lo quiere hacer, que me pesa porque es mi hijo y quiera morir de esa manera" (op. cit., cap. VII: 18 y 19).

La narrativa ha dispuesto la escena para un enfrentamiento del hijo con el padre con motivo de la amenaza a la ciudad natal. El conflicto propuesto asume una forma triangular. El espacio triangular puede permitir una articulación estructural novedosa con respecto a aquella que subyace al mito de los hermanos Ayar. La ausencia específica de referencias a mujeres —veremos más adelante la episódica presencia de la curaca Chañan Cury Coca, que no modifica el sentido de esta afirmación— pone de relieve algunas sustituciones. Por ejemplo, que la tierra, capital en el texto de los Ayar, está sustituida por la ciudad y por la palabra que la nombra: el Cusco, fundado por Manco Capac.

Yupanqui solicita ayuda a los señores comarcanos. Estos, viendo el exiguo número de seguidores del joven mancebo vacilan y la postergan hasta "cada y cuando aquellos vieses que él tenía alguna parte de gente para ponerse en la tal resistencia" (op. cit., cap. VII: 19). Yupanqui, apenado, y cuando caía la noche, se apartó de sus compañeros y "se puso en oración al Hacedor de todas las cosas, que ellos llaman Viracocha Pachayachachic" (op. cit., cap. VIII: 20).

Vale la pena extenderse sobre este punto. La mentalidad hispana, presente en toda la versión de Betanzos, se hace más transparente en este tema. Eso explica las referencias al Hacedor, concepto tan ajeno al mundo de los incas, cuan necesario al mundo cristiano que supone un acto creador; y también las alusiones a la castidad de Yupanqui y a la noche de oración que parecen estar inspiradas en la escena bíblica del Huerto de los Olivos y en las novelas de caballería. A estar por los datos obtenidos de los expedientes contra idolatrías, los preparativos rituales indígenas debieron ser muy diferentes. Ya veremos más adelante otras versiones sobre este momento crucial de la historia de la guerra de los chancas.

En esta versión, el dios Viracocha se le aparece a Yupanqui en sueños luego de una piadosa y recogida vigilia en oración.

Vencido por el cansancio, durante su sueño vino a él el dios en figura de hombre y le dijo: "Hijo, no tengas pena, que yo te enviaré el día que a batalla estuvieres con tus enemigos, gentes con que los desbaratar y quedes victorioso" (op. cit., cap. VIII: 21). De nuevo Betanzos apela al recurso retórico de citar las palabras del dios. Yupanqui continuó orando por varias noches hasta que el dios, nuevamente en figura de hombre, estando el joven despierto, le dijo: "Hijo, mañana te verán los enemigos a dar batalla, y yo te socorreré con gente para que los desbarates y quedes victorioso" (op. cit., VIII: 21).

La rivalidad entre Viracocha Inca y Yupanqui se establece en un contrapunto en el que dicen recibir, a través de sueños o de apariciones nocturnas, mensajes del dios. En última instancia, Viracocha Inca, cuyo nombre provenía del mandato del dios homónimo, revelado también en un sueño, no combate porque no le estaba reservado derrotar a los chancas. Por el contrario, Yupanqui ha de triunfar por designio sagrado. El Inca gobernante, que había tomado como suyo el nombre del dios, dice haber recibido el mensaje divino de no pelear contra los chancas porque saldría derrotado. De primera intención se ve que en estos sueños no hay un trabajo onírico elaborado. Es como si el que sueña tuviera un contacto directo con los dioses y fuera, en cierta medida, un oráculo. El soñador adquiere poder y recibe autoridad divina.

Los sueños de Viracocha y de Yupanqui desempeñan un papel destacado en la narrativa de Betanzos. No es extraño, desde siempre el ser humano se ha preguntado sobre el rol y el significado de los sueños. Nuestra visión contemporánea es diferente de la de otras culturas. En muchas de ellas los sueños, las visiones y los estados de trance constituían una importante vía de acceso al conocimiento de fuerzas sobrenaturales; una manera de predecir el futuro o de recibir mensajes o mandatos de instancias divinas. En general, eran los dioses quienes enviaban los sueños para advertir u ordenar. Los incas, nos dice Garcilaso, "...fueron muy agoreros y particularmente miraron mucho en sueños, y más si los sueños acertaban a ser del rey o del príncipe heredero, o del sumo sacerdote, que estos eran tenidos entre ellos por dioses y oráculos mayores, a los cuales pedían cuenta de sus sueños los

adivinos y hechiceros, para los interpretar y declarar cuando los mismos incas no decían que los habían soñado” (1943, t. I, libro IV, cap. XXII: 219).

La tesis central de “La interpretación de los sueños” de Freud (1900) propone que en el sueño se da una realización enmascarada de un deseo reprimido o encubierto. Tal vez sea pertinente subrayar la coincidencia del punto de vista freudiano con el sostenido por Platón un par de milenios antes.

No cabe duda que Yupanqui aparece como un joven ambicioso. El hecho de quedarse a defender el Cusco y enfrentar a Uscovilca, en parte lo prueba. No podemos descartar que, al describir el sueño a sus compañeros, pudiera haberlo hecho por motivos de propaganda para levantar el ánimo de los mismos mencionando los refuerzos que el dios le iba a enviar. En suma, podría haberse inventado un sueño. Igual cosa podríamos decir de los sueños de Viracocha. En el contrapunto de los sueños, en el pasado, cuando el dios ordena cambiar su nombre por el del dios mismo, el Inca Viracocha obtuvo protección, “consustanciándose” con el dios y erigiéndose en la voz del dios al cambiar de nombre. Quizá esto produjo confusión en los otros; oponerse a Viracocha era oponerse al dios mismo.

Esto no es raro en diversas culturas. Abundan las historias en las que los generales solían tener sueños premonitorios antes del combate, en donde algunas indicaciones fundamentales les eran transmitidas y les aseguraban el triunfo. El buen augurio era comunicado a las tropas, que luchaban con la certeza de la victoria.

Asumamos que el sueño de Yupanqui —imaginémoslo como un personaje real— no haya sido un invento. Garcilaso nos dice refiriéndose a una situación similar: “...ni era de creer que el príncipe fingiese aquellas razones en desacato...” (1943, t. I, libro IV, cap. XXII: 219). Como todo sueño podemos suponer que fue determinado por múltiples factores: el cansancio y las ganas de dormir, la necesidad de tomar acción para defender su vida y la de sus compañeros, y, quizás en un nivel más profundo, el deseo de reemplazar a su padre y hermanos y así satisfacer sus ambiciones, conscientes o preconscientes.

Tenemos que tomar en cuenta que Yupanqui, el presunto soñador, al narrar su sueño, lo hizo pasar por una elaboración secundaria, tal vez para hacerlo esperanzador. Luego pasó por la revisión del creador de la saga incaica y después por la distorsión europeizante de Betanzos. Sin embargo, hay elementos en el relato de estos sueños que pueden ayudar a entender el papel que juegan dentro de una estructura de significación, que tal vez responda a alguna constante del pensamiento andino. En una cultura eminentemente oral, los datos transmitidos por la tradición deben tomarse en cuenta en tal sentido.

Nos dice Betanzos que ante el pedido de Yupanqui de enviarle guerreros, los curacas vecinos supeditan su aceptación a que el joven demuestre tener una fuerza de base. Prima la incertidumbre ante una situación que parece desesperada. Para poder recibir un contingente de combatientes de los vecinos del Cusco, Yupanqui necesita tener sus propios guerreros. Además, era necesario superar las dificultades que emanaban del rechazo de su padre, quien se negaba a apoyarlo, acusándolo de joven arrogante. En el sueño, el dios del mismo nombre de su padre le da esperanzas: las mismas esperanzas que su padre, el Inca Viracocha, de quien necesitaba guerreros para enfrentar a los chancas, le quitaba. Por lo tanto, los guerreros que el dios le promete son los de su anhelo. Ellos le darían el triunfo que lo reivindicaría ante su padre, el cual, tal vez arrepentido de no haberlo apoyado, lo reconocería. También quizá desplazaría a Urco en sus afectos y en el correinado para eventualmente lucir la borla en lugar del amado padre. Sabemos que luego del triunfo, lo intentó reiteradamente.

En el segundo sueño, o tal vez visión, el dios Viracocha le dice a Yupanqui que la batalla iba a ser al día siguiente, le pronostica el triunfo (esto es; el inminente cumplimiento de su deseo) y le da instrucciones para el combate. Cuando en un sueño los restos diurnos —es decir, las referencias a la cotidianidad inmediata— no son importantes, las motivaciones inconscientes, los deseos profundos —esto es, el contenido latente— aparecen con fuerza en el contenido manifiesto del sueño. Pero cuando la problemática del día es intensa, como en el caso de Yupanqui, cuando el conflicto actual es de vida o muerte puede verse de manera

transparente cómo se maneja el conflicto y especular *a posteriori* sobre los arcaicos deseos infantiles.

Yupanqui aceptó el sueño y lo tomó de manera literal. Hizo, por así decirlo, una interpretación lineal. El dios le enviaba solaz y consejo. El héroe usó el sueño para ver cumplidos sus deseos, para estimular y dar fuerza a sus aliados, pero quizá también, y esto no es raro, para concretar los planes del combate, en lo que podría ser un equivalente de un sueño creativo. Sueño comparable al que podría tener un pintor o escritor, que completa mientras duerme el proyecto que tenía en proceso y que sólo en el sueño termina por cuajar. Así, los deseos infantiles, la esperanza del triunfo y la creatividad integradora completan el plan de campaña y producen la narrativa del sueño, el contenido manifiesto que conocemos.

Si bien podemos lamentar no conocer el sueño que Uscovilca tuvo la noche anterior al combate y el triunfo que su dios le pudo prometer, por lo menos sabemos que estaba tan seguro de la victoria que recibió feliz la noticia de que Yupanqui iba a enfrentársele, y ordenó a sus generales que dejaran en sus manos la captura personal del Cusco y la derrota del arrogante mancebo.

Al adjudicar los sueños a los dioses, se renuncia a la responsabilidad que conlleva el ser sus autores. Pero también al apelar a una autoridad superior se aprovecha de las ventajas que provienen de elaboraciones más complejas del proceso onírico. Freud reconoció estos aspectos de los sueños. En este caso, el plan de campaña aparece como orden de combate que justifica la vehemencia de Yupanqui y le permite organizar la defensa del Cusco.

Pero la estructura del relato de Betanzos nos permite saber del sueño del antagonista. Este, curiosamente, no es Uscovilca, sino el padre. El dios Viracocha ordena al Inca homónimo que no se enfrente a los chancas. El Inca escucha a través del dios, en sus sueños, sus propios deseos enmarcados en los temores del gobernante viejo, cansado y pusilánime. Los temores podrían verse como en la otra cara de los deseos de Uscovilca. Las profecías se cumplen para Viracocha y para Yupanqui. Se podría pensar que el

dios provoca sueños complementarios, ambos destinados a cumplirse. A Yupanqui el sueño le indica que luce y triunfe; a Viracocha, que se retire, pues no estaba destinado a combatir. Se trata del anverso y reverso del mismo sueño.

Pero en los pueblos primitivos existen otras interpretaciones además de la lineal; es decir, aquella que toma el contenido manifiesto como portador directo de un mensaje secreto. El sueño del Faraón que José interpretó es un ejemplo. Allí existía un mensaje escondido si se lo entendía, como José lo entendió. Las siete vacas gordas seguidas de las siete flacas, significaba una próxima hambruna. Además el augurio podía permitir que la abundancia, indicada en el sueño por las vacas gordas, diera lugar a una acción preventiva con respecto a los años de hambruna representados por las siete vacas flacas (Freud, 1900).

Pero hay descripciones de interpretaciones de sueños en la antigüedad que van aún más allá. En Cádiz, Julio César soñó que violaba a su propia madre. El augur lo interpretó como que el soñador estaba destinado a conquistar el mundo: la madre universal. Podemos especular que eso lo ayudó a decidirse a cruzar el Rubicón, a conquistar o violar Roma y que el augur lo ayudó a vencer sus escrúpulos y le dio el empujón que necesitaba o deseaba. Mas el ambicioso César no estaba tan lejos de conocer ese deseo; tomó presto la sugerencia hecha por el augur y pudo apartar las prohibiciones y asumir los riesgos que después de todo lo llevaron a la muerte. Pero, podemos asumir un nivel aún más temido: los sentimientos edípicos, que en la interpretación se depositan sobre el mundo y sobre Roma y muestran el deseo de derrotar y sustituir a los senadores, ineptos y pusilánimes representantes del padre. Ellos ya no merecían esa situación; era la justicia que encubría el desquite de la antigua humillación infantil (Stein, 1984).

Los dos sueños de Yupanqui insertos en el relato juegan un papel importante en el desarrollo narrativo. Su conocimiento implicaba que el dios Viracocha, viendo su nobleza y percibiendo la justicia de su causa, se le aparece, le da esperanza de triunfo, le dice la fecha del combate y le da instrucciones que, al seguirlas, le

Sarmiento de Gamboa (1943) relata cómo la curaca Chañan Cury Coca, perteneciente a los *ayllus* de Choco y Cachona brindó su ayuda a los cusqueños. Al frente de sus hombres, rechazó el ataque enemigo. Ella es el único personaje femenino al que hay referencias explícitas y, si bien apunta a la existencia de mujeres guerreras, su episódica participación en la gesta es incidental y tangencial a los elementos esenciales que aparecen en los textos sobre la guerra de los chancas.

Si tratamos de entender los textos como un reflejo de eventos históricos que se registraban dentro de una tradición referida a sucesivos conflictos internos y externos de la etnia cusqueña, vemos los datos desde otra perspectiva que no se opone sino complementa la manera en que hemos organizado nuestro trabajo. Es posible que Cusi Yupanqui y sus siete acompañantes puedan haber sido los miembros de las *panacas* cusqueñas que representaban al grupo de relevo generacional que asumió el liderazgo en un momento crítico. Los jóvenes jefes, con Cusi Yupanqui a la cabeza, arremetieron contra los chancas y llegaron al lugar en el que se hallaba el *guanca* que representaba a Uscovilca, se apoderaron del bulto y, con él, de su *unancha* o estandarte. Desamparados los chancas, pues no sólo habían perdido sus insignias sino toda la protección otorgada por su *malqui*, se dieron a la fuga, no deteniéndose sino hasta llegar a Ichopampa.

El fenómeno grupal descrito permite algún atisbo a los mecanismos psicológicos en juego. Freud (1921), comentando la versión teatral de la obra de Hebbel sobre Judith y Holofernes, señala que al enterarse los asirios de que su jefe ha sido degollado, se disuelven los lazos libidinales que mantenían unido a su ejército y se produce el pánico. Elliot Jaques hace una reelaboración de la comprensión freudiana; para él, "no sólo se ha perdido el objeto externo compartido en común (la cabeza) que los reúne, sino que, habiendo el líder perdido la cabeza, cada soldado ha perdido la suya por estar dentro de aquél, mediante la identificación proyectiva" (Jaques, 1969: 21). En el caso de los chancas, el *malqui* era el objeto en el que convergían las identificaciones. En el mundo andino era, además, la concreción de la historia de una etnia y de él devenía, por consecuencia, la identidad grupal.

Volviendo al relato de Betanzos, Yupanqui, al recibir el mensaje, se transformaba en hijo preferido del dios. Sin embargo, como veremos, luego de tomar el poder, lo desplaza de la cúspide del panteón incaico y lo sustituye por el Sol. Curioso premio al dios que lo ayudó. Podemos imaginar que los dos Viracochas son versiones desdobladas del mismo padre: omnipotente desde el punto de vista de la infancia, e impotente como gobernante y defensor del Cusco que había escogido a otro como favorito, visto desde la óptica de la rebelión juvenil; es decir, el padre que lo rechazaba una y otra vez. Urco era el indigno favorito que lo había desplazado del sitio que por sus méritos le correspondía y que motivaba sus rivalidades.

Siguiendo esta línea de razonamiento, podemos pensar que encontramos otra versión del padre en Uscovilca. Es la parte más negativa, la del enemigo al cual se puede odiar justificadamente. Viene a violar, a apoderarse de la madre Cusco y a derrotar y avergonzar al padre legítimo del cual se quiere reconocimiento y amor. Hemos visto cómo Viracocha y Uscovilca coinciden en desear la destrucción de Yupanqui. A Uscovilca, en su rol de enemigo, es más fácil enfrentarlo y eliminarlo. En cambio, Yupanqui decide atacar al padre sólo después de que éste lo ha rechazado repetidamente e incluso ha planeado una traición para matarlo. Tan sólo entonces combate al padre rechazador y a Urco, el hermano usurpador e indigno.

Lo que en términos de la pugna por el poder, da verosimilitud al texto resulta, visto desde una perspectiva que toma en cuenta las determinaciones inconscientes, solamente la justificación, la excusa, el pretexto que le permite algo que probablemente en su fuero íntimo quería desde el primer momento: no sólo eliminar a Urco en el amor del padre Viracocha sino, ungido con las insignias del poder, sustituir a Viracocha Inca el disfrute que otorga la posesión de la madre Cusco.

Si tomamos el sueño como producto de los dioses, su mensaje es igual para Yupanqui y para Viracocha o, para el caso, igual al que podemos imaginar que tuvo Uscovilca. En cada caso es confundir los deseos, tal como son expresados en el sueño, con una

realidad por la cual hay que luchar. El paso siguiente lo dio Yupanqui al aceptar la parte creativa: hallar en el sueño los planes de combate y ver la utilización política que de él podía hacer. Es importante encontrar las intenciones ocultas. El engaño a sí mismo puede tener consecuencias catastróficas, como las tuvo para el Inca Viracocha.

Todo esto, elaborado a partir de la suposición de que Yupanqui y Viracocha tuvieron tales sueños, concuerda con la hipótesis propuesta por Aranibar (1964) curiosamente en una nota al pie de página. Según dicha hipótesis, en el periodo previo a la guerra de los chancas, la élite religiosa estaría representada en las crónicas por la figura de Viracocha Inca. La rebelión de Yupanqui contra Viracocha podría estar indicando uno de los momentos claves del conflicto entre las élites religiosa y militar. Hugo Pesce sostiene categóricamente que la contradicción entre la casta sacerdotal gobernante y la guerrera en ascenso "estalla con el genial Pachacutec quien aprovecha hábil y abruptamente la gravísima rebelión Chanca-Pojra-Rucana para asestar al clero el golpe decisivo con expropiación radical de sus bienes, y tomar el poder" (Pesce, 1968: 67). La nueva élite dirigente relega a la antigua, sin destruirla, y se atribuye a sí misma un pasado mítico. El conflicto habrá de reaparecer en las tensiones entre los sucesores de Pachacutec: Amaru Yupanqui y Tupac Inca Yupanqui.

Si continuamos con la ficción de que Yupanqui fue un personaje real, enfrentado con su padre y hermano también reales, podemos ingresar a una estructura de significación que yace latente en la pugna entre Yupanqui y Viracocha. Si recurrimos al artificio de intuir las realidades afectivamente teñidas que están en juego, no es porque intentemos sistematizar las vivencias; lo que queremos no es esclarecer la dinámica de las personalidades en pugna, sino la de la constante social que se encuentra en juego.

Tenemos entonces al hijo Yupanqui, enfrentado con su padre Viracocha y el preferido de éste para sucederlo, Urco. Lo que se juega es la posesión de la ciudad-madre, sede del poder. La ciudad ha sido abandonada por orden del dios Viracocha, que también indica a Yupanqui que tendrá éxito en su defensa, pues él

mismo le mandará ayuda suficiente para vencer a Uscovilca, el arrogante y amenazante rival del padre Yupanqui; rival tan poderoso y temible que el Inca gobernante deja la ciudad-madre desguarnecida y se refugia en la orden que el dios Viracocha le ha transmitido a través del sueño.

Para Yupanqui, tener a la ciudad-madre es distinto a ser como el padre Viracocha. Por el contrario, Yupanqui no es como su padre. Si se le buscara modelo, habría que acudir a compararlo con Uscovilca, el rival ante quien elige confrontarse. Al vencerlo muestra, por así decirlo, la cara antitética de Viracocha Inca. Yupanqui se apodera, mediante una identificación secundaria, de todas sus cualidades y pertenencias. Así, será ungido, a causa de su valeroso triunfo y por designio del dios Viracocha, quien lo hizo posible, como el legítimo dueño y señor de la ciudad-madre Cusco.

En lo manifiesto del relato de la guerra contra los chancas domina la oposición masculino *versus* femenino. Dicha oposición se hace patente en el enfrentamiento de Yupanqui bélico, activo, masculino, *versus* Viracocha y Urco pasivos, femeninos, "castrados". Desde la perspectiva psicoanalítica, se puede decir que en el fragor del conflicto edípico se lucha por la madre ya despojada de sus anteriores atributos fálicos. Al oponerse los atributos de Yupanqui con los de Viracocha y Urco, se desplaza hacia éstos la amenaza de castración que representa el descubrimiento de la significación de la diferencia sexual anatómica. Al respecto es interesante constatar cómo, mientras en el relato de los hermanos Ayar se nombra a cuatro hermanos y cuatro hermanas, sus respectivas esposas, en el texto que comentamos aparecen cuatro amigos y cuatro servidores. Los amigos de Yupanqui son, como él, hijos valerosos que rechazan someterse a Uscovilca que, habiendo puesto en vergonzosa fuga a sus mayores, afirma su afán de apoderarse del Cusco.

Los que huyen son los débiles y "castrados", y en el relato Urco es motejado de "semejante a las mujeres". Quienes se quedan ostentan las cualidades viriles. No sólo la diferencia de los sexos queda manifiesta: también la lucha entre generaciones. De

ese modo, el relato canta el triunfo del valeroso hijo menor, el único que defiende al Cusco. Se reafirma con ello la masculinidad fálica ante el vacío dejado por la huida del padre, que obedece, al igual que su menor hijo, al "mandato" del dios Viracocha. La misma obediencia disfraza en un caso la huida cobarde y, en otro, la rivalidad celosa triunfante (indudablemente la historia la narran los que triunfan). Quien desafía al padre directamente en sus posesiones es Uscovilca; Yupanqui está predestinado a triunfar por mandato divino y no porque lo desea, será Inca como consecuencia no deseada de su triunfo sobre Uscovilca.

Es interesante constatar que, tanto en el mito de los Ayar como en la narración de la guerra de los chancas, en un caso Ayar Manco y en éste Yupanqui, advienen, sin quererlo manifiestamente, como caudillos únicos, en ambos casos por designio divino. Pareciera que se quiere eludir el reconocimiento del afán protagonista exclusivista y posesivo, afirmando en cambio lo inevitable del desenlace, hecho posible merced a la obediencia al dios Sol en un caso, y al dios Viracocha, en otro. Este último pronto será desplazado por el primero, quien a su vez será entronizado por Yupanqui al lugar principal.

Si en la versión de Betanzos son los sueños —y una visión oniroides— lo que preludia el triunfo de Yupanqui sobre los chancas y su acceso como Pachacutec al poder, Cristóbal de Molina (1943), Bernabé Cobo (1956) y Sarmiento de Gamboa (1943) nos dicen que los logros fueron presagiados por visiones. Estos textos tienen un fuerte sabor andino. Molina y Cobo relatan el evento de manera muy parecida, mientras que Sarmiento de Gamboa da una versión con algunas variantes importantes. Vale la pena glosar con cierta extensión los textos.

Según Molina, Pachacutec, antes de ser señor, fue a visitar a su padre. Al llegar a la fuente de Susurpuquio, vio caer en ella "una tabla de cristal" con una imagen de cuya cabeza salían tres rayos como de sol, en cuyos brazos tenía unas culebras enroscadas y *llauto* y "orejeras como Inca". La cabeza de un león asomaba entre las piernas y tenía otro león a la espalda que sujetaba

de los hombros al personaje. También tenía a todo lo largo de la espalda una especie de culebra. Luego de esta descripción, Molina apela al discurso directo: “y que así visto dicho bulto y figura, echó a huir Inca Yupanqui, y el bulto de la estatua le llamó por su nombre de dentro de la fuente, diciéndole: Vení acá hijo, no tengáis temor, que yo soy el Sol vuestro padre, y sé que habéis de sujetar muchas naciones; tened muy gran cuenta conmigo de me reverenciar y acordaos en vuestros sacrificios de mí, y así desapareció el bulto y quedó el espejo de cristal en la fuente, y el inca le tomó y guardó; en el cual dicen después veía todas las cosas que quería” (Molina, 1943: 20 y 21).

Duviols (1976) nos previene en el siguiente sentido: es muy posible que la descripción hecha por Molina haya sido enriquecida por la captura de la estatua de Panchao en Vilcabamba, aunque Molina no hace referencia alguna a ello. Molina “el cusqueño” bien vio la estatua con sus propios ojos o recogió directamente informes sobre ella cuando confesó a Tupac Amaru y lo preparó para la abjuración.

El relato de Cobo es muy parecido al de Molina —quizá lo tomó de este cronista. Tal vez la única diferencia que merece consignarse es que añade que, “en memoria de esta visión, en siendo rey, mandó hacer una estatua del sol ni más ni menos que la que había visto en el cristal; y edificó el templo del sol llamado Koricancha, con la suntuosidad y riquezas que tenía al tiempo que vinieron los españoles” (1956, t. II, cap. XII: 78). El relato de Sarmiento de Gamboa sí difiere de ambos en algunos aspectos significativos. Yupanqui se encuentra haciendo “grandes ayunos” a Viracocha y al Sol. Los chancas se encuentran muy cerca del Cusco y Yupanqui ruega a los dioses que “mirasen por su ciudad”. Estando así en Susurpuquio, se “le apareció en el aire una persona como el Sol consolándole y animándole a la batalla”. En un espejo le señaló “las provincias que había de sujetar” y le hizo ver que habría de ser “el mayor de todos sus pasados” y que vencería a los chancas. Así animado por la visión y las palabras, Yupanqui tomó el espejo “que después siempre trajo consigo en las guerras y en la paz...” (Sarmiento de Gamboa, 1943, cap. XXVII: 86).

Un rápido cotejo de estos fragmentos de las crónicas de Molina, Cobo y Sarmiento de Gamboa y el fragmento homólogo de Betanzos nos permite afirmar algunos puntos. Vemos que los sueños, la visión oniroide y las visiones parecen agruparse naturalmente. Corresponden a aquello que Ziolkowski (1984) ha denominado "técnicas de producción predictivo-profética" y que según él pertenecen a un sistema mágico-religioso vigente en el Tawantinsuyu. Pero, a la vez, sueños y visiones parecen constituir expresiones destinadas a satisfacer anticipadamente deseos de triunfo y poder.

Teniendo a la vista los dos aspectos —aquel que se inscribe como una técnica de producción predictivo-profética y aquél otro que se constituye como expresión de una satisfacción anticipada de deseos— vale la pena establecer algunas diferencias y algunas concordancias; esto, en función de la significación predictiva o postdictiva del triunfo y las características que asuma la realización del poder. Tal vez el sueño tenga un carácter más individual, por así decirlo. Las visiones, en cambio, presentan elementos que parecen estar integrados en un sistema de representaciones del tipo mítico, dentro del cual se sitúa una serie de organizadores simbólicos de la posterior victoria mediante los cuales podríamos comprender su significado para los cusqueños.

Tomando en cuenta lo dicho, resulta plausible asumir que los sueños referidos por Betanzos y las visiones descritas por Sarmiento de Gamboa, Molina y Cobo encierran un esquema común. Dan cuenta de un mensaje divino anunciador de una victoria que apunta en segunda instancia a la consecución del poder político absoluto. La estructura se aclara si comparamos las versiones de Molina y Sarmiento de Gamboa. Ambas localizan los eventos en Susurpuquio. Pero Molina pone a Yupanqui yendo a visitar a su padre Viracocha Inca. En medio del camino se le aparece el personaje que le dice: "... yo soy el Sol vuestro padre y se que habéis de sujetar muchas naciones tened muy gran cuenta conmigo de me reverenciar y acordaos en vuestro sacrificios de mí" (Molina, 1943: 21). Promesa y condición de una ventura de carácter general que no está referida al evento específico de la guerra de los chancas. Podría tratarse de la descripción de un

acontecimiento previo a esta guerra o de aspectos más generales de la relación entre Yupanqui y Viracocha Inca.

Siguiendo con la comparación de las versiones, el dios Sol y la piedra de cristal están presentes en las de Sarmiento de Gamboa, de Molina y de Cobo, siendo estas dos últimas más ricas en detalles descriptivos sobre la aparición. Sin embargo, en términos del contenido narrativo, es decir, de la presentación de los eventos y las relaciones entre ellos establecidas, los relatos de Betanzos y de Sarmiento de Gamboa se aproximan entre sí. Una importante diferencia salta a la luz, si los contrastamos. En el relato de Betanzos, antes del sueño profético, Yupanqui se retira en oración a la manera de Jesús en el Monte de los Olivos o como un caballero en una vela de armas. En la narración de Sarmiento de Gamboa se consignan ayunos y abstinencias, rituales observados en el mundo andino. Además, al igual que en los textos de Molina y Cobo, la oración está concebida en términos más cercanos a las técnicas meditativas sobre las que ha llamado la atención Ziolkowski.

El contraste entre ambos textos permite intuir la forma especial que adquiere la "designación divina", que apunta a la acumulación del saber y el poder necesarios que hacen al héroe apto para la consecución de la tarea histórica ulterior. Es difícil saber si esto pertenece a una nueva filtración de la tradición católica (Jesús también se retiró al desierto en donde tuvo también una suerte de visiones), o si nos encontramos dentro de las exigencias de una lógica interna que postula la preparación necesaria del elegido antes de asumir su identidad heroica.

Ateniéndonos a las descripciones de la visión hechas por Molina y Cobo, la aparición viste y tiene las trazas de un Inca. Podría tratarse de una imagen del padre, sus palabras así lo afirman: "...yo soy el Sol vuestro padre...". Es interesante tomar nota de que la visión ocurre cuando Yupanqui iba a visitar a su padre el Inca Viracocha. El padre, homónimo del dios que lo ha repudiado y que prefiere a Urco, es sustituido por el Sol. Aparece así un cambio de filiación; o visto desde otro ángulo, aparece una filiación en el lugar en el que su padre se la había negado al elegir a Urco.

La imagen que estaba en el fondo del espejo o en el fondo de la fuente era también, después de todo, un reflejo. El reflejo engrandecido de Yupanqui quien, como el Narciso de los mitos griegos, se contemplaba en la fuente o en el espejo. Lo que vio fue un dios cuyos rayos solares salían del *llauto*, que simbolizaba el mando y la soberanía del Inca. Los felinos (*poma*), que desde el más temprano horizonte representan el poder sagrado en el mundo andino, están arriba y abajo, como si aludiesen a la fuerza conquistadora y a la potencia sexual; las serpientes (*amaru*: divinidades ctónicas) a derecha e izquierda, la astucia y el saber. También juegan en la representación, como categorías importantes, la cuatripartición y la separación del mundo visible del invisible.

La visión que refiere Sarmiento de Gamboa está vinculada, al igual que el sueño que describe Betanzos, al evento específico de la guerra contra los chancas. En el texto de Sarmiento de Gamboa, la visión ocurre en Susurpuquio donde Yupanqui hace sus ayunos en honor a Viracocha y al Sol, a quienes ruega que velen por su ciudad. Quien se le aparece es el sol en persona y no Viracocha como en la crónica de Betanzos. Pero el divino personaje dice a Yupanqui lo mismo que Viracocha según el texto de Betanzos: que habría de vencer. Además, le indica las provincias que habría de conquistar. Se establece un importante añadido: El Sol le augura que llegará a ser el más grande de su estirpe. Luego, Yupanqui toma el espejo y lo guarda como un talismán.

Un elemento importante lo constituye la piedra venida del firmamento, descrita en los tres relatos como una tabla-espejo. Es imaginable el efecto que pudo producir la extraña gema. Producto de la ficción, o meteoro caído del cielo, se constituía en medio de contacto entre el dios, el Inca y el conocimiento. Imantada con funciones proféticas, otorgaba poderes a su poseedor y lo señalaba como futuro ocupante de la *tiana* cusqueña y como superior a sus antepasados. El relato evoca aquella parte del mito de los Ayar en la que Ayar Uchu, luego de haberse acercado al Sol, desciende y, petrificado, señala a Manco Capac como fundador del Cusco.

El breve trabajo de Muelle (1940) sobre los espejos precolombinos —de plata, bronce y azófar—, recoge interesantes datos. Lue-

go de referirse al dibujo de Guamán Poma que representa a Mama Guaco sosteniendo un espejo, a la cuestionada información de Garcilaso sobre el uso de espejos cóncavos para hacer fuego en la festividad del Inti Raymi y a la leyenda que estamos comentando, Muelle da su opinión en el sentido de que los medallones pectorales, con la imagen del Sol que usaban Incas y Orejones son una derivación simbólica-decorativa de los espejos.

Más allá de la función profética, la piedra permite a Yupanqui acceso al "saber supremo" por medio del contacto directo con su padre el Sol; conjunción de poder y saber que le permitirá construir y destruir (también la serpiente representa el saber como el león el poder). Según Ziolkowski (1984), las visiones o sueños de este tipo, al igual que las técnicas predictivas vinculadas a la observación del mundo circundante y en especial del firmamento, ocurrían antes del acceso al poder de varios Incas. Recurrentemente nos encontramos con un evento crucial que precede la toma del poder (Pease, 1972). La comunicación entre Hanan Pacha y Kay Pacha queda asegurada.

Pero hay algo más. Para la cosmología inca, si el *hanan pacha* era el mundo de arriba, del firmamento, y el *kay pacha* el mundo de la superficie, habitado por los hombres, el *ucu pacha* (o *urin pacha*) era el mundo subterráneo, de las divinidades ctónicas, de la fertilidad y de los muertos. Al caer la piedra del firmamento al puquío que brotaba del subsuelo, *hanan*, *kay* y *ucu pacha* establecían contacto en las manos del Inca quien de ese modo ordenaba el universo.

Cuando Cusi Yupanqui tiene la visión del espejo-piedra del cielo, es un joven guerrero ambicioso de poder y de gloria, dispuesto a ocupar el lugar protagónico en la escena de la que el padre Viracocha Inca ha desertado. La guerra contra los chancas, como situación de conflicto y amenaza, hace de telón de fondo y brinda el marco necesario para el triunfo consagratorio al que su ambición lo compele. Esa ambición, expresión de sus profundos deseos de triunfo y dominio, se refleja en el espejo que le muestra una imagen, la suya, engrandecida. Se trata nada menos que del Sol, su padre, que le asegura la victoria sobre Uscovilca, un

futuro de conquista y un lugar definitivo entre los suyos, vivos y muertos.

Como en una reedición de aquella fase que Lacan (1966) sitúa en la infancia, la imagen del espejo aparece como "matriz y esbozo", como forma mediante la cual "anticipa gozosamente" su unidad y la del Tawantinsuyu, completa y engrandecida. También al mismo tiempo el futuro Pachacutec, a través de una "identificación heroica" (Lagache, 1961) recoge para sí y para su etnia la independencia, orgullo y ascendiente del excepcional y prodigioso personaje divino.

En ese espejo celeste, la identificación heroica con el dios abría paso a la grandeza que el futuro Pachacutec intuía. Su mirada, al reflejarse en el espejo, plasmó el boceto de Tawantinsuyu que tenía *in mente*. Era una mirada que anticipaba su deseo de un mundo más grande, mejor integrado y más completo para su etnia. A través de los éxitos militares y políticos, la visión ha de venir en proyecto. Es este proyecto el que permite articular la expansión cusqueña. El espejo se irá a quebrar en el cataclismo de la conquista. Hecho trizas el intento unificador, se tendrá que acudir, como veremos, a los fragmentos "despedazados" del gran cuerpo andino que Pachacutec armó, puso en marcha y dotó de sentido en la mejor versión que la etnia cusqueña pudo ofrecer a su entorno. Tendremos ocasión de ver un retorno a las *huacas* primordiales que se han de encarnar en los cuerpos de los oficianes del Taki Onkoy, para intentar desde ahí un nuevo comienzo.

Encontramos datos que conforman una perspectiva complementaria a la expuesta en el análisis iconográfico del denominado "Disco de Lafone Quevedo" descubierto en el norte argentino. El análisis es hecho por Pérez Gollán (1985) quien, como su maestro Rex González, entiende lo andino como una unidad dinámica recurrente en su polimorfismo, multiforme en sus variantes contextuales y temporales en las que trata de hallar nexos de continuidad histórica.

El disco —que parece pertenecer a la cultura del noroeste argentino denominada La Aguada— presenta como personaje cen-

tral una figura antropomórfica de cuya cabeza surgen rayos. Sus orejas están horadadas, viste *uncu* y sus manos se apoyan sobre un elemento que podría representar una *tiana*. Dos felinos y dos saurios acompañan a la figura antropomorfa central. Pérez Gollán argumenta, convincentemente, que el disco se vincula, casi rasgo a rasgo, con la descripción documental de Molina que hemos examinado *in extenso* y con el testimonio de Antonio de Vega, redactado en 1590 y que comenta tan finamente Duviols (1976).

Entre el disco del noroeste argentino y la última versión iconográfica hay cuando menos seis siglos de separación temporal. La vinculación es explicada por Pérez Gollán en tanto que ambas pertenecerían a un antiquísimo núcleo mítico-simbólico surandino, el cual fue revitalizado por el sector de la élite incaica vinculado al Inca Pachacutec que habría retomado una muy arraigada corriente mítico-ceremonial de la región habitada por los collas. Millones (1979) comentando el texto del cronista Santa Cruz Pachacuti, apunta que los incas aparecen en el relato cual si hubieran adoptado tardíamente como símbolo del "imperio" al Sol, dios tutelar de los collas.

Así como para el caso del pueblo judío en su marcha hacia el monoteísmo, tal como lo analiza Freud (1939), transcurren 800 años entre el Exodo y los escritos más antiguos, tales como los de Ezequiel y cuando menos dos generaciones entre la salida de Egipto y la formulación de los preceptos mosaicos, la organización del culto solar andino tomó un largo tiempo. El remoto antecedente de La Aguada y el dios de los collas adquieren vigencia e importancia a partir de la aparición de Pachacutec, o del Tawantinsuyu, que para estos efectos se encuentran en relación de equivalencia. Pachacutec, hijo del Sol, tenía legítimo derecho para propagar su culto y su doctrina. De este modo, el culto solar estatal consignado por los cronistas rigió para las élites del área andina en el siglo previo a la llegada de Pizarro.

Hemos continuado con la ficción que asume —aun sin proponer evidencias que lo justifiquen— que si Cusi Yupanqui soñó, tuvo visiones o las inventó después de los eventos, fue para justificar sus ambiciones, validar su derecho a la *mascapaycha* y sacrali-

zar sus conquistas. Pero la materia de nuestro texto no es este conjunto de realidades humanas que bordean en lo psicopatológico, sino la relación de éstas con el pensamiento social contenido en la gesta atribuida a Pachacutec, es decir, el triunfo inca sobre los chancas.

Siguiendo con la crónica de Sarmiento de Gamboa (1943), vemos que fue en Ichopampa donde tuvo lugar el segundo y definitivo encuentro con los chancas. Esta vez los *sinchis* y los *curacas* comarcanos que desde la platea provista por las laderas vecinas esperaban señales de victoria de uno u otro bando, se plegaron en tropel a los triunfantes incas. Como en una parodia del sueño profético, en la realidad de la guerra el dios se ponía una vez más al lado de los grandes batallones. En el encuentro de Ichopampa perecieron los dos jefes chancas. Desbandadas las huestes enemigas, los incas reunieron los despojos guerreros. Se trataba de cuantiosos bienes. Esto habría de permitir que se alterase la simple dinámica del botín y se ingresase a una etapa de desarrollo y expansión cusqueña imprevista, como veremos más adelante.

En la narración de Betanzos (1968), Yupanqui, después de la batalla recogió con los suyos el botín y decidió ir adonde estaba el Inca Viracocha, su padre, para que éste, siguiendo la costumbre andina, pisara los despojos subrayando su triunfo con la sumisión del enemigo. Grandemente sorprendido por la victoria de Yupanqui y desconcertado al reconocer a los chancas sometidos tendidos en el suelo, el Inca Viracocha se entristeció pues quería que fuese Urco quien caminase sobre los vencidos y los despojos. Tal pretensión disgustó a Cusi Yupanqui e insistió repetidas veces que fuese el Inca su padre quien asumiese y gozase el triunfo. El soberano en cambio planeaba una traición.

El afán de Yupanqui por ser reconocido por su padre, aun a pesar de la humillación que éste quería infligirle y de la traición que estaba urdiendo, era ostensible. Sucede lo mismo cuando al regresar al Cusco, Yupanqui le pide a Viracocha que continúe en el gobierno. Este rehúsa, no quiere reconocer al hijo a quien envía y de quien se convertiría en deudor. Sus preferencias por Urco se afirman.

Yupanqui, al ver que no podía convencer a su padre, decidió retornar al Cusco. Sorteó con sagacidad y astucia la emboscada preparada por Viracocha. Prevenido de las intenciones del Inca, dividió sus tropas en tres partes y tomó por sorpresa a la gente de Viracocha, derrotándola.

Viracocha sólo puede vincularse con Urco, su hijo favorito, a través de una identificación con él. Sus preferencias por Urco no parecen poder desprenderse de su amor propio. En claro contraste se expresa un sentimiento filicida hacia el hijo a quien desprecia y envidia. El éxito de Yupanqui le resulta intolerable; la planeada sucesión de Urco queda amenazada. El enfrentamiento entre Yupanqui y Viracocha parece ser algo inexorable. Pese a todo, Yupanqui persiste en su deseo de ser reconocido.

También en contraste con el deseado cambio de filiación implícito en su identificación heroica con el Sol, en esta ocasión Yupanqui quiere que su filiación sea reconocida por su padre, el soberano. Desea someterse pasivamente para que Viracocha afirme su paternidad. Sólo así el triunfo guerrero será legitimado políticamente. Señalado por los dioses, triunfante en las batallas, sólo le resta ser aceptado por el soberano como su sucesor. La relación entre paternidad y filiación define el eje del conflicto.

Inca Yupanqui no aceptará someterse a sus hermanos a quienes moteja de "mujeres". Una vez desaparecidos de la escena, Yupanqui tomará el poder. Al hacerlo, cambia de nombre eligiendo uno tal vez vinculado a aquéllos a quienes derrotó. Si su padre tomó el nombre del dios Viracocha, Yupanqui se llamará Pachacutec: "el que transforma el mundo". Así se resuelve la oscilación conflictiva. Pachacutec ha "adoptado" un padre a la altura de sus merecimientos. De ese modo ha neutralizado la humillación del rechazo paternal. Sin que se haya hecho explícito un acto parricida, Viracocha Inca, el presunto filicida, es eliminado. Gracias a la guerra contra los chancas, Yupanqui ha sacado al Inca Viracocha de la escena y se ha transformado en Pachacutec. Se legitima, reclamando a Manco Capac como su padre ancestral y adueñándose, al colocarse bajo el nombre de Pachacutec, del pasado

Wari (*). En otras versiones —pensamos en Guamán Poma—, el nombre se remonta hasta los Ayar: un hijo de Mama Guaco y Manco Capac tiene el nombre de Pachacutec. La legitimidad estaría reasegurada al vincularse mediante el nombre con tan ilustre antecesor y con tan ilustres padres.

Los elementos esenciales que entran en relación en el interior de la guerra de los cusqueños contra los chancas consisten en un soberano-padre, un hijo favorito y cobarde, un hijo joven y valeroso y una ciudad asediada por un enemigo poderoso. Enemigo poderoso y padre soberano representan, al igual que los dos hijos, una réplica, un desdoblamiento, los dos aspectos de una dualidad. Queda entonces una tríada. La función fundamental que establece a los efectos está dada por las defensas de la ciudad. El fracaso del soberano es castigado con su destitución y muerte, la decisión del hijo por defenderla, observando y apelando a una tradición que venía del mítico fundador de la ciudad, es premiada con su triunfo y ascenso a la *tiana* cusqueña.

Pero hay algo más que llama la atención a la luz del significado del mito de origen de los incas, de la intención subyacente en algunos de sus ritos tomando en cuenta algunos elementos de sus prácticas mágico-religiosas: la tríada no constituye un triángulo edípico en el sentido más exigente del término. Parecen faltar algunas mediaciones importantes. O, tal vez, para entender la tríada como un triángulo edípico, tendríamos que entender el paso “del círculo cerrado edípico, a la linealidad indefinida de las generaciones” (Rosolato, 1974: 67); es decir, situar el drama edípico en la alternancia de las generaciones (Erikson, 1980). Es menester comprender tal transición para captar la relación de obligatoriedad que existe entre la relación triangular edípica y lo patrilineal.

(*) María Rostworowski en su libro “La Historia del Tawantinsuyu” (en prensa) sostiene la hipótesis de que fueron los chancas y las tribus emparentadas a ellos, los destructores de la hegemonía wari. Por otro lado, en base a la lista de soberanos dada por Montesinos, donde se consigna el nombre de Pachacutec, varias veces entre los soberanos más tempranos, la autora señala la posibilidad de que al nombre fuera un rol de los gobernantes Wari. En ese caso, al haber Yupanqui triunfado sobre los chancas, podría sentirse heredero del pasado wari.

El análisis del conflicto entre Cusi Yupanqui y Viracocha Inca encierra una primera clave de comprensión que rebasa lo singular del caso. Pensamos que la tesis que proponemos a partir de aquí puede permitir un intento de comprensión de la articulación que estructura la sucesión inca, una posibilidad de examen de las exigencias que rigen el enhebramiento de la *Capaccuna*. En otras palabras, un atisbo de la ley que gobierna la organización dinástica incaica y que instituye la genealogía de los gobernantes cusqueños, sólo comprensible luego de Pachacutec.

La composición insegura de la figura sucesoria, en la que "el más hábil" era quien ceñía la *mascapaycha*, se hace más nítida cuando sufre las coacciones que le imprime una estructura de poder centralizado. Desde los momentos iniciales del ascenso de Pachacutec, se configura un intento de inscribir en el sistema sucesorio un sesgo específico. La presencia de la voluntad paterna, de la que los dioses constituían una representación se ha de mostrar, como veremos más adelante, de manera explícita en la secuencia, llena de dirección, de los gobernantes de la expansión.

También la rivalidad entre el joven Yupanqui y el Inca Viracocha puede significar el conflicto entre un grupo militar en ascenso y los representantes del culto tradicional. El reconocimiento de las aspiraciones del futuro Pachacutec por el Inca que lleva el mismo nombre de la divinidad, era el paso necesario para la transferencia del poder de la casta sacerdotal a la élite guerrera que no podía prescindir de su confirmación ritual.

Sin embargo, es necesario señalar que una cuidadosa compulsión de las crónicas y documentos tempranos no arroja evidencias concluyentes de la existencia de una casta sacerdotal. El sacerdocio en el mundo andino —con excepción de los *tarpuntay* (*)— está como difuminado. Frecuentemente se ve que los *curacas* ejercían la función sacerdotal. La transición Viracocha-Pachacutec constituye, más bien —creemos— un momento de la oscilación entre un poder instituido a predominio de una propuesta religiosa y un poder de base militar. El poder fluctuaba por así decirlo, entre ambos vértices. En este sentido, es interesante señalar que duran-

(*) *Ayllu* de sacerdotes dedicados a la agricultura.

te la rebelión de Manco II, el Villac Umo combatió con mayor ardor guerrero que el mismo Inca.

Llama la atención la insistente manifestación de lo divino que anuncia la futura autoridad de Pachacutec y también la insistencia de éste por obtener la legitimación del Inca Viracocha, homónimo del dios y tal vez su representante sacerdotal. Para Pease, "la aparición del aparato político estatal fue contemporánea a la presencia y expansión del culto solar y al desarrollo de una casta sacerdotal organizada" (1972: 74). La progresiva "solarización" del héroe lleva a la "solarización" del culto y a la convergencia de ambos en la persona del Inca. El triunfo de Yupanqui sobre los chancas, su ascensión al poder soberano desplazando a los Incas Viracocha y Urco, y su inserción en el linaje primordial de Manco Capac son trazos que van a reunir en Pachacutec lo histórico, lo legendario y lo mítico. El culto solar definía además su carácter divino y los ritos de coronación celebrarían en su magnificencia la conjunción de lo épico y lo sagrado.

El Inca adquiere, a partir de Pachacutec aquella majestad que aparece aquí y allá en los cronistas y en las Relaciones Geográficas y que Riva Agüero reconstruyó con esmero: "...el Inca con los collares de perlas y esmeraldas y la recamada *yacolla* o manto regio, ceñida la frente por la suelta y sangrienta *mascaypacha* dorada y bermeja, y el listado turbante (*Cjapaj llautu*) y la Coya con la *huincha* (diadema femenil) y constelada con los largos prendedores de redondelas llamadas *tupus*; asentados ambos, como dioses coruscantes en la *tiana* de piedra bajo la *achiqua*, palio de plumería de mil colores, sostenido por varas de oro que llevaban doce príncipes ancianos; delantero y en alto, el cetro (*tupaj yauri*), a los lados la sacra insignia del *Suntur Paucar*, hecha de plumas y con tres puntas erguidas, y el estandarte real, orlado en rojo, con las figuras del arco iris, las serpientes enlazadas y cóndor explayante; y en derredor del trono, la turba de los dignatarios, los sacerdotes y amautas, las concubinas y ñustas, los bufones *yactu jruna*, juglares y enanos contrahechos *cjumillu*, los músicos y los policromos danzantes de Chumbivilcas; los cargadores y litereros de Lucanas, vestidos de túnicas azules; y los jefes vencidos, postrados en tierra, a quienes el Inca pisaba, caminando al fin sobre la viviente al-

fombra de sus cuerpos, en señal de triunfo" (Riva-Agüero, 1969: 100-105). La imagen del disco recogida en La Aguada y la visión de Susurpuquio se encarnaban en la majestad del Sapa Inca.

Además del efecto que tuvo el triunfo de Pachacutec sobre Viracocha en las estructuras distributivas del poder, tuvo también importantísima repercusión en la esfera religiosa. El nuevo ordenamiento religioso pone al dios Inti por encima de Viracocha. Como en un perfecto reflejo, el relevo de los dioses era como un eco de la transferencia del poder, y el encumbramiento del nuevo soberano al cénit metaforizaba el ascenso del Sol. El doble movimiento que lleva al Sol a la cúspide del panteón incaico y a Pachacutec a la primacía indiscutible nos deja ver la construcción, a partir del Inca y del dios Sol, del modelo del ideal del yo que se proponía a la élite cusqueña.

Interesa en este contexto aludir a algunas ideas expuestas por Freud (1939) en su libro "Moisés y la religión monoteísta". Antes de reseñar someramente algunos de los datos que utiliza, vale la pena subrayar que en esta obra se muestra con particular claridad cómo "la teoría, en Freud, se ejerce a partir de y desde el interior de la ficción (el sueño y la leyenda); su trabajo traza dentro de la lengua extranjera de estas fantasías un saber que le es inseparable pero que deviene capaz de articularlas históricamente, es decir por una práctica de desplazamientos y de inversiones" (De Certeau, 1984: 339).

Para Freud, Moisés —quien creó la ley mosaica, fundó la religión de los judíos y les dio la libertad— data de una época, entre los siglos XIV y XIII a.C., que no permite saber si fue un personaje real o una leyenda. En todo caso, un antecedente necesario para la comprensión de Moisés está dado por el Faraón Amenophis IV, esposo de Nefertiti, quien había abandonado a los antiguos dioses, adoptando el nombre de Akenaten e intentando cambios radicales en la esfera religiosa. Amenophis IV, promovió el culto de Aten como dios único de la religión oficial. No tuvo en sus sucesores quienes sostuvieran en la corte las profundas transformaciones religiosas. Uno de sus secuaces, Tutmosis, enérgico y fuerte, hizo un esfuerzo para salvar la religión de Aten del colap-

so. Su nombre contiene la palabra *mose*, que en egipcio significa niño. Tutmosis convirtió una tribu cautiva semita a las doctrinas de la religión de Aten y la inició en los ritos de la circuncisión, "egiptizándola" de esa manera. Con sus seguidores egipcios salió de Egipto.

Pasados muchos años en el oasis de Meridash-Kadesh, convergieron diversas tribus semitas, unas adoradoras del dios volcánico Jehovah y otras de los cultores de Aten. El yerno del sacerdote medianita Jetro, tomó el nombre de Moisés. En la hipótesis de Freud había una suerte de fusión entre el dios volcánico y Aten, como si Moisés (Tutmosis) el egipcio hubiera dado su nombre al yerno de Jetro. El egipcio jamás estuvo en Kadesh ni escuchó el nombre de Jehovah, el medianita, ni estuvo en Egipto ni jamás supo de Aten. El establecimiento de ciertas dualidades: egipcio/judío, Aten/Jehovah; la postulación de la existencia de una estructura similar a la de la novela familiar del neurótico (por ejemplo, cuando se imagina ser de una alcurnia elevada, ocultada por sus padres a quienes considera adoptivos), y las reflexiones sobre el nacimiento del héroe, permiten a Freud establecer su razonamiento.

Freud consideró a Moisés como una suerte de padre adoptivo, como un egipcio que "eligió" a los judíos como su pueblo para darles el don del monoteísmo. La imposición de Moisés el egipcio produjo una serie ininterrumpida de rebeliones algunas descritas en los textos sagrados, para finalmente ser rechazado y asesinado por su pueblo elegido, por sus hijos simbólicos. Luego, arrepentidos, quisieron olvidar el crimen. Cuando los grupos en pugna se unieron, se pudieron satisfacer las demandas de los seguidores de Moisés, renaciendo la religión de Aten que permitió el olvido de la culpa del asesinato. La religión que trajo Moisés fue sustituyendo a la del dios volcánico y se produjo el avance hacia el monoteísmo.

Rieff (1951) sugiere que Freud fue influido por ciertas facetas del milenarismo judeo-cristiano y por el historicismo alemán. Ambas corrientes convergen en postular que un evento crucial determina y explica toda la historia previa y subsecuente. Como señala

Lifton (1974), el principio en juego es que el *kairos*, el "momento decisivo", es mucho más poderoso que el *chronos*, la secuencia más ordenada de unidades de "tiempo matemático". El evento histórico propuesto por Freud parece ser un momento mítico, el asesinato primordial del padre tal como habría sido reeditado en el asesinato de Moisés por los judíos. En un lento retorno de lo reprimido, reaparecería el padre todopoderoso de la antigüedad pero, esta vez, como portador de las leyes del monte Sinaí. En esta experiencia regresaba el único y poderoso padre, y con su perdón su pueblo obtenía la gracia, podía en suma dejar de lado el odio anterior y olvidar la culpa. Todo ello daba término a las organizaciones del clan fraternal, del matriarcado y del totemismo. Esta era una religión del padre.

En el universo andino no existió una religión monoteísta. Desde los análisis críticos de Rowe (1960), y los trabajos de Aranibar (1969/70), Pease (1973), Duviols (1971), Rostworowski (1983) y Zio!kowski (1984), nuestro conocimiento de la religión andina previa a la invasión europea es mucho más extenso, pero todavía atravesado por divergencias. Lo que queda claro es que las creencias que la conformaban se articulaban en momentos de intensa emoción que discurrían por complejos rituales. El culto estatal de la élite implicaba una propuesta religiosa que apuntaba a una nueva sistematización del elenco de dioses y del repertorio de creencias en una organización jerárquica. Podemos entrever en la jerarquía un esbozo del orden paterno.

Definir la transformación religiosa como fenómeno ideológico y explorar algunos de los mecanismos inconscientes que lo subyacen, no implica sostener que éstos expliquen el conjunto de los fenómenos en juego. En las palabras de Freud: "No existen razones para temer que el psicoanálisis, que fue el primero en descubrir que los actos y las estructuras psíquicas están invariablemente sobredeterminadas, se incline a trazar el origen de algo tan complicado como la religión a una fuente única" (1912-13: 100). Tampoco se postula que la expresión de la vida religiosa atraviese obligada y necesariamente distintas etapas, lo que ocurre es que en las transiciones, como aquella representada por la implantación del culto solar entran en conjunción diversos fenómenos. Michel

Tort refiriéndose a la más radical transición a la religión monoteísta subraya: "El pasaje al monoteísmo, con las estructuras de requerimientos inconscientes específicos que comporta, no podría corresponder al mito freudiano de una reactivación lejana de una traza mnésica colectiva de un parricidio original. Corresponde a la modalidad de la estructura ideológico-religiosa dominante requerida para la transformación del modo de producción" (Tort, 1972: 72).

En relación con el culto solar incaico, podemos recordar que las informaciones de los primeros cronistas llevan a Pease (1973) a subrayar su relativa novedad. Los textos que hemos analizado establecen claramente la relación entre Pachacutec y dicho culto estatal. No obstante, se abren una serie de interrogantes sobre la significación del cambio en el panteón incaico a raíz del encumbramiento del Sol. ¿Afectó dicho cambio la homeostasis del sistema de poder y abrió paso a una forma mejor organizada y jerarquizada de administración de lo sagrado? ¿Cuál fue la importancia social del giro religioso? ¿Cómo captar el enrejado de nociones que codifica dioses, hombres y cosas en un sistema mítico-religioso con referencias concretas en la organización política?

La presencia de la tradición estoica y agustiniana, que tanto ha subrayado Duviols, del neoplatonismo renacentista —tan evidente en Garcilaso—, y del catolicismo popular español —como sugiere con pertinencia Imelda Vega-Centeno (1986)— han producido un conjunto de coacciones, deformaciones y modificaciones en la percepción y registro de lo que fue el sistema religioso incaico, que cristalizó una jerarquía a la europea que poco o nada tiene que ver con lo que conocemos del sistema jerárquico de las *huacas* andinas.

Tal sistema jerárquico, sin duda basado en las relaciones de parentesco y estructurado con arreglo a la organización del *ayllu*, sufrió —es nuestra tesis— un importante cambio en consonancia con las modificaciones que se produjeron tanto dentro de los *ayllus* reales cuanto en las relaciones entre las *panacas*. Esto fue facilitado por ciertas transformaciones en las reglas de parentesco que dieron lugar a una reglamentación de la sucesión dinástica.

Todo esto fue elevado al rango de un nuevo culto religioso, oficial y palaciego. El lugar preeminente del Sol no implicaba el abandono del politeísmo, pero sí significaba un reacomodo del sistema de jerarquías religioso.

A través de las crónicas se nota un predominio del culto solar sobre el de Viracocha. El culto estatal no se propuso en términos proselitistas. Los templos dedicados al Sol eran propios de la elite cusqueña y existían tan sólo en los centros administrativos como Vilcas Huamán donde, según Cieza (1941), Yupanqui, es decir, Pachacutec, edificó al lado del adoratorio del halcón aborígen un templo al Sol. Lo propio ocurrió en centros ceremoniales de gran importancia, tal fue el caso de Panchao Cancha (Recinto del día) que en Pachacamac alcanzó amplitud y relieve superiores a los de las deidades locales.

Ahora bien, si la religión incaica estuvo restringida a la élite y no tuvo gran difusión popular, este culto elitista estaba orgánicamente articulado con las manifestaciones religiosas de la población y sus expresiones a través de cultos locales y de la presencia de divinidades de rango más general. Tal vez, respondiendo a un esquema dualista conformado de acuerdo con una representación cosmológica del ciclo agrícola, el Sol y tal vez también Viracocha y Pachacamac eran aspectos de una divinidad celeste situada en oposición a Pachamama.

La "solarización" reformulaba el campo simbólico sin sustituir necesariamente a las divinidades locales. Se trataba más bien del establecimiento de un centro principal en una red policéntrica de divinidades. Si entendemos el campo de lo religioso como un sistema complejo, podemos conocer su estructura si entrevemos la lógica existente en sus mitos y rituales, si intuimos las relaciones entre sus símbolos y si percibimos los vínculos entre sus dioses. Tal vez a partir de entonces, podremos establecer las relaciones entre el sistema religioso simbólico y el sistema social, o, dicho de otro modo, los lazos entre el "discurso" religioso, implícito en el culto solar, y las condiciones de su producción social.

La particular transformación del espacio de expresión de lo sagrado en el momento de desarrollo incaico ligado a Pachacutec, muestra a la vez las huellas de las repeticiones que podríamos denominar arquetípicas, en el sentido lato del término, y la novedad imprevista de una ruptura: una tensión dialéctica entre repetición y cambio. La aparición de antiguas formas míticas (tal vez *collas*) producía un sentido que se celebraría con los ritos novedosos que regirían desde Pachacutec, ligados a la asunción del poder del Apu Sapa Inca, el señor único y supremo.

Si toda idea de renovación, por novedosa que sea, nos remite a las nociones de nacimiento y de creación cósmica ancladas en procesos inconscientes, la lógica de la transformación muestra la doble faz del cambio y la repetición. En este caso, las transformaciones de la sociedad y del Estado inca contribuyeron a la modificación de la concepción religiosa de la élite, la cual se inscribió en la lógica totalizadora del pensamiento mítico. La persistencia de las formas míticas de pensamiento y de la ideología religiosa bajo diversos sistemas sociales y distintas organizaciones económicas, es testimonio de la resistencia al cambio de los mecanismos inconscientes que se hallan en los cimientos del zócalo ideológico.

El impulso, iniciado al romper el cerco de vecinos rivales que aprisionaban a los quechuas y los encerraban en la reiterada repetición de las escaramuzas y guerras comarcanas, llevó consigo una profunda modificación política y administrativa. La expansión territorial siguió al triunfo sobre los chancas. El paso siguiente fue la conquista del Collao. Las crónicas dan información sobre la campaña del Altiplano. Los diversos grupos, lejos de unirse ante el peligro cusqueño, permanecieron divididos. El éxito de los ejércitos del Inca fue completo. Se tomó posesión de los enclaves serranos de la región selvática, productora de la preciada hoja de coca, y se impuso el trabajo como *mitimaes* a los collas quienes fueron llevados a la región cusqueña. Luego, Pachacutec se encaminó hacia la costa para hacer suyos los asentamientos serranos en el litoral. Otra conquista atribuida a Pachacutec fue la de los soras y lucanas.

La permanencia del Inca en el Cusco, dedicado a establecer reformas y a edificar la capital, marca un importante capítulo.

La magnitud de esta tarea es difícil de asir. El Cusco fue vuelto a construir por Pachacutec. Reconstruido, vuelto a fundar o radicalmente reformado, el Cusco de la época de Pachacutec representaba todo el Estado inca y a la vez su centro. Centro del Tawantinsuyu y ombligo del mundo, era a la vez el modelo que cifraba el vasto "imperio". Cusco no era sólo un fragmento significativo: simbolizando el centro del mundo, la totalidad estaba representada en él.

En la reconstrucción del Cusco, la primera medida del gobierno de Pachacutec fue edificar un fastuoso templo al Sol. Hasta ese entonces se trataba de un edificio de factura humilde. El Inca lo transformó y cambió su nombre de Inticancha a Coricancha por el extraordinario aderezo de metales preciosos. Betanzos refiere que Pachacutec mandó a fabricar para el templo una estatua de oro macizo representando un niño "del alto y proporción de un niño de un año y desnudo" (1968, cap. XI: 33) al que se vistió únicamente en oro.

Las conquistas posteriores estuvieron, en un primer momento, a cargo de sus hermanos. Capac Yupanqui, el más destacado de todos ellos, estuvo a la cabeza de los ejércitos incas en el Chinchaysuyu; de ahí avanzó hasta Cajamarca. Las hazañas de este general, su valía y su renombre produjeron el temor y la envidia de Pachacutec quien ordenó que Capac Yupanqui fuera muerto antes de su triunfal retorno al Cusco. La antigua relación entre los vínculos de parentesco y las estructuras de poder muestran sus aspectos conflictivos. La pugna por el poder recorre nuevamente el camino de las rivalidades fraternas, y el fratricidio es la forma de saldar las cuentas.

Vale la pena detenerse brevemente en una institución cuya vigencia plena se puede establecer con seguridad a partir de la sucesión de Pachacutec y que comentaremos más adelante. Nos referimos al matrimonio del Sapa Inca con su hermana en el momento de la toma del poder: el incesto real como forma de unión sagrada y obligatoria del Inca con la *Coya*, su hermana. A partir de la transición representada en las crónicas por la instancia textual "Pachacutec", el acceso del Inca al poder y la sucesión incaica

convergen en el matrimonio entre hermanos. El Sapa Inca será entonces, a la vez, hijo del Sol, padre fundador y hermano mayor de la fratria. Esta concreción absoluta del ideal endogámico muestra el modo como los incas "utilizaron el sistema de parentesco para mantenerse en la cúspide de su estratificación étnica" (Schaedel, 1978: 119). Freud, en sus "Conferencias Introductorias al Psicoanálisis" (1916-1917) menciona cómo en los mitos de las grandes civilizaciones, el incesto, que tanto aterra a los humanos, les era permitido sin mayor espaviento a algunos dioses. También señala dos notorias excepciones al tabú del incesto: Los Faraones del antiguo Egipto y los Incas del Perú habían transformado el incesto en el privilegio obligado de los soberanos.

En el largo reinado de Pachacutec, sus hijos fueron el segundo grupo de sus jefes militares, destacando el genio militar de Tupac Yupanqui, el más guerrero de la saga inca. Primero lo hizo en calidad de corregente de su padre y luego como Sapa Inca. Bajo su gobierno se incorporaron a la hegemonía Inca la región de Chile, Charcas, el dominio de Chimor, Chachapoyas y parte del Ecuador. A Huayna Capac, su nieto, le quedó la tarea de reprimir las sublevaciones en diversos lugares del Tawantinsuyu y la difícil conquista del extremo norte. A diferencia de las otras anexiones, dado que el norte no participaba del sistema andino de reciprocidad, la tierra tuvo que ser ganada con guerra de conquista.

Los Incas de la expansión constituyen una secuencia paradigmática. El despliegue sucesorio Pachacutec, Tupac Yupanqui y Huayna Capac muestra, entre los éxitos del Incario, aspectos que permiten entender los vínculos que existen entre la delineación del triángulo edípico y el esbozo del orden patrilineal que empieza a desplegarse. Los conflictos entre Amaru Yupanqui y Tupac Yupanqui, por un lado, y entre Huascar y Atahualpa, por otro, muestran los difíciles desfiladeros por los que tenía que transitar el proyecto sucesorio y los escollos en los que naufragó. Lo reprimido retornó con violencia.

En el instante mismo en que empezaba a constituirse la estructura triangular edípica, se va abriendo paso la continuidad lineal de las generaciones de padres e hijos. Paternidad y filiación

son elementos y consecuencias de la estructura edípica. Pero el poder de las *panacas* y la persistencia del ideal endogámico imposibilitan el pleno despliegue de los efectos estructurantes del Edipo. Estos quedan encerrados en el circuito de dinámica incestuosa, todavía capturados por la fascinación de los reflejos narcisistas.

Si nos dirigimos a lo que ocurría en el plano sociopolítico, vemos que la dinámica de la transformación se desplegó en condiciones singulares. A estar por las evidencias arqueológicas etnohistóricas, debemos descartar toda hipótesis que apele a cambios tecnológicos. Lo que se transformó de manera radical fue la estructura organizativa de la sociedad. El tránsito de las guerras de pillaje a las guerras de anexión territorial y el ingreso a la dimensión estatal modificaron de manera definitiva los sistemas de organización, producción y administración. También la idea misma del Tawantinsuyu se constituyó en otro vector dinámico de las transformaciones.

La crónica de Betanzos muestra también la manera de la que se valió Pachacutec para emprender la vasta construcción de la infraestructura material que permitió la expansión y crecimiento del Tawantinsuyu y que hizo posible el manejo del vasto complejo administrativo. El Inca carecía del poder suficiente para imponer a los *curacas* vecinos su participación y la de sus hombres en los trabajos requeridos. Lo que hizo fue utilizar la ancestral costumbre andina de la reciprocidad, reinterpretándola y articulándola en un complicado sistema de obligaciones que unía a un señor principal con otros de menor categoría y jerarquía.

El cuantioso botín obtenido de los chancas, y la diferencia así establecida en cuanto a posesiones, facilitaron que el Inca se mostrase "generoso" en los intercambios instituidos por la reciprocidad. El Inca podría responder con abundancia de "dádivas", fiestas, comidas públicas y mujeres, los servicios solicitados y así retribuirlos. Esta asimetría en "cascada" de una reciprocidad alterada por lo conspicuo del desnivel estableció los lazos de sujeción vertical que, entremezclados con las relaciones de parentesco, hicieron viable la prestación al Inca de la fuerza de trabajo necesaria

para emprender las obras urbanísticas, religiosas, militares y la infraestructura agrícola y vial que sostuvo la expansión militar, la anexión política y la centralización administrativa del Tawantinsuyu.

Decíamos que lo singular de este desarrollo está dado por el nuevo uso que se dio a la antigua costumbre andina de la reciprocidad. Esta se articulaba en un sistema organizativo socioeconómico que regulaba las prestaciones de servicios a diversos niveles y servía de engranaje en la producción y distribución de los bienes.

Se trata de un ordenamiento de las relaciones entre los miembros de una sociedad cuya economía desconocía el uso del dinero. La reciprocidad existió en todo el ámbito andino y actuó como un eslabón entre los diversos modelos de organizaciones económicas, presentes en el amplio territorio.

Según Murra (1972), se distinguen dos niveles en la reciprocidad: por una parte las comunidades rurales (*ayllus*) unidas entre sí por lazos de parentesco y regidas por un principio de reciprocidad y, por otra, el Estado inca rodeado de un aparato militar y administrativo, beneficiario de las prestaciones de servicio de sus súbditos y cuyos excedentes eran luego redistribuidos.

En los inicios de la expansión inca, el poder del soberano era sumamente limitado; sus gobernantes no podían libremente ordenar la realización de las principales obras de infraestructura necesarias para su futuro desarrollo. Esas obras eran la base que había que promover para crear un dispositivo que permitiera el inicio del predominio inca. Lo arraigado de la reciprocidad definía los límites de lo social y políticamente practicable en el mundo andino. El reto que enfrentaron los cusqueños fue el de saber cómo usar un antiquísimo sistema de relaciones en forma tal que pudieran alcanzar sus fines y obtener el máximo provecho.

Después del triunfo inca sobre los chancas, un naciente equilibrio del poder se gestó en el Cusco. Si bien Pachacutec había adquirido un gran prestigio militar y podía contar con numerosos aliados, estaba lejos de poseer un dominio absoluto o directo sobre los señores comarcanos. Debemos recalcar que no podía orde-

nar ni realizar obras sin contar con el visto bueno y el apoyo de los demás *curacas*. Le era imposible disponer directamente de la fuerza de trabajo que necesitaba de sus vecinos. Al empezar la expansión inca, la autoridad no se ejercía directamente, sino a través de la reciprocidad y de la *minka*, palabra cuyo verbo *miccacuni* significa, según González Holguín, "rogar a alguno que me ayude prometiéndole algo" (1952: 240).

En la crónica de Betanzos aparecen las relaciones existentes entre los Incas y los *curacas*; todo trabajo que deseaba realizar Pachacutec lo tenía que solicitar y "rogar" a los señores vecinos. Tenía, primero, que convocarlos a venir al Cusco, y luego, agasajarlos con regalos, comidas y mujeres. Sólo después de transcurridos días enteros en regocijos podía el Inca formular su "ruego" y pedir la colaboración de los *curacas* para que le proporcionaran la fuerza de trabajo para emprender tal o cual obra.

Estos hábitos sólo eran practicables si el Inca contaba con un excedente de bienes disponibles para ser utilizados como elementos de obsequio. A cambio de ellos, recibiría la mano de obra indispensable para sus fines de gobierno. En aquel entonces, un simple *curaca* rural debía ser bastante pobre y rústico en cuanto a disponer de valores costosos, y por eso cobraba tanta importancia el botín adquirido por los incas después de la derrota de los chancas. El botín reunido debió ser cuantioso si tomamos en cuenta que parte de sus ejércitos habían incursionado con éxito en el área del Contisuyu. Es así que la reciprocidad jugó un rol primordial en los éxitos incas y desempeñó un papel crucial en el nacimiento del Tawantinsuyu.

El cuantioso despojo fue, según nuestra opinión, el paso trascendental que facultó a los *curacas* del Cusco a entrar con ventajas al juego de la reciprocidad siendo "dativosos". Esto les permitió poner en marcha un proyecto estatal con el engranaje de la reciprocidad. Por ese medio, pudieron atraer a su órbita la ayuda de los *curacas* comarcanos, lo que significaba, en otras palabras, tener acceso a la fuerza de trabajo del señor vecino, sin la cual le era imposible emprender la construcción de estructuras de envergadura necesarias para dar comienzo a su crecimiento.

Según Betanzos, una de las primeras medidas de Yupanqui, al ser nombrado señor del Cusco, fue efectuar un nuevo reparto de tierras en los alrededores de su ciudad y contentar a los que habían luchado por el triunfo cusqueño. Uno de los primeros trabajos realizados por Pachacutec fue la construcción de depósitos en los contornos del Cusco. Sin un adecuado almacenamiento de alientos y de objetos manufacturados no podía continuar mostrándose "generoso", es decir que no le era posible seguir con los requerimientos de la reciprocidad. Por ese motivo el Inca invitó a los *curacas* comarcanos a venir al Cusco y los recibió con grandes regalos y comidas rituales. Ya hemos señalado que ninguna labor se cumplía en los Andes sin este previo requisito fundamental. Luego hizo Pachacutec su "petición" y señaló a los *curacas* su deseo de edificar un gran número de depósitos, pero para su construcción necesitaba la fuerza de trabajo de que disponían los señores vecinos. Todo lo cual aceptaron los *curacas* satisfechos con el proceder del Inca. Este ruego muestra el poder todavía bastante restringido del soberano; el mismo modelo se cumplirá para las diversas labores, como llenar los depósitos, entre otras.

Si tal fue el modo de proceder andino, puede suponerse que si el "ruego" no se formulaba según las costumbres establecidas o no satisfacía a los señores, ya fuese porque el Inca no se mostraba lo suficientemente "generoso" o por cualquier otro motivo, existía la posibilidad de un rechazo de los mismos, y quién sabe si a veces no se producían propuestas y contrapropuestas. Podía ocurrir que los señores no aceptaran el "ruego" cuando se sentían descontentos por alguna omisión del Inca, y por lo tanto ofendidos.

Godelier (1974) sugiere que la aparición del Estado cusqueño se asienta sobre un cambio de función de las antiguas relaciones de parentesco y de las estructuras de poder. Los vínculos de familia y linaje y su relación con la tierra mantenían su fuerza; la religión, su vigencia. La violencia seguía ejerciéndose. Y, si la vida continuaba produciéndose en la comunidad, el Estado empezaba a darle una nueva dirección. Dahmer (1981) ha estudiado la dinámica comunidad-sociedad en el mundo moderno y su impacto en las estructuras mentales. Además de las dificultades vinculadas a

la definición precisa del término "comunidad" en el mundo andino prehispánico, las relaciones personales y políticas —tanto en el interior de las comunidades cuanto en los intercambios entre comunidades, con sus juegos y fricciones entre los aspectos pertenecientes a las posiciones sociales y aquéllos derivados de los lazos afectivos— deben haber urdido un complejo tejido. Es difícil imaginar de qué modo los cambios que consignamos afectaron las relaciones entre los miembros de la sociedad andina y sus representaciones mentales conscientes e inconscientes. En todo caso, el cambio de función señalado fue mediado por los jefes locales, los cuales "constituyen precisamente la bisagra entre la reciprocidad comunal y la redistribución estatal" (Wachtel, 1976: 97).

En la práctica, la transformación del sistema de reciprocidad originario, en un sistema de relaciones de dominio que descansaba sobre la subordinación, se produjo en una tensión de antagonismos, adaptaciones, compromisos y reconciliaciones. Veremos más adelante los hábiles ejercicios de actividades rituales alternar con concesiones e imposiciones.

A nivel de los vínculos interpersonales, la reciprocidad en su forma primitiva instituía relaciones duales. Se establecía una diada en la cual la relación era simétrica y especular. En tal relación, el *curaca* representaba la concreción de los vínculos de parentesco sobre los que discurría el intercambio recíproco, pero no se situaba por encima de los intercambios especulares.

Pachacutec, al instituirse como el representante del Sol, establecía una nueva forma de autoridad simbólica. Por debajo del intercambio recíproco está presente la deuda en su forma más concreta: quien recibe es deudor de quien da. Pachacutec se hizo beneficiario de la deuda. El Apu Sapa Inca aparecía como el ideal de la comunidad cuyos miembros se vinculaban entre sí a través de la reciprocidad. Representante del Sol en lo religioso, representaba la deuda que la reciprocidad ocultaba. Sin embargo, la asimetría real de la nueva forma correspondiente al Estado inca quedaba encubierta por la antigua costumbre. La vivencia igualitaria correspondiente al trato dual y recíproco, en el que los miembros vinculados en el intercambio se identifican entre sí, daba paso a la instauración de un ideal con el cual se identificaban.

Es muy posible que cuando los soberanos del Tawantinsuyu acrecentaron su poder, hayan encontrado en el mecanismo de la reciprocidad un estorbo y una demora a sus planes, y hayan deseado, por lo menos ocasionalmente, desechar el "ruego" para actuar directamente, perjudicando los vínculos ancestrales que unían al Sapa Inca con los *hatun curacas* sujetos a él.

Murra (1978) ha esclarecido la estrecha relación que se puede apreciar entre la extensión de las superficies dedicadas al cultivo del maíz —que en el abrupto terreno andino implica necesariamente una política de grandes realizaciones— y el desarrollo del Estado. Si en el mito de los hermanos Ayar es Mama Ocllo, la compañera de Manco Capac, quien introduce el cultivo del maíz; es Pachacutec quien subyuga a la etnia chanca cuya *pacarina* era nada menos que la laguna de Choclococha. Los grandes cultivos se irían a almacenar en los depósitos del Inca.

Las frecuentes referencias al sistema de depósitos administrativos por el Estado han sido interpretados de diversas maneras. Cieza (1943) pensaba que los almacenes cumplían esencialmente servicios logísticos para los ejércitos incas y para los correos del Estado. Para Murra (1978), son prueba de la existencia de una economía de retribución. Morris (1978) a través de la investigación arqueológica de la distribución espacial de ciertos objetos y de las evidencias de ciertas actividades en contextos diversos, ha aportado datos muy importantes sobre los sistemas de intercambio que, en lo general, concuerdan con el punto de vista de Murra. Todo apunta a la existencia del desarrollo de una economía basada en los principios de reciprocidad y de redistribución proyectada en una dimensión monumental.

Una de las medidas administrativas que tomó Pachacutec fue la edificación, con el concurso de los señores comarcanos que proveyeron la fuerza de trabajo, de numerosos depósitos en la periferia del Cusco. Las laderas de las que surgieron los *pururaucas* tenían esta vez otras presencias pétreas: las *colca*. Pronto esos depósitos se llenarían con telas de vestir, objetos manufacturados y alimentos. En una sociedad desconocedora del dinero, la riqueza acumulada en los depósitos repletos de bienes estaba ligada al

control de los recursos de potencialidad productiva, uniendo en haces convergentes los lazos de reciprocidad. Un análisis de conjunto del sistema, revela la naturaleza de espiral ascendente que regía la nueva forma de utilizar las pautas de reciprocidad que elevaba los beneficios hasta el Inca. Tal fue la base de partida del expansivo crecimiento incaico. El soberano no tenía la necesidad exclusiva de conquistar la tierra palmo a palmo o de someter a los vencidos a trabajos forzados. Al lado de estas prácticas, bastaba con lograr, a través de "regalos", banquetes y fiestas, la buena voluntad de un *hatun curaca* quien de ese modo reconocía la autoridad del Inca. La abundancia de los dones otorgados mostraba la grandeza y magnificencia del Sapa Inca. La rapidez cuasi hipertrófica de la expansión discurría sobre vínculos que por su misma naturaleza podían cambiar, y que por lo tanto no constituía un cemento seguro. El Estado podía desmoronarse desde su propia base. Así sucedería cuando un personaje fuese capaz de ofrecer mayores beneficios aparentes: tal sería el caso de Pizarro con los *curacas*.

También Pachacutec organizó una nueva distribución de tierras en el Cusco. Esto ocurrió, probablemente, desde el principio de su administración. A partir de aquel momento, se reconocieron las tierras propias y particulares de los últimos Incas y Coyas. Estos bienes y haciendas permanecieron como pertenencias de las momias de los Incas, de sus servidores y mujeres. A la par que esto, se organizó una genealogía visible de los soberanos. De ese modo el pueblo ágrafo tenía una forma de visualizar la historia de sus pasadas grandezas. "Los reyes no solamente acumulan riquezas, sino que vuelven dinástico el conocimiento anterior a ellos: buscan, para continuar en el futuro la continuidad de su pasado" (Satz, 1983: 14). A la postre, la persistencia del poder de los muertos se tornaría en un arma contra la autoridad del Sapa Inca.

Más allá de los problemas específicamente historiográficos de fuentes documentales o arqueológicas, es interesante ver cómo la diferencia de perspectivas puede afectar la lectura de los datos. Lumbreras hace explícita su concepción teórico-metodológica: "...paulatinamente el dato etnográfico de la época Huascar-Atawallpa se diluye en tradición oral para la época de Wayna Qhapaq

y Tupac Inka Yupanqui y finalmente saltando la epopeya que se esconde tras la imagen de Pachakuti, deviene en leyenda y más allá se descompone en mito" (1978: 102). Pease (1981b) considera que la tradición oral recogida por los cronistas es indudable base sagrada y provee los elementos fundamentales para el estudio de los sistemas de organización del Tawantinsuyu. Rostworowski insiste en que para entender e interpretar la época prehispánica, es condición indispensable "despojarse de los conceptos europeos que distorsionan la visión de la realidad indígena. En la investigación se observa que el mundo andino es muy original en sus estructuras y totalmente diferente del europeo" (1978: 90).

Lumbreras afirma que Pachacutec "es más bien que un personaje, una época que se ventila entre fines del siglo XIV y los albores del XV" (1978: 102). La época sería la de transición entre el Estado cusqueño previo a Pachacutec y el Estado imperial posterior a él. Para Pease, la existencia personal de Pachacutec es discutible y es mejor entenderlo en términos de un período andino y cusqueño. Sostiene que: "...es clara su presentación como un arquetipo cusqueño y solar eventualmente repetible en forma cíclica (1981c: 21). Rostworowski (1953, 1978b, 1983) por su parte afirma que Pachacutec fue un personaje histórico envuelto, como muchos otros, en las brumas de la leyenda. El dato documental de Polo de Ondegardo (1917) en el que se consigna que la momia de Pachacutec tenía a su lado al ídolo chanca Uscovilca, es la pieza que le permite anudar su razonamiento, basado en múltiples evidencias documentales.

Tal vez sea imposible definir con exactitud si Pachacutec, el legendario arquetipo cusqueño, indica una transformación que sentó época, designa a un héroe mítico, cifra un esfuerzo colectivo, o nombra a un estratega y político genial. Lo que sabemos es que significó para los incas un tiempo en que, en las palabras de Cieza de León, el Tawantinsuyu "se acrecentó de tal manera que cuando murió Tupac Yupanqui su hijo todo el imperio, quedó en esta perfición" (1943, cap. XXVII: 154).

Pachacutec significó lo que su nombre, una transformación sustantiva: el primer momento de ruptura del poderío absoluto

de la sugestión mítica. Luego de la omnipotencia narcisista de los Ayar, aparece un jefe capaz de asumir una potencia posible. Ya no se trata de un ideal concebido en términos ilimitados. Los héroes míticos han servido, a manera de un yo ideal, de soporte a la identificación heroica del Inca con el Sol. Del proceso emergió un ideal del yo para los señores y para los hombres del común de los pueblos andinos. En el horizonte asoman límites y perspectivas; Pachacutec marca los inicios de una fractura de las formas más totales de la idealización, ha de permitir una nueva organización perceptiva y un nuevo categorismo conceptual de la historia y de la sociedad. Visto desde esta perspectiva, Pachacutec deja de interesarnos sólo como personaje enigmático; ha ingresado al rango de símbolo. Símbolo y realidad se complementan, un nuevo periodo se ha abierto, la maquinaria mental andina renovada marcha a un nuevo ritmo.

Volvamos a tomar a Pachacutec como un personaje que hace visible la interioridad del proceso histórico que afectó al grupo cusqueño que haría posible la expansión. Es menester entenderlo dentro de un marco de referencias incaicas y saberlo modelado por el código ético y social de su momento histórico. Desde esta perspectiva, representa una mutación interna importantísima. Con las imprecisiones propias de la aplicación, podríamos sugerir que con Pachacutec la etnia cusqueña llegó más allá de las relaciones cerradas de lo puramente narcisista aun cuando no llegó a estructurar lo edípico. De ese modo, las crónicas referidas a Pachacutec nos dejan ver que implican mucho más que referencias a un episodio político; aluden al advenimiento de una nueva conformación social.

III

LOS ULTIMOS AÑOS DEL TAWANTINSUYU

"INQA' no significa únicamente emperador. 'INQA' denomina el modelo originante de cada ser, según la mitología quechua. Este concepto se conoce más comunmente con el término 'inkachu'. 'Tuqay Kansa q uywakunaq INQAKUNA' debe traducirse, pues por el modelo o arquetipo originante de todo ser".

JOSE MARIA ARGUEDAS

La derrota de los chancas señala lo que debió ser el inicio de la expansión transregional del Estado cusqueño. Si explicamos los hechos en su relación con el medio ambiente, podemos decir que, habiendo sido cubiertas las posibilidades de explotación de los recursos naturales, los habitantes del valle del Cusco dirigieron su interés hacia el norte e inmediatamente después al Collao, creciendo en importancia al ritmo de su avance que poco después se desplazó a los cuatro puntos cardinales. En términos político-sociales, la derrota militar de los chancas llevó al *curaca* del Cusco a apropiarse de un vasto botín que le habría de permitir entrar con ventajas al patrón de la reciprocidad, a la vez que perfeccionar su aparato militar. Tales serían los sentidos de las transformaciones aloplásticas; es decir, aquellas que los cusqueños podían imponer en su entorno geográfico y social.

Pero las conquistas y la expansión no sólo producen modificaciones externas. En concomitancia con ellas, se dieron las trans-

formaciones en el interior del embrión del "Imperio" que acababa de nacer. Como ejemplo de estos cambios internos o, dicho de otro modo, autoplásticos, reflexionaremos un momento sobre el nombre del gobernante. Que optase por llamarse Pachacutec implica ya el reconocimiento de los cambios vividos. El concepto a que se refiere esta palabra suele traducirse como renovación total o revolución. La idea central de *pachakuti* se refiere a un ciclo que es a la vez una inversión del mundo actual y, al mismo tiempo, una resurgencia del mundo de la época anterior. Cada *pachakuti* señala el surgimiento de una nueva humanidad en la historia mítica andina. La llegada al poder del hijo de Viracocha debe interpretarse como una transformación de tal magnitud.

A partir de ese momento, Estado e iglesia establecerán sus distancias. Un hermano de Pachacutec, Amaru Inca Yupanqui, nombrado primero corregente, hará luego las veces de sumo sacerdote. En la esfera política, el Inca nombrará a su hijo Tupac Yupanqui como corregente, con todas las atribuciones de un Inca gobernante, para asegurar la elección de quien consideraba el más capacitado para seguirlo. Los cronistas hablan de Pachacutec como el soberano de más larga vida, la que prolongó con sus obras y a través de sus descendientes. Lo que sabemos acerca de su vida no sólo ha reunido en su persona a todos los hechos notables del Tawantinsuyu (lo que parangona con otros soberanos legendarios), sino que revela a cada instante su voluntad de participar en la vida pública de su pueblo.

Anciano ya, cuando Tupac Yupanqui regresaba de sus conquistas norteñas, Pachacutec organizó, para la celebración de estos triunfos, una batalla ritual. En esta representación ceremonial del triunfo inca, Huayna Capac, el menor de sus nietos, que en ese momento se llamaba Titu Cusi Hualpa y a quien el Inca engrería con pasión, representa el papel de su padre en el rol de "generalísimo" victorioso. En la escenificación, Huayna Capac toma por asalto la fortaleza de Sacsahuamán (Santa Cruz Pachacuti, 1968; Millones, 1979).

La representación ritual de este combate nos muestra en detalle una sutil trama de vínculos y relaciones. El pequeño Huayna

Capac representa a su padre Tupac Yupanqui, el general victorioso, ante los ojos de su abuelo. Pero el abuelo se mira en la imagen de su nieto. En quechua, la palabra *huilca* designa tanto al abuelo, cuanto al nieto. La batalla se escenificaba para la población, que se identificaba con las tres generaciones de Incas en las que veía el ideal de cada yo individual a la vez que se sometía a la fuerza y poderío del jefe militar, religioso y político que se instituía también como el amo y señor.

Veamos por un momento la compleja relación de parentesco que se ha establecido. Tupac Yupanqui es el primer soberano del que tenemos noticia definitiva que se casó con su hermana en el momento de ceñirse la *mascapaycha*. El matrimonio de Tupac Yupanqui con Mama Ocllo determinó la consolidación del incesto real. De ese modo, tenemos que el pequeño Huayna Capac es nieto de Pachacutec por partida doble. El a su vez tomará por esposa principal a Piui Coya, su hermana, cuando asuma las insignias de la soberanía.

La inscripción de la voluntad de Pachacutec discurre por diversos cauces. Hay, como hemos señalado, el esbozo de una línea paterna. Pero ésta se tiene que reforzar con el contingente femenino. La presencia de la *coya* en la sucesión indica la persistencia del poder de las *panacas*. Tal vez, más allá de esto, un redoblamiento del narcisismo de Pachacutec lo llevaba a "engendrar" un nieto. Expliquémonos: la dotación genética de Huayna Capac era idéntica a la de sus padres, Tupac Yupanqui y Mama Ocllo. En términos de la genética moderna, la fórmula cromosomal así lograda sustentaba la voluntad genética de Pachacutec quien lograba acercarse a una reproducción de sí mismo. Su nieto era una reedición de sí mismo al 50%. De ese modo se reforzaba la persistencia de lo mítico. En tanto solución al problema de descendencia, se estrellaba contra los escollos narcisistas; como transformación del sistema sucesorio, se detenía por la fricción provocada por los intercambios incestuosos; en tanto proyecto histórico, se tropezaba con la terca permanencia de lo mítico. Así, se estableció una contradicción que a la postre iría a cobrar sus tributos.

Tal vez podamos intuir el cambio de mentalidad que corresponde al tránsito de una sociedad regida por un *primum inter pa-*

res, representante de una *panaca*, a una sociedad centralizada por el jefe poderoso que se yergue a la cabeza de un gran Estado; tan poderoso que los cambios que dictó afectan incluso al panteón inca y a las prácticas religiosas cusqueñas. Es imaginable que a tal cambio correspondiesen modificaciones en las estructuras subyacentes. Tales transformaciones serían consonantes con las nuevas formas y condiciones reglamentadas por la sociedad. Se trataba de un momento en el cual la realidad social del mundo andino era percibida y entendida aún en función de estructuras afectivo-cognitivas preexistentes, las cuales se modificaron al plasmarse el nuevo manejo de las condiciones político-sociales.

La impronta de las transformaciones de Pachacutec se mantuvo durante tres gobiernos (el suyo, el de Tupac Yupanqui y el de Huayna Capac). Las reglas de sucesión que establecieron desde antes de morir pudieron regir y, aunque su hijo y nieto tuvieron que afrontar los embates de pretendientes al trono, prevaleció la voluntad de quien ya estaba convertido en *malqui* o momia (*). También se mantuvo la línea de sus acciones; el Tawantinsuyu conquistó los reinos altiplánicos y se extendió al noroeste argentino. En la costa, su ejército sólo se detuvo ante la confederación araucana luego de penetrar profundamente en lo que hoy es territorio chileno. Hacia el norte, Huayna Capac llevó consigo tropas y abastecimientos para establecer la frontera extrema en la provincia de Pasto (Colombia).

Los problemas administrativos deben haber sido inmensos. No es objetivo de este trabajo discutirlos ni adentrarse en la economía andina. La reciprocidad y la redistribución permitieron el control de diversos pisos ecológicos, de este modo se logró una economía autosuficiente (Murra, 1978; Polanyi, 1957; Wachtel, 1976; Rostworowski, 1978b; Schaedel, 1978). Sin embargo, es menester señalar que, pasado un punto crítico, las expediciones militares y el dominio de los diversos sistemas de producción de recursos que hicieron posible el desarrollo del vasto organismo esta-

(*) El despliegue de momias en los ceremoniales cusqueños tenía, además del sentido ritual, el valor de explicación ético-didáctica de las formas de gobierno para un pueblo ágrafo.

tal y el control de extensos territorios, resultaron insuficientes y con cada nueva adición territorial se añadía una complicación cada vez menos manejable.

Con la gran expansión territorial cusqueña ya no era posible seguir con el patrón inicial de la reciprocidad. Es natural que la base del sistema sufriera cambios sustanciales para adaptarse a la nueva situación creada. Ante todo, el radio de poder de los gobernantes incas aumentó al ritmo progresivo de sus conquistas y ya no podían reunirse con cada *curaca* de pueblo a comer y beber.

Es interesante recoger la opinión de Morris y Thompson (1985). En las interpretaciones que dichos autores hacen del material arqueológico de Huanuco Pampa, no encuentran ninguna evidencia que les haga pensar en una construcción destinada a cumplir funciones militares como podría corresponder a un puestito de avanzada. Más bien, los restos parecen configurar un espacio que quizá funcionaba como un centro de celebración de ritos y comidas ceremoniales, mediante las cuales se renovaban las alianzas políticas y económicas con los jefes comarcanos. Dada la vasta extensión territorial y la magnitud de la población, se requería de un espacio abierto, apropiado para reunir en él a un elevado número de personas con el fin de realizar las actividades que servían para mantener los lazos de reciprocidad mediante los que se renovaban las alianzas políticas y económicas. Tal podría haber sido el motivo de la construcción de una plaza de dimensiones monumentales (500 m. por 350 m.), como el *ushnu* o proscenio ceremonial situado en el centro mismo, en la convergencia de las cuatro entradas.

Las reglas que regían la relación recíproca se habían transformado. La lógica del Estado cusqueño y la lógica implícita en los comportamientos tradicionales se encontraban en una nueva relación. La hegemonía de las razones de Estado cambiaba de sentido a las antiguas tradiciones. La forma tradicional de reciprocidad se efectuaba ahora a través de prácticas ceremoniales espectaculares; de ese modo se mantenía ilusoriamente la antigua costumbre. En el plano de las relaciones de poder era integrada al proyecto cusqueño de expansión.

El Apu Sapa Inca, hierático y ritualista, capaz de éxitos militares sorprendentes, se situó en la cúspide de la jerarquía y reforzó su poder con una autoridad simbólica indiscutible. El simbolismo de las prácticas rituales tenía importancia como forma de control y dominación. Cada acto ritual celebrado en la "generosa magnificencia espacial" (Gasparini y Margolies, 1977) de las monumentales plazas, desde las cuales irradiaba el poder cusqueño, adquiría el sentido de una afirmación de lealtad, que se establecía a través de la identificación del *hatun runa* con un ideal espléndido, admirado por distante(*).

Pero además existían otras formas de control más concretas y expeditivas. Los *mitmaq* (o *mitimaes*) era una de ellas. Su origen fue, a no dudarlo, preinca. Con los incas, los *mitmaq* se afirman como institución cumpliendo funciones de seguridad en el contexto de la actividad expansiva de la conquista (Espinosa 1969-70), cuando comunidades enteras eran transplantadas a regiones distantes para domeñar los posibles intentos de insurgencia. Los *mitmaq* mantenían los lazos de reciprocidad y de parentesco que los unían a sus centros nativos. Esa fue la diferencia que los distinguía de los *yana* o servidores, cuyos vínculos con dichos centros se cortaban, y perdían su identidad de origen.

Hubo una variedad amplia de *mitmaq*. En ciertos casos, ser designado como tal era muestra de confianza y distinción; en suma, era considerado un verdadero premio. En otros, era producto de medidas disciplinarias y punitivas. La fuerza de trabajo que suplían y las posibilidades de colonización que podían aportar hicieron que los enclaves de *mitimaes* adquiriesen una función socio-económica. Si aceptamos que el modelo de conquista y anexión que siguieron los incas fue realizado en base al patrón del archipiélago; también en la utilización de los *mitmaq*, los cusqueños parecen haber seguido el mismo patrón, esta vez para propósitos político-económicos.

(*) Hemos visto como el Apu Sapa Inca se proponía como modelo de ideal del yo para la élite cusqueña. Por un sistema de reflejos era también el ideal del hombre del común. Roheim comenta: "Cuanto más primitiva sea una sociedad, tanto menos diferencia habrá entre el ideal del grupo y el ideal del yo" (1964: 118).

Otro método empleado para mantener la comunicación con los *curacas* fue el de exigir la presencia en el Cusco de un *curaca* de la dualidad socio-política. Además, para frenar las sublevaciones, cada pueblo enviaba su *huaca* principal a la capital. Así, tanto el señor local como sus ídolos podían transformarse en rehenes si el caso se presentaba (Rostworowski, 1978a y 1981-82).

Para la eventualidad de que en ciertas circunstancias los soberanos hubieran deseado sacudirse de la reciprocidad, idearon a los *yana* como alternativa para evadirse de las reglas establecidas. Los *yana* eran personas sacadas de sus *ayllus* de origen para cumplir ciertas tareas y trabajos especiales y no tomaban parte en las faenas comunales ni en la *mita* o turnos. Los había de diversos *status*, desde simples campesinos, artesanos especializados o *curacas*; ellos podían estar sujetos a diversas personas, ya sea a un Inca, a una *coya* o gran señora, a una *huaca*, o a un *curaca* "provinciano".

En el caso de las modificaciones que el aparato estatal impuso a la reciprocidad, cabe señalarse dos niveles de *yana*. El primero fue el reemplazo de un jefe local por un *curaca* de la categoría de *yanacon yanayacu*, hecho que sucedía por lo general después de una guerra y derrota del jefe opositor al Inca. La ventaja de un *yana* en el poder, consistía en que se sorteaban las constricciones del sistema de la reciprocidad. El soberano podía ordenar y exigir el cumplimiento de su voluntad sin ningún requisito previo.

Otra alternativa era la existencia de grandes propiedades privadas de un Inca trabajadas por mano de obra *yana*, cuyos frutos iban directamente a los depósitos de cada Inca en particular. También existieron expertos artesanos convertidos en *yana*, y que laboraban en producir objetos suntuarios para un soberano. Muchas de estas confecciones suntuarias servían para las prácticas de la reciprocidad como "dádivas" del soberano.

Es así como hallamos profundos cambios en las antiguas estructuras utilizadas por la praxis inca para producir situaciones nuevas al precio de una total mutación del pasado (Wachtel, 1974). Las profundas modificaciones que trajo consigo el ingreso a la dimensión estatal, integraban los elementos de las antiguas formas de relación en una nueva estructura de poder.

Si bien el poder y el prestigio adquiridos por los Incas les permitió dominar y ejercer un control sobre los señores subalternos unidos a ellos por vía de parentesco y de reciprocidad, esta potestad, por grande que fuera, no se asentó sobre fundamentos sólidos ni durables, porque su base no era una verdadera integración de las diversas etnias con el gobierno cusqueño.

El Tawantinsuyu no creó sentimientos de unión ni llegó a unificar la población del Estado, debido a que ésta persistió en su arraigo local; prevaleció y se mantuvo el aspecto lugareño. Los *ayllus* se cohesionaban en torno a sus propias *huacas*, a sus jefes, y con ellos se identificaban los hombres del común o *hatun runa* y no con los lejanos y temibles soberanos del Cusco.

Los hermanos enemigos.

Hemos dicho que los gobiernos de Tupac Yupanqui y de Huayna Capac no estuvieron exentos de amenazas a la continuidad de la huella de Pachacutec a través de la línea sucesoria. Rostworowski ha llamado nuestra atención sobre algunos ejemplos. Uno está dado por la sublevación de Tupac Capac, hermano de Tupac Yupanqui, quien intentó arrebatarse el poder; debelada la sublevación, fue condenado a muerte (1953; 1960).

Las intenciones de Pachacutec, expresadas en las narraciones épicas, cantares ceremoniales, *hayllis* guerreros y en las representaciones "teatrales" (Lienhard, 1985; Millones, 1978) no dejaron de tropezar con las ambiciones del resto de la nobleza, sobre todo por cuanto involucraban el proyecto de concentración del poder al que nos hemos referido. Una instancia específica revela claramente las tensiones de la sucesión, en la que las ambiciones individuales y las aspiraciones colectivas de los grupos de poder discurren por las líneas de parentesco: la muerte de su propio hijo Tupac Yupanqui quien, según los informantes de Toledo, no alcanzó una edad avanzada, está teñida por la pasión de las *panacas*. Los acontecimientos referidos a su muerte, tanto como los que rodearon su sucesión, no están claros. En algunas versiones (Sarmiento de Gamboa, 1943) las *panacas* promovieron a Capac Curi, otro de los hijos de Pachacutec.

De una compulsiva de las crónicas podemos colegir que Tupac Yupanqui se inclinaba a dejar por heredero al hijo menor de la Coya Mama Ocllo. Sin embargo, antes de morir revocó este nombramiento y señaló a Capac Huari (o Curi), hijo de la Coya Chiqui Ocllo. ¿Fue esto una tardía rebeldía frente a lo que debió ser la omnimoda voluntad de su padre? Sea como fuere, los Orejones cusqueños que eran leales a la voluntad de Tupac Yupanqui y que no estaban enterados del cambio fueron a preparar la ascensión del joven soberano, y mantuvieron la muerte del Inca dentro del acostumbrado secreto (ibíd.). El grupo que apoyaba a Capac Curi organizó una revuelta encabezada por una de las mujeres del difunto, tal vez Chiqui Ocllo. La facción no llegó a prevalecer y Huayna Capac ascendió al gobierno siendo aún muy joven, lo que explica la adopción de su nombre formal como Inca (wayna: joven, muchacho). El pretendiente frustrado fue desterrado y su madre pereció ejecutada, atribuyéndosele a ella la muerte de Tupac Yupanqui que, según esta fuente, habría fallecido envenenado por la interesada. Los parientes del joven Huayna Capac, dirigidos por un "tío" del príncipe, "hermano" de Mama Ocllo, lograron imponer su elección. Cieza de León (1943), sin dar detalles de los acontecimientos no deja de señalar las rivalidades entre los varios hijos de Tupac Yupanqui.

Siendo joven Huayna Capac, antes de que gobernase personalmente, tuvo un tutor escogido entre sus parientes cercanos: Hualpaya. Este intentó, aprovechando de la coyuntura, dar la *mascapaycha* a su propio hijo. Una vez más, Huaman Achachi, el "tío" del príncipe, desbarató los intentos de Hualpaya y lo condenó a muerte. La intervención de Huaman Achachi expresa la vigencia del avunculado. Su sentimiento "paternal" hacia el "sobrino" uterino reforzaba su lealtad al designio de Tupac Yupanqui. Esto constituía otra instancia de los conflictos inseparablemente unidos a los sistemas de parentesco en vigencia, que confluyeron a hacer viable la presencia de Huayna Capac en el gobierno. Esta presencia significaba el cumplimiento de la ambición prefigurada por su abuelo y, consecuentemente, la necesidad de reafirmar el modelo una vez llegado el momento de la sucesión.

Santa Cruz Pachacuti (1927) describe el matrimonio de Huayna Capac. Es la descripción más acabada que tenemos del ritual matrimonial inca. La ceremonia se desarrolló con gran pompa y magnificencia. El joven príncipe partió de la casa de Pachacutec Inca Yupanqui, su abuelo. Lo acompañaban los grandes señores de la región del Collasuyu. Cusirimay, la futura Coya, salió del palacio de Tupac Yupanqui, su padre. La rodeaban los señores del Chinchaysuyu, Cuntisuyu y Antisuyu. Antes de encontrarse los novios, fueron llevados en andas —cada uno en la suya— por toda la ciudad.

De todos modos, la matriz que garantizaba la legitimidad de la sucesión estaba dada por las *panacas*. Hemos visto que lo más probable es que éstas antecederan al Estado cusqueño. Un aspecto del proyecto que inició Pachacutec, que consistió en la articulación de un espacio institucionalizado en el que se dieran las transacciones entre las *panacas* y los *ayllus* reales, se hallaba en pleno funcionamiento. Schaedel (1978) ha llamado a este dispositivo institucional la “Corte Real”. Las *panacas* constituían la base de esta corte y sus actividades incluían el mantenimiento del calendario ritual del Estado inca. Se trataba de una corte altamente ritualista, y la perpetuación de la memoria de los Incas muertos adscritos a ellas, o sus “fundadores”, es decir, el culto a los *malquis*, era uno de sus propósitos fundamentales.

En las primeras épocas del Estado cusqueño, la sucesión del soberano recaía en uno de sus hijos, elegido por el monarca o por los Orejones. Sin las prerrogativas de la primogenitura y sin noción de bastardía, cada aspirante buscaba el apoyo entre sus parientes. En teoría, entonces, todos los hijos de un soberano tenían igual derecho a ceñir la borla real. Las intrigas eran cosa frecuente, las pugnas entre las *panacas*, intensas, y la eliminación física de los rivales, moneda corriente.

La “Corte Real” de las *panacas* sostendría, por encima de sus antagonismos, el ideal endogámico inca. Como hemos visto, es en la época inmediatamente posterior a Pachacutec que se estableció el matrimonio entre hermanos. Entre los cusqueños, el matrimonio era el rito de pasaje mediante el cual los jóvenes asumían el

rol de adultos, es decir, devenían en *hatun runa*. Con el nuevo *status* alcanzado, cambiaban sus obligaciones hacia su *ayllu* y hacia su jefe étnico. Los trabajos y las tareas eran, a partir de entonces, diferentes. Como una expresión reiterada de esta norma, un nuevo soberano o Sapa Inca se casaba al recibir la *mascapaycha*. Esto se hacía incluso en el caso de que hubiera tenido una o varias mujeres anteriormente. Desde las reformas que asociamos a la época de Pachacutec, el soberano toma por Coya a una hermana suya.

De los datos de Santa Cruz Pachacuti mencionados, podemos establecer algunas inferencias y ordenarlas de acuerdo con las hipótesis que hemos ido presentando. Si tomamos en cuenta la importancia del *ayllu* materno y el carácter exógamo y matrilineal de las *panacas*, tendríamos que la madre de Huayna Capac perteneció a la *panaca* de Hatun Ayllu, y la de Cusirimay, a la de Capac Ayllu, a la que perteneció Tupac Yupanqui. Huayna Capac y Cusirimay serían hermanos de padre únicamente. Es interesante anotar el dato significativo de que Huayna Capac estuviese acompañado por personajes de un solo *suyu*, el Collasuyu, ubicado en el Cusco Bajo, mientras la Coya reunía en torno suyo al mayor número de dignatarios provenientes de los otros tres *suyus*.

¿Cuál puede ser el simbolismo que subyace a este ceremonial? El vínculo entre los incas y los collas, y antes de ellos los wari-tiahuanaco es un tema sobre el cual ya hemos adelantado algo. En este caso Huayna Capac se presenta como cabeza de los dignatarios del Collasuyu. La Coya representa al resto del Tawantinsuyu. El Sapa Inca se casaba, por así decirlo, con el Estado. El matrimonio, unión de pareja, completaba los cuatro *suyus*: El varón, a la cabeza de la representación de un *suyu*, era acogido, recibido, por la mujer representante de los tres *suyus* que la rodeaban. Así como Pachacutec inició la expansión estatal, el Sapa Inca penetraba en los tres *suyus* con la fuerza del pasado wari-tiahuanaco, el botín tomado de los chancas y el culto solar colla para germinar el futuro del "imperio".

Esta práctica no sólo puso a la pareja endogámica en el vértice del sistema social, sino que, al ser potestad exclusiva del

Inca, quedó propuesta como ideal absoluto. La propuesta guardaba coherencia con el funcionamiento de la clase dirigente incaica pues, a la vez, permitía la limitación de los linajes nobles y aportaba los ideales y aspiraciones que posibilitaban el mantenimiento del estrato étnico inca en la cúspide.

Sin embargo, las tendencias endogámicas y limitativas de las *panacas* contradecían las necesidades desatadas por la expansión. La adjudicación del privilegio implícito en la denominación inca a los residentes de áreas adyacentes al Cusco y los matrimonios de mujeres del grupo inca con los miembros prominentes de las etnias conquistadas o aliadas, fueron medidas establecidas para conjurar las dificultades que derivaban de limitaciones impuestas.

También la medida tenía efectos prácticos sobre la filiación. Esta era consecuencia de una mezcla de patrilinealidad y matrilinealidad. En la tradición judía existen ejemplos interesantes en este sentido. El nombre de familia es transmitido patrilinealmente y con él la pertenencia a grupos definidos y con funciones claramente estipuladas. Pongamos como ejemplo el caso de los "cohanim", la "tribu sacerdotal". Hay ritos y ceremonias cuya celebración es prerrogativa exclusiva de los "cohanim", y ésta es transmitida patrilinealmente. En cambio, la pertenencia a la "judeidad" es transmitida matrilinealmente. Tan sólo el hijo de una mujer judía es judío, independientemente de quién sea el padre.

Pero en el caso de los soberanos incas, la doble filiación se ataba al vínculo entre hermanos. ¿Cuál puede haber sido el sentido inconsciente del matrimonio sagrado y obligatorio del Inca con la Coya, su hermana? Dos elementos nos parecen esenciales para configurarlo. Primero, el intercambio restringido que está en la base del linaje de los soberanos incas no establece —sobre todo en el caso de Tupac Yupanqui— ninguna transacción con otra organización familiar. Como dice Devereux "...sucede con las parejas incestuosas como en las familias avaras: Se aíslan automáticamente del juego consistente en dar y recibir..." (1975: 173). Segundo, es el propio padre —muerto— quien garantiza la alianza simbólica. El vínculo del hijo con la madre pasa a la hermana-esposa, y el de la hija con el padre al hermano-esposo. El incesto inca es, a la vez,

indicación de que el poder viene de la mujer, e intento de iniciar una propuesta paterna.

La elección del heredero es relatada de manera dramática (Sarmiento de Gamboa, 1943). Huayna Capac, el soberano, designa a dos de sus hijos, Ninan Cuyuchi y Huascar, dando preeminencia al primero de los nombrados, pero señalando que la decisión debía ser refrendada por la ceremonia de la *calpa*; es decir, por la interpretación que hiciesen los sacerdotes del sacrificio de la llama. Consistía esta ceremonia en abrir un costado del animal y extraer los pulmones (bofes); si el órgano continuaba latiendo luego de ser expuesto, se tenía por buen presagio; lo contrario se daba por mal augurio. Llevada a cabo la *calpa*, ninguno de los presuntos sucesores obtuvo el favor del Sol, por lo que se intentó consultar nuevamente con el Inca, pero éste ya habría perecido. Se optó entonces por ungir al primero de los nombrados, pero Ninan Cuyuchi había caído también abatido por las "viruelas". La solución que dieron los parientes nobles fue la de levantar a Huascar como soberano. ¿Fue esta accidentada elección el verdadero presagio del fin del Tawantinsuyu? No lo sabemos, pero es interesante consignar la curiosa simetría. Los bofes vitalizados por el soplo de Mama Guaco que una vez salvaron a los incas, en esta ocasión, sin vida, niegan la legitimidad a Huascar. Le tocará a éste tratar de levantarse contra vaticinios y *panacas*. Aunque la información que sobre él tenemos abunda notoriamente sobre sus defectos. Esta misma uniformidad de criterios en las crónicas nos habla de la dificultad de imponer una voluntad unificadora en medio de intereses de quienes preferían compartir el poder antes de ejercerlo.

Como veremos más adelante, vuelve a resurgir la conflictiva fraterna en los enfrentamientos de los últimos incas prehispánicos. Mientras que Tupac Yupanqui pareciera haber solucionado la peor de las crisis, destinando a uno de sus hermanos, Amaru Inca Yupanqui al servicio de los dioses, Huayna Capac muere súbitamente sin asegurar en vida al sucesor probable, Ninan Cuyuchi, que pronto le sigue a la tumba agobiado por la peste que agoraramente precedió a la llegada de los españoles.

Veamos con mayor detalle los acontecimientos que se desarrollaron en Quito cuando Huayna Capac cayó gravemente enfermo. Sarmiento de Gamboa (1943), Santa Cruz Pachacuti (1927), Cobo (1956), Morúa (1962, t. I) y Cabello de Valboa ([1586] 1952), coinciden en que en tales circunstancias los altos dignatarios preguntaron al Inca a quién designaba como sucesor. Huayna Capac respondió que a Ninan Cuyuchi. Con esta recomendación del soberano, los señores se dirigieron a Tumipampa, donde se hallaba el príncipe, para darle la noticia. Se encontraron con que Ninan Cuyuchi había fallecido atacado por el extraño mal que diezaba la población del Tawantinsuyu. Fue así como tuvo que llevarse una elección en el Cusco, para que el Sol señalase al sucesor del Sapa Inca. Desde Quito, Raura Ocllo, madre de Huascar, intrigaba en favor de su hijo. Pronto, Huascar se ceñiría la *mascapaycha*. Poco después Atahualpa se alzó en revuelta.

Es necesario destacar, desde el inicio, que la pugna fratricida entre Huascar y Atahualpa obedece, más que a un conflicto regional, a una encarnizada lucha entre *panacas*. Su comprensión cabal estuvo oscurecida por las nociones preestablecidas y los preceptos a través de los cuales los cronistas ordenaron los datos referidos a la sucesión incaica. Los castellanos dieron por hecho que en la sociedad inca el hijo mayor y legítimo de un soberano era quien heredaba la *mascapaycha*. De haber sido tal, los datos de las crónicas, visitas y archivos contendrían referencias detalladas sobre los derechos a mayorazgo y encontraríamos la presencia de árboles genealógicos con ramas mayores y menores y derivaciones de bastardía. Dentro de tales esquemas, se podría señalar quién o quiénes estaban en la línea de sucesión. Insistimos, no encontramos nada parecido entre los incas ni entre los señores étnicos (Rostworowski 1953, 1960, 1961, 1983; Pease, 1972).

De lo que sí hay testimonio es de un intenso juego político en el que las *panacas* eran piezas importantes (*). Parece que a la muerte de cada monarca quien subía al trono quedaba en posición de constituir su propia *panaca*. Su padre, es decir la momia

(*) Rostworowski (1981b) y Zuidema (1964), sostienen que la estructura de las *panacas* preexistió a la llegada de Manco Capac al Cusco.

de su padre, y sus otros parientes y servidores se constituían en uno más de los *ayllus* gobernantes. Bajo la protección divina del *malqui*, la *panaca* se convertía en un grupo de presión que actuaba en el interior de la corte cusqueña y participaba activamente en las decisiones estatales e intrigas palaciegas. Si esta peculiar estructura del gobierno incaico conspiró finalmente contra su propia existencia, es algo que está por probarse. De hecho, resulta sugerente la propuesta de Conrad y Demarest (1984), según ellos la febril actividad conquistadora de los últimos incas habría sido una respuesta a la necesidad de nuevas y mejores tierras, pues las tierras ya obtenidas eran acaparadas por las *panacas*. Si esto es cierto, Huascar, presentado por casi todas las crónicas como sanguinario y abusivo, habría sido descrito de esta manera a través del testimonio interesado de miembros de los *ayllus* reales. Su lucha contra ellos, que finalmente lo hizo perder ante Atahualpa, habría sido parte de una estrategia de supervivencia para todo el sistema. Las sucesivas conquistas habían agotado la posibilidad de otra empresa militar y complicado la logística administrativa del Tawantinsuyu. Celosas de sus privilegios, las *panacas* o parte de ellas, conspiraron contra Huascar e hicieron fracasar su empeño.

Más aún, al analizar las sucesiones entre los Incas, encontramos que situaciones similares al enfrentamiento fratricida entre Huascar y Atahualpa se repetían con insistencia a la muerte de cada soberano. La sucesión era una verdadera lucha por el poder. Las leyes para la herencia del mando se reducían al hábito de designar al "más hábil y suficiente" entre los varios pretendientes. Por fuerza, quien llegaba al poder era, en función de dicho ascenso, "el más hábil y suficiente".

Volviendo a las guerras civiles, los cronistas las explicaron a partir de una óptica europea. En primer lugar, asumieron que Huascar fue el primogénito, sin tomar en consideración el nombramiento anterior de Ninan Cuyuchi hecho por Huayna Capac en el momento previo de su fallecimiento. En cuanto a la rebeldía de Atahualpa, fue explicada por los españoles como resultado de su derecho sucesorio a un inexistente reino de Quito. Aparecía entonces una versión sobre una división del Tawantinsuyu hecha por Huayna Capac. Este habría dejado, según esta manera de ver los hechos, el curacazgo de Quito a Atahualpa, y el resto de sus

Estados a Huascar. Este supuesto fraccionamiento semejaba a los desmembramientos de los reinos europeos medievales entre los hijos de un rey. Se trataba de una actitud inteligible para los españoles de los siglos XVI y XVII. Es así como se impuso una situación inventada de tipo europeo cuya modalidad la emparenta con el fuero castellano, mas no con el andino.

La situación se complicaba aún más, si tomamos en cuenta el carácter matrilineal y exógamo de las *panacas*. Ello subrayaba una preferencia por la elección del hijo de la hermana. Ambas prácticas explican la importancia de la madre de un candidato. Tales costumbres fueron institucionalizadas; a partir de la coronación de Tupac Yupanqui, el matrimonio del Inca con su hermana fue la norma. Por ese medio se aseguraba la herencia del hijo del soberano. La prescripción del incesto real reducía el número de pretendientes a la *mascapaycha* y definía la convergencia de la descendencia divina de los hijos del Sol.

Al analizar las sucesiones incaicas, se hace evidente que las *panacas* jugaban un rol importante en la vida política del Estado. Esta situación daba pie a la formación de pactos y de alianzas entre los linajes a los cuales pertenecían las madres de los aspirantes a la borla. Además, los *ayllus* reales maternos diferenciaban entre sí a los numerosos hijos de un Inca, otorgando a unos más rango o categoría que a otros. No sólo importaba el *status* social de la madre, sino también si gozaba de una profusa parentela, pues un individuo carente de familia extendida era considerado un huérfano, un desamparado.

En el caso de la lucha entre Huascar y Atahualpa, situada a horcajadas entre el incario y la conquista, la correcta apreciación de los datos de las crónicas demanda que, además de tomar en cuenta las múltiples banderías de los cronistas españoles pizarristas o almagristas, garcilacistas o toledanos y los sesgos regionales diversos de los cronistas mestizos o indígenas, se tome en cuenta los conflictos y las pasiones que surgen de las *panacas* cusqueñas.

Pachacutec, lo hemos visto, había llevado adelante una vasta transformación. Era parte importante de la misma el esbozo ini-

cial de un linaje patrilineal en la sucesión dinástica. Este esbozo inicial contrariaba los designios consuetudinarios de las *panacas*, de modo tal que las contradicciones entre ambos esquemas sucesorios —el novedoso de Pachacutec y el tradicional— determinaron la forma y condiciones en que se dio la sucesión: el conflicto iba a resultar inevitable.

Para entender el problema que estaba en la base del conflicto sucesorio, es menester tomar en cuenta las concepciones mágico-religiosas del sistema sociopolítico de la confederación cusqueña en el momento de la aparición de Pachacutec. De acuerdo a las investigaciones recientes, éstas giraban alrededor del culto a los muertos. Para la mentalidad surandina, el peso del pasado en sus instituciones fue excesivo. Tal era el correlato de una realidad social petrificada y con los ojos vueltos al pasado. Frente a esto, las hazañas de Pachacutec abren una vía nueva que permite una salida al *impasse* producido por los efectos psicosociales del culto a los muertos. Dos metáforas dan testimonio del advenimiento de un tiempo nuevo: la transformación de las piedras de las laderas en los aguerridos *pururaucas*, y el desarrollo del culto solar que organizaba las actividades religiosas en términos más cercanos a los aspectos vitales de la naturaleza.

Hemos visto que la función simbólica de las *panacas* era la de velar por el culto a los muertos. Estos, los *malqui*, simbolizaban al antecesor del grupo. El sistema de parentesco de las *panacas* era matrilineal y exogámico y los jefes practicaban la poliginia. Esta práctica, en cierta medida, ejercía una suerte de contrapeso sobre el poder derivado de la franja matrilineal. Las tensiones generadas por este régimen de parentesco tenían su expresión en los conflictos de los miembros de las castas nobles enzarzados en una permanente rivalidad fratricida, y en una pugna constante por afirmarse dentro del sistema matrilineal, tratando al mismo tiempo de librarse de él.

Pachacutec inició el paso entre la confederación inicial y el poderoso Estado inca. La transición fue iniciada en términos políticos al comenzar la expansión. Para llevarla a cabo, tenía que utilizar como vectores de la misma, la fuerza de las *panacas*. Si las

panacas eran grupos poseedores de la tierra en torno al Cusco organizadas en actividades comunes, sus jefes militares ejecutaban los actos bélicos y de rapiña mediante los que extendían sus bienes. Estos *sinchi* eran también los jefes militares al servicio del soberano. Se trataba de una situación paradójica. Las *panacas* y sus jefes, vehículos de la marcha centrífuga, eran parte de un sistema que se constituía, al mismo tiempo, en freno del poder expansivo-centralista. Conrad y Demarest han captado con finura esta situación: "En otras palabras, la alta nobleza del Tawantinsuyu debía sus lealtades primarias no al emperador en ejercicio, sino a una colección de cadáveres" (1984: 131).

Una particular perspectiva religiosa —resumida en la preponderancia del culto a los muertos—, y un sistema específico de parentesco —matrilineal, exogámico con existencia de poliginia y con reverberaciones expresadas en una pertinaz conflictiva fraterna y un proyecto expansionista concreto que hacía uso de las ambiciones colectivas de las *panacas*— entraron en relaciones conflictivas. Al final, el desarrollo del proyecto de Pachacutec tenía que terminar con aquellos aspectos de las *panacas* que impedían una plena expansión imperial y centralizadora. Esta confluencia se hace explosiva en cada conflicto sucesorio. Esto mismo se repitió con Huascar y Atahualpa en un conflicto que probablemente no era distinto a cualquier otro problema de sucesión. La enorme diferencia estuvo dada por tres hechos fundamentales: la expansión se había dado, los logros administrativos se habían conseguido y había que contar con la radical novedad de la presencia de los conquistadores europeos.

Para comprender mejor los sucesos que acaecieron en el Cusco al fallecimiento de Huayna Capac, es necesario examinar quiénes fueron las madres, tanto de Huascar como de Atahualpa, y repasar la información referente a ambas. Según la mayoría de los cronistas, la Coya Raura Ocllo, madre de Huascar, fue hermana de Huayna Capac y perteneció a la *panaca* de Capac Ayllu de Tupac Yupanqui. Esta noticia es de suma importancia para entender los sucesos posteriores y la rivalidad entre los dos hermanos. Morúa (1962, tomo I) confirma dicha versión al decir que la madre de Huascar pertenecía a la casa de Tupac Yupanqui, quien por ese motivo era considerado como miembro de dicho linaje.

En cuanto a la madre de Atahualpa, las informaciones son tan diversas como las que se refieren al lugar de nacimiento del príncipe. Cieza de León (1943, cap. LXIX) dijo haber efectuado "grandes diligencias" entre la nobleza cusqueña para obtener noticias sobre el lugar de nacimiento de Atahualpa, y los Orejones consultados dijeron que el príncipe era cusqueño y mayor que Huascar. Añadía Cieza que la madre se llamó Tupa Palla, natural de un linaje de Hurin Cuzco o de Quillaco y que no existió una princesa quiteña.

Sarmiento de Gamboa, siempre bien informado a través de sus consultas con la nobleza, señala que la madre de Atahualpa se llamó Tocto Coca y pertenecía al linaje de Inca Yupanqui, vale decir, de Pachacutec. Santa Cruz Pachacuti (1968) afirma que Atahualpa nació en el Cusco de una *ñusta* Toctollo Coca, pero no dice nada sobre su linaje. Cobo (1956) y Cabello de Valboa (1952) se limitan a señalar que la madre de Atahualpa había fallecido cuando Huayna Capac partió del Cusco en su último viaje en compañía del príncipe.

Aunque la crónica de Betanzos está trunca, en la lista de los gobernantes cusqueños, o *capaccuna*, con la cual inicia su Relación, sólo nombra a Atahualpa suprimiendo de ella a Huascar; omisión típica de la historiografía inca, que obedece a la manera de interpretar los sucesos dejando de lado los episodios que disgustaban al soberano de turno. Es también una confirmación indirecta de la estrecha vinculación existente entre Atahualpa y *hatun ayllu*, la *panaca* de Pachacuti.

Esquivel y Navia narra los sucesos del final del gobierno de Huayna Capac y el origen norteño de la madre de Atahualpa, pero más adelante, al mencionar a los descendientes de Huayna Capac, proporciona una información totalmente diferente y dice: "Thupa Atahuallpa su madre fue Tocto Occllo Cuca Coya, esta familia es de Hatun Ayllu..." (1980, tomo 1, p. 61), vale decir del linaje de Pachacutec. No sabemos el origen de esta noticia; sin embargo, es posible que se trate de la versión que subsistía entre la nobleza cusqueña.

La larga vigencia de la crónica de Garcilaso por ausencia de otras publicaciones, fuentes y estudios críticos sobre las costumbres andinas hizo que su versión incondicionalmente partidaria de Huascar fuese aceptada de manera acrítica. Ciertamente es que Garcilaso obró dentro del más puro espíritu indígena, omitiendo de su narración los sucesos que le disgustaban. El desagrado del Inca historiador frente a los reclamos de Atahualpa y de su *panaca* le hizo modificar el curso de los eventos, sin tomar en consideración que también el derecho de los pretendientes al poder se basaba en ser "hábil y suficiente".

Los puntos inexactos del relato de Garcilaso son varios. En su crónica, la imagen de Pachacutec aparece disminuida, probablemente por ser aquel personaje la figura prominente de hatun ayllu, *panaca* a la cual pertenecía Atahualpa. Por ese motivo narra la victoria de Viracocha sobre los chancas y omite referirse al ídolo de Uscovilca hallado por Polo de Ondegardo junto con el cuerpo momificado de Pachacutec. También confunde las momias de los difuntos Incas que vio antes de partir para España. Añade en su historia a un Inca Yupanqui entre Pachacutec y Tupac Yupanqui, lo cual merma la importancia tanto del príncipe Amaru como la de Pachacutec. Amaru fue un tiempo corregente de Pachacutec y luego depuesto a favor de Tupac Yupanqui.

Tal vez no sea éste el lugar para extendernos sobre la conflictiva situación de Garcilaso. Basta señalar que en su nacimiento se reproducía el fragor de la conquista; en su biografía, el conflicto de los sistemas de parentesco andino y español; en su vida las contradicciones del mestizaje y en su escritura las coacciones del doble marco de referencia: quechua y español. Desde esta complicada situación, Garcilaso tuvo que acomodar circunstancias que la historiografía europea no admitía dentro de los cánones vigentes. Un ejemplo está dado por las condiciones existentes entre los hijos de Huayna Capac, en tanto que la importancia de la filiación materna era incomprensible en la Europa de los siglos XVI y XVII. El pensamiento europeo de la época estaba imbuido de primogenituras, mayorazgos y bastardías, es decir del derecho paterno, cuyos efectos constituían una dolorosa realidad para el Inca historiador (Hernández y Saba, 1979).

Garcilaso no quiso o no supo explicar los hábitos indígenas. Su relato resultó distorsionado y no logró dar la versión andina de los hechos. Más bien, se esforzó en adaptar la historia a los patrones europeos e hizo de su narración una pieza ejemplar y laudatoria para los lectores peninsulares. A los Incas los pintó como seres delicados, que ganaban pueblos con sus dulzuras, y dio a sus conquistas un carácter incruento en lugar de presentarlos como un pueblo aguerrido y conquistador que implantaba su política con dureza y violencia.

Durante los años de su gobierno, Huascar atrajo sobre sí la enemistad y el odio de las *panacas* y de los reales *ayllus* a quienes debía su nombramiento. No supo o no se preocupó por conservar su prestigio entre la nobleza cusqueña, ni consiguió la amistad ni el respeto de los generales que habían servido fielmente a su padre, el difunto soberano. Descrito como una persona de carácter pusilánime se le atribuyen, al mismo tiempo, actos violentos, crueles y desatinados. No otorgó a los nobles de los reales *ayllus* la atención que estaban acostumbrados a recibir de los soberanos anteriores. Las tradiciones andinas exigían la reunión y asistencia del Inca junto con los miembros de las *panacas* y *ayllus* cusqueños a las grandes comidas que tenían lugar en la plaza pública; en ellas se fortalecían los vínculos de reciprocidad entre los deudos. Huascar no participaba de dichas comidas ceremoniales. La decisión tomada por este Inca de apartar de su guardia a los *ayllus* custodios que tradicionalmente rodeaban al Sapa Inca y cuidaban de su persona, fue causa de enojo y resentimiento. Después de las intrigas e intentos de sublevación de un hermano suyo, la desconfianza de Huascar frente a la nobleza cusqueña llegó a su acmé. Entonces, decidió despedir a los señores de los linajes de antigua data y rodearse de forasteros cañaris y chachapoyas. Tales actos constituían una ofensa e implicaban una mengua del poder de la casta de los Orejones.

Las querellas y riñas continuaron. Los actos del soberano reactivaron los enconos al declarar en pública ocasión que despojaría a las *panacas* de sus vastos dominios privados, de sus bienes y haciendas. Amenazó, además, con ordenar que fueran enterrados los cuerpos de los soberanos pasados. Según la costumbre

cusqueña, los difuntos Incas se conservaban momificados y se les trataba como si estuviesen aún con vida, rodeados de su mujeres y servidores. Suyos eran los mejores campos en el contorno del Cusco y es así que los muertos gozaban de más riqueza y privilegio que los vivos.

Las amenazas de Huascar despertaron el rencor de los miembros de las *panacas* a la par que de sus numerosos servidores y seguidores que no veían razones para mantener su lealtad. Como empeorasen las relaciones de Huascar con sus deudos, éste amenazó con dejar a los *Hanan* o sea el bando de arriba y pasarse al bando de *Hurin* bando de abajo (Sarmiento de Gamboa, 1943). Esto demuestra a qué extremos llegaron las diferencias entre el soberano y la nobleza cusqueña, que hasta entonces había sido su principal apoyo y sostén en su elección y nombramiento como Inca supremo. El favor de la élite era una garantía de su permanencia en el poder; careciendo Huascar del soporte de la nobleza, su causa estaba ya perdida.

Algo que demuestra el nivel de relaciones entre el Inca y la nobleza cusqueña es relatada por Santa Cruz Pachacuti. En el texto se relata cómo Huascar se burla de los dignatarios de la región y de los privilegios que les habían sido otorgados por los soberanos anteriores y que constituían su orgullo: "...y de camino llega á Pomacanche, en donde se hallaron todos los apocuracas, viniendo cada uno con sus andas o litiras, conforme las mercedes de otros Ingas; y desto Gascarynga se reye, aunque no los quitaron. Y estando asi en la plaça de Pomapampa, manda que sacaran a todas las acllas, de quatro maneras, a la plaça; assi, estando todas, en medio de tantos números de apocuracas y todo el reino de gente, hazen salir cien yndios llamallas y hayachucos (indios disfrazados de llamas y pájaros), y en el entretanto que ellos hacían sus comedias, vessita a todas las doncellas, mirando a cada una, (y) manda á los llamallas que los arremetieran a las doncellas cada uno, para usar la bestialidad en acto público, como los mismos carneros de la tierra; y por las doncellas viendose asi forcados, hace exclamación, alsando los ojos al cielo; y desto todos los grandes del reyno sienten grandemente; y assi los tuvieron al dicho Guascarynga por medio tonto; solo de temor hacen reve-

rencia, para cumplimientos" (Santa Cruz Pachacuti, 1927: 218–219).

Es imprescindible señalar el rol que cumplían los *aclla huasi* en la sociedad inca. Esta institución fue comparada por los españoles con los conventos cristianos, pero en realidad sus funciones estaban lejos de tales propósitos. Uno de sus fines principales era el de servir de obrajes dedicados a la producción textil en masa para el Estado (Murra, 1975). Otra tarea era la preparación masiva de bebidas indispensables para la celebración de los ritos y ceremonias más diversas, como por ejemplo aquéllos efectuados en cumplimiento del sistema de reciprocidad. Un tercer objetivo de los *aclla huasi* era el de contar con un número de mujeres que eran otorgadas por el Inca cuando la reciprocidad exigía un intercambio de mujeres o cuando el soberano deseaba distinguir a tal o cual jefe étnico con una mujer entregada por el propio Sapa Inca.

Las niñas elegidas para los *aclla huasi* tenían la edad de ocho a diez años, y en el Cusco las había de todas las regiones del Tawantinsuyu. Ellas se dividían en diversas categorías según sus orígenes, su belleza o sus aptitudes (Cabello de Valboa, 1952; Murúa, 1946; Guamán Poma, 1936). Santa Cruz Pachacuti (1927) señala la clasificación siguiente, que muestra un cierto sentido europeo y racial. En primer lugar, menciona a la *yurac aclla* (escogidas blancas) siempre de sangre inca; ellas eran consagradas al culto solar y una de ellas era considerada como la esposa del Sol. Seguían las *huayrur aclla*, generalmente las más hermosas muchachas, entre las cuales el Inca elegía a sus esposas secundarias. Las *paco aclla* (*paco*: color castaño) se convertían con el tiempo en las esposas de los *curacas* y jefes a quienes el Inca deseaba agradar; mientras las *yana aclla* (*yana*: negra o sirvienta) eran las muchachas que no destacaban ni por su rango ni por su belleza, ellas cumplían las funciones de sirvientas de las demás. Murúa menciona una categoría más con las *taqui aclla*, escogidas por sus aptitudes de cantoras; ellas tañían tambores y *pincullos* alegrando las fiestas de la corte. Pedro Pizarro ([1571] 1978) dice que sólo las primeras permanecían vírgenes al ser consagradas al Sol; las de-

más no estaban recluidas en los *acla huasi* y podían salir y entrar durante el día.

Las *acllas* de Pomacanche son sometidas a una violación pública orquestada a manera de un extraño antiritual, *sit venia verbo*. Los oficiantes de esta profanación, vestidos de animales, violan analmente a las escogidas. Los *curacas*, identificados con las *acllas*, sienten la violencia como en carne propia. La humillación se había consumado. Para asir la magnitud del acto, comparémoslo mentalmente con el rito matrimonial de Huayna Capac que describe el propio Santa Cruz Pachacuti y que hemos comentado (*vide supra*).

¿Cómo entender esta figura? Creemos que es importante puesto que en la medida en que podamos esclarecer, a través de su comprensión, la significación de Huascar en el momento en que reinó, podremos aclarar algunos puntos de su relación con el Estado. Consolidada la autoridad del Sapa Inca a través de los tres gobiernos de Pachacutec, Tupac Yupanqui y Huayna Capac, la inercia, por así decirlo, del poder absolutista lleva a Huascar a una afirmación que podríamos calificar de maníaca. Es decir, sustentado en la inseguridad que ejercer el cargo le produce, sobredimensiona su poder llevándolo al paroxismo. Bion (1967) diferencia la arrogancia del orgullo. La arrogancia es, para este psicoanalista, producto de una vacilante autoestima que tiene que erguirse sobre un pedestal hecho del desprecio hacia los demás, a diferencia del orgullo o dignidad, autoestima investida de amor propio. La arrogancia exhibida por Huascar es testimonio de una inseguridad que surgía tal vez por cuanto sus orígenes —no fue hijo de una Piui Coya— contrariaban la norma sucesoria que se había instituido a partir de Pachacutec. Metafóricamente, Huascar accedía al poder absoluto sin la legitimidad establecida por los tres soberanos de la expansión. Esta crisis, determinada por la contradicción entre poder y legitimidad, encontró en Huascar el personaje que la pudo representar perfectamente.

El desprestigio de Huascar permitió a los miembros del *hatun ayllu, panaca* a la cual pertenecía Atahualpa, participar con éxito en las intrigas por el poder. Poco a poco fueron ganando adeptos

y lograron convencer a los generales de Huascar que cambiasen de partido y se plegasen a la causa de Atahualpa (Santa Cruz Pachacuti, 1927). Esta última circunstancia se refleja en las constantes y continuas derrotas sufridas por los jefes a pesar de los grandes efectivos con los cuales contaban.

Al terminar la guerra con la derrota de Huascar, las órdenes dadas por Atahualpa a sus generales fueron terminantes. Había que liquidar a los deudos de Huascar, es decir a los miembros del Capac Ayllu. Sólo bajo el punto de vista andino se explica el porqué Atahualpa ordenó quemar la momia de su propio abuelo paterno. Este hecho indica que para Atahualpa el parentesco no discurría por los ascendientes masculinos del Inca. Lo que importaba era el *ayllu* o *panaca* de la madre. Los procesos de transición que iniciara Pachacutec daban, en el escenario de la lucha por el poder de Huascar y Atahualpa, la expresión sincrónica del conflicto fratricida.

Los incas bajo el gobierno español: muerte, rebeldía y sumisión.

Difícilmente podemos imaginar un evento equivalente a la invasión europea del siglo XVI. Llegados en medio de una guerra, los españoles constituyeron el factor que engrandecería el conflicto en términos insospechados, que alcanzaron la magnitud de la catástrofe, y que modificaran irreversiblemente la sociedad andina. Para Atahualpa y su gente, la llegada de la hueste foránea debió ser algo inusitado y maravilloso, tal cual lo describen las crónicas indígenas y como lo guarda el testimonio quechua contemporáneo. Ningún sentimiento más claro que el desconcierto resulta de la lectura de las páginas que se conservan de la confrontación. Caballos y perros, armas de fuego y corazas, esclavos negros y servidores centroamericanos componían el entorno de los seres pálidos y barbados que retratan las crónicas tempranas.

La captura de Atahualpa significó un revés inmenso. Deprivado de su libertad y de su soberanía, el Cusco se convirtió en una meta inalcanzable y, aunque sus generales liquidaron rápidamente

a los miembros de las *panacas* rivales, más de un pretendiente quedó oculto y a la espera de la oportunidad para mostrar sus pergaminos, una vez que entendiera las reglas de juego impuestas por el invasor.

No sabemos los planes del gobernante derrotado. En todo caso, era muy temprano para que pensase en nombrar un corregente, y quizá su juventud y el camino militar que lo llevaba al trono traían consigo una propuesta diferente a la que surgiera con Pachacutec. Su ejecución era un necesario acto político ordenado por Pizarro, quien no podía arriesgarse a recorrer el largo trecho de Cajamarca a la capital arrastrando al Inca en medio de una población hostil y de un ejército indígena que lo superaba en número. Es así como, algún día entre el 8 de junio y el 29 de julio de 1533, se somete al Inca a la pena del garrote. Poco antes había sido bautizado. Tal vez transó con la propuesta española para que los conquistadores no le dieran muerte en la hoguera. Así, evitó ser incinerado, ganando con ello la posibilidad de perpetuar su momia. Conservó su *malqui* para garantizar su retorno. Enterrado y desenterrado en pocos días, su cuerpo debió ser llevado a Quito, o bien, colocado en alguno de los nevados norteños desde donde espera y contempla los avatares de su gente.

Si se mide este hecho en términos coyunturales, se pierde de vista la magnitud de sus consecuencias. Cualquiera que sea la norma de legitimidad en el Estado incaico, era evidente que Atahualpa ya no tenía rival que pudiese cumplirla, o bien modificarla de tal manera que fuera él quien gobernase. Muerto el Inca, y asesinado o desbandados los otros pretendientes, la sensación de desamparo que invade el Tawantinsuyu sólo puede ser percibida a través de notas tan trágicas como la elegía "Apu Inca Atahualpa-man", que refleja el carácter de catástrofe telúrica con que debe entenderse la desaparición de un dios viviente. Que las reverberaciones del acontecimiento sigan vigentes no hace sino confirmar en términos ideológicos lo que en su tiempo se manifestó como brusca caída demográfica, sucesión de pestes, imposición de una nueva dieta alimenticia empobrecida, tributo obligatorio, trabajo impago y la terrible sensación de no entender por qué sucedía todo esto.

La muerte de Atahualpa a manos de los españoles metaforiza en cierto sentido la significación que la conquista, vivida como experiencia, pudo tener para el habitante del mundo andino. La pérdida del soberano hijo del Sol, descendiente del héroe legendario y encarnación del mito originario, sumió a los pueblos andinos integrados por la *pax* incaica en el caos y el desorden. La compleja trama urdida por las identificaciones convergentes en el Sapa Inca sufrió el desgarramiento radical que dejó un enorme agujero en el tejido social que pronto iría a desflecarse. El espejo en el que el Tawantinsuyu se reconocía se quebró en mil fragmentos: la unidad destruida por la violencia bélica y la diplomacia de la intriga roían todo vestigio de identidad posible. El cuerpo andino quedó despedazado. Al caer el Inca, se truncaba un proyecto histórico y se derrumbaba el mito que sostuvo una fantasía compartida por los pueblos del Incario.

La conquista como factor exógeno había decapitado la organización estatal incaica. Las rivalidades entre las *panacas* eran como el eco social de las rivalidades fraternas que el proyecto de Pachacutec intentó conjurar pero logró apenas reprimir. El esbozo de un orden paterno desaparece, y con él la posibilidad de una ley del padre que rigiese el acceso al poder y al Cusco. Huascar es asesinado por órdenes de Atahualpa prisionero. La violencia fratricida se muestra como uno de los factores endógenos de la destrucción del Incario; es decir, como un factor interno inherente a la primitiva organización. El orden iniciado por Pachacutec cruje no sólo en sus aspectos expansivos sino en los dinásticos. Las complejas alteraciones en las nociones de parentesco producidas por las transformaciones en los órdenes de filiación y sucesión de los grupos de poder relajan la cohesión social. Con la muerte de Atahualpa, todo el universo indígena empieza a desplomarse.

Capturado el Cusco, los españoles instauran un precario período de incas títeres. La elección del conquistador recae en definitiva sobre Manco II, quien, como Huascar y Atahualpa, se apresura a liquidar a sus hermanos mientras colabora con Pizarro en la eliminación de los restos del ejército de Atahualpa. Pero presionado por los europeos para que les entregase el oro y la plata de los templos, conminado a entregar a sus hombres para una servi-

dumbre más cruel que la esclavitud, maltratado y humillado, no tarda en organizar una formidable revuelta que estuvo al borde de exterminar a esta primera oleada de invasores. Manco incorporó a sus ejércitos espadas, caballos y tácticas españolas. Su derrota lo obliga a refugiarse en Vilcabamba, en donde constituye una zona en permanente rebeldía.

Para los españoles, esta situación definía de una vez por todas el *status* de los remanentes de la nobleza precolombina. Quienes seguían a Manco II se convertían en fugitivos de la justicia. Otros nobles, como Paullu, también hijo de Huayna Capac, buscarían adaptarse a la manera española. Su condición entonces ganaba el respaldo de la autoridad colonial, por más que ello no evitase los abusos y desprecios de los propios españoles. Otra vez, pues, es posible distinguir la contraposición fraterna no resuelta que se prolongó a lo largo de los gobernantes de Vilcabamba (y sucesores de Manco II) y de los señores incas residentes en el Cusco. Incluso después de que los españoles consiguieron que unos refugiados de las guerras civiles asesinaran al monarca en exilio, la nobleza incaica persistió tercamente en mantener la resistencia.

La imposibilidad de conjugar los intereses de vencedores y vencidos fracasó incluso por encima de los designios de la Corona. Un movimiento importante del ajedrez español logró persuadir a Sayri Tupac, hijo de Manco II, para que regresara: su matrimonio con su hermana sería celebrado por la Iglesia. El matrimonio tuvo lugar en el periodo situado entre el primer impacto de la conquista y la implantación de las bases del sistema colonial, mientras continuaba la resistencia inca en Vilcabamba.

Murúa cuenta la historia de amor de Sayri Tupac y Cusi Huarcai, su hermana, ambos hijos de Manco Inca. El mercedario escribió su "Historia General del Perú" a fines del siglo XVI. Tal como Porras lo definió, Murúa se muestra como espíritu frívolo y mundano y "con cierta reincidente curiosidad por el pecado de amor y por el deleite sensual" (Porras, 1948: 390).

Pasemos al relato de amor. Sayri Tupac, príncipe y sagaz capitán, se enamoró de su hermana, la bella Cusi Huarcai. Como ésta

no hiciera caso de sus ruegos, acudió a un viejo y astuto hechicero, quien recogió un pajarillo llamado *quente* por la variedad de los colores de las plumas, y al que también decían *causarca*, por su capacidad de revivir o despertar de un prolongado sueño; y una flor blanca tan honesta que con sólo oír la palabra *huaccho* se cerraba, pues significaba deshonesto. En el lugar donde la *ñusta* descansaba el hechicero trazó un círculo, y con la virtud del pajarillo y de la flor conjuró un encanto y sugirió con rumor sosegado y apacible a Cusi Huarcai que fuese adonde el príncipe Sayri Tupac, su amante y querido hermano. Pasados algunos días, la *ñusta* mostró señales de embarazo. Cusi, que siempre había sido considerada honesta y recogida, respondía a las preguntas de sus deudos y parientes con rostro alegre y contento por estar embarazada de Sayri Tupac. Las nupcias se celebraron primero “en as y paz de sus vasallos” y luego en la de la Santa Madre Iglesia (Murúa, 1962, t. II: 28).

Es decir, se trata de una historia en la cual la falta existía tan sólo ante los ojos de la sociedad española. Por ello en la versión cristianizada, el incesto real —asumido por incas y faraones como parte de su condición divina— es justificado mediante una compleja construcción. El joven Inca recurre a un viejo hechicero. Este une las virtudes del picaflor, cuyas plumas y colores aluden metonímicamente al sol y cuya fragilidad parece connotar los desmayos del amor no correspondido, a las de la delicada flor blanca que procedente de la tierra, insinúa una metáfora de la mujer virginal. Así Murúa propone una alegoría naturalista que prelude y simboliza la unión entre Sayri y Cusi. El “círculo y encanto” traídos de la demonología medioeval ciñen el hechizo. Desde la perspectiva que regía en el incario, el elemento sobrenatural que vinculaba al sol con la tierra no solamente daba curso a la pasión amorosa, sino que sacralizaba el romance. En última instancia, legalizaba los amores entre los miembros de la familia situada en la cúspide de un rígido sistema social (Millones, Hernández y Galdo, 1982). En el interior del texto, el pasaje del rito andino al sacramento eclesiástico yuxtapone las nupcias por las exequias, y da al tal “entrevero”, valor de costumbre. Leído de corrido, es como si el acceso a la madre Iglesia se hubiera obtenido merced a la

muerte del padre Inca. Figura literaria que expresa intención de doctrinero o dato verídico, lo cierto es que mediante la referencia a la muerte de Manco ocurrida años atrás, aparece la víctima que cobra el incesto y se señala a la vez la derrota de la primera gran resistencia indígena.

La historia también muestra una combinación de las tradiciones incaica e ibérica. Por un lado se ve la doble estrategia de los incas frente al invasor: la reivindicación mediante la lucha del "imperio" perdido y la transacción por la cual se entregaba el gobierno pero se intentaba preservar las estructuras comunales. Por otro lado se ve una pieza importante de la construcción del imperio colonial español: la captación de los miembros de la élite aborigen. Hemos visto cómo una parte importante de los ritos de coronación está constituida por la ceremonia en donde el aspirante a soberano toma como mujer a Piui Coya, su hermana. El Sapa Inca, con esto, se casa, por así decirlo, con el Tawantinsuyu.

El romance que describe Murúa nos permite ver una manera de resolver los conflictos culturales. El código moral español impuesto cede al código precolombino, adecuándose, por razones políticas, a las prácticas sociales de la elite incaica. Motivos de Estado permiten abrir un espacio a la propuesta cristiana, y se permite una práctica pecaminosa.

El Rey de España hace una petición y el Papa Julio III otorga una dispensa que legitima el matrimonio incestuoso. En esto se muestra las dimensiones de la diplomacia del poder. La dispensa papal no figura en el texto del relato. Someterse al sacramento del matrimonio cristiano exculpa a la pareja incestuosa tanto del pecado, como del castigo; el condenado era el padre de los novios, Manco, el Inca rebelde. Esto, en alguna medida recuerda lo que los Incas mismos hacían para legitimar el matrimonio incestuoso. El Inca cambiaba de nombre y dejaba su antigua *panaca*, así desfraternizaba la relación. Es, como la dispensa papal, una maniobra para legitimar el incesto mediante su negación. En cambio en el relato, el recurso es insertar prácticas autóctonas de hechicerías de amor que discurren por un texto con sabor español. Se ven superposiciones, síntesis y yuxtaposiciones de fragmentos

de los sistemas de creencias pertenecientes a cada uno de los complejos ideológicos en pugna.

Frente a la ruptura de los equilibrios existentes entre estructuras de parentesco, modos de producción y sistemas político-religiosos, el Estado colonial y la religión cristiana ofrecían reemplazos para los Incas, los antepasados y los dioses andinos. En parte, con ello se intenta cubrir la grieta producida por la profunda quiebra histórica registrada en el mundo subjetivo de los habitantes del Ande. La ideología cristiana de la época —plena de culpas y preocupaciones por la salvación individual— era propuesta para cubrir la superficie de las profundas heridas psicológicas abiertas por la desestructuración que sufrían las familias andinas desarraigadas de la tierra y excluidas de la protección del *ayllu*.

El romance de Sayri Tupac y Cusi Huarcai muestra una combinación de creencias de las tradiciones incaica e ibérica. El sacramento matrimonial que legitima el vínculo significa un acto de interés político del Rey de España, de conveniencia y flexibilidad del Papa Julio III, quizá la última ocasión en la que Rey y Papa iban a tomar tanto interés por un noble inca, antes de que desapareciera la nobleza y quedara inmersa en la vastedad de la servidumbre colonial. Pero, ¿y Sayri Tupac? Quizá más que el irresistible amor a su hermana que postula Murúa, existía una ambición política. Los Incas se casaban con su hermana al asumir el poder, de ese modo se desposaban con el Tawantinsuyu. El texto de Murúa hace muy explícito que al casarse con su hermana en una ceremonia en la que a la vez se celebraron las exequias del padre de ella, Sayri tomaba su lugar, no sólo con su hija, sino con su poder y su "Imperio". Casarse con Cusi Huarcai era desear casarse con el Tawantinsuyu, para los quechuas el mensaje debe haber sido claro. Tal vez Sayri Tupac pensó que había engañado a los españoles. Quizá, su aspiración consistió en retomar el incario allí donde Huayna Capac lo dejó: antes de Huascar, Atahualpa y los conquistadores españoles. Pero era demasiado tarde.

En todo caso, la presencia de Sayri Tupac en Yucay habría de durar muy poco y su muerte dejó el problema sin solución para la política española. Su testamento, dictado un par de años antes de

su muerte, es un documento triste y grisáceo. Lohmann, al publicarlo, comenta: "...En ninguna de las cláusulas asoma un rastro de la pasada pujanza, y las grandezas de su dinastía eran un sueño desvanecido [...] De la altanera y soberbia altivez de Atahualpa en Cajamarca, a este menesteroso y humilde acto notarial, media un abismo" (Lohmann, 1965: 3).

Vilcabamba seguía dando trabajo a los españoles. Ahora estaba bajo el control de otro hijo de Manco II, nos referimos a Titu Cussi Yupanqui. La rebeldía seguirá siendo la tónica predominante en la región. Solamente una campaña militar en regla hará desaparecer este último rescoldo del viejo Estado cusqueño. En 1572, Tupac Amaru I será ejecutado en el Cusco. Su ejecución, dispuesta por Toledo, marca el fin del proyecto estatal concebido por Pachacutec. Un año antes había nacido Melchor Carlos Inca, nieto de Paullu, que bajo la protección española llegaría a ser Caballero de Santiago.

Dos, pues, son los destinos de los últimos descendientes de los gobernantes incas. A partir de Huayna Capac y tomando en cuenta su propia muerte, no existirá quien eluda una desaparición violenta si se opusiere a los planes de la invasión. Sus vidas, sin embargo, azarosas y de trámite generalmente corto son hoy parte intangible de la historia de los Andes. Los sumisos, en cambio, fueron identificándose cada vez más con el colonizador, pero, al asegurar su existencia y fortuna, perdieron la posibilidad de perdurar en el recuerdo de sus descendientes.

¿Cuál podría haber sido la percepción popular de este doble destino de la nobleza incaica que pugnaba por mantener sus privilegios? Lo más visible era su pérdida de eficacia; si miramos hacia atrás descubriremos que, en términos políticos, la guerra había sido generadora de la prosperidad estatal, a pesar, inclusive, de que Pachacutec hubiese intentado quebrar el modelo. Pero en el siglo XVI, la esterilidad de los esfuerzos de los nobles cusqueños (en uno u otro bando) era dramáticamente evidente. Sin poder creer en ellos para explicar esta nueva situación de privación y dependencia, la porción de la sociedad indígena que se preservó del marasmo se retrotrae a la religiosidad más básica: no serán hom-

bres de carne y hueso los que, hermanados, busquen la liberación de sus semejantes; es la humanidad primordial, las *huacas*, la que une esfuerzos para arrojar al mar al enemigo. Es así como nace el Taki Onkoy.

IV

EL TAKI ONKOY: LA ENFERMEDAD DEL CANTO

"Ahora sabemos que la ideología, la praxis y las instituciones del mundo mágico revelan su verdadero significado sólo cuando los reconducimos a la expresión de un problema único: defender, dominar, regular el existir acosado de la persona (y, correlativamente, fundamentar y mantener el orden del mundo, éste también acosado por una correspondiente amenaza de disolución)".

ERNESTO DE MARTINO

A escasos lustros de la captura de Atahualpa, en 1565, en las regiones sureñas del actual departamento de Ayacucho ocurrió el movimiento nativista del Taki Onkoy, que puede ser traducido como "canto y baile de la enfermedad". Sus sacerdotes predicaban un mensaje de rechazo al invasor que contenía una interpretación de la conquista, o que resultaba de ella. Además, instruían a sus seguidores en los detalles de un ceremonial que incluía cantos y bailes de éxtasis. En cierta medida se trataba de una celebración ritual que intentaba dar sentido comunal a un grupo asediado y arrasado por el conquistador. Las formas más primordiales de lo mítico andino se constituyeron en el refugio y baluarte de la sociedad conquistada. Las prácticas rituales del Taki Onkoy parecen surgir de estratos muy arcaicos; su mensaje empieza a mostrar la dimensión utópica en la que habría de instalarse el discurso mítico andino.

Las breves referencias de Polo de Ondegardo ([1559] 1906) y la definición de Taki Onkoy dada por el diccionario anónimo de

1586, habría llevado a Lastres (1951) a comprender al Taki Onkoy como una expresión de las "danzas de curación". El largo pasaje de Molina, el cusqueño ([1575] 1943), lo relacionó con la resistencia inca de Vilcabamba. El conocimiento del movimiento cobró una dimensión más exacta cuando Millones (1964) utilizó la documentación de la época. Las investigaciones posteriores de Duviols (1967, 1971), Espinosa (1973), Curatola (1978a, 1978b), del mismo Millones (1965, 1971) y los trabajos interpretativos realizados por Wachtel (1971), Hernández et al. (1985), nos permiten intentar esta aproximación.

Un doble juego de circunstancias caracteriza la década de 1560-70. De una parte, el virreynato peruano marcha hacia su consolidación política: organiza sus estructuras burocráticas y deja sin poder a los encomenderos-conquistadores. De otra, se empieza a percibir que la riqueza por apropiación y pillaje ha desaparecido y, en consecuencia, la pasión aventurera deberá sujetarse a las nuevas condiciones económicas y a las ordenanzas oficiales del gobierno colonial. Además, la explotación inmisericorde de la población indígena, mermada en tal proporción (*), no producía los jugosos ingresos que produjo en las décadas anteriores.

En términos de la población indígena, se aprecian las reglas de juego que plantea esta nueva correlación de fuerzas. Las alianzas étnicas en favor de los españoles y en contra de los incas dejan de tener valor. Los conquistadores, consumada la victoria, empiezan a visualizar a toda la población aborígen como miembros de una misma categoría social, en la que paulatinamente desaparece tam-

(*) Un tema de controversias entre los investigadores es el referido a la población del Tawantinsuyu en el momento de la conquista española. La vaguedad e inconsistencia de los documentos accesibles, por ejemplo las "Visitas Generales", no permiten obtener cifras seguras. El total de la población mesoamericana y andina es aún incierto. La caída demográfica que siguió a la invasión española fue muy grande. Para dar un ejemplo, mencionaremos al pequeño señorío de Lima que ocupaba una porción limitada del valle del mismo nombre. Cuando Pizarro fundó la Ciudad de los Reyes, desplazó a sus habitantes indígenas; el curacazgo contaba con 4,000 hombres. En 1543, bajo el gobierno de Vaca de Castro, se censaron 1,200 varones. Seis años más tarde, en 1549, la Tasa del Licenciado Pedro de la Gasca, daba un número de 90 (Rostworowski, 1983-84). Las cifras hablan por sí solas.

bién la jerarquía de la nobleza cusqueña. Frente al colonizador quedan los indígenas y sus *curacas*. Estos últimos serán, por la necesidad de la traducción del idioma y la cultura, los obligados interlocutores entre ambas sociedades.

A más de treinta años de la captura de Atahualpa en Cajamarca, los embates concertados de los sacerdotes católicos y de las huestes militares habían destruido los templos y santuarios y hecho desaparecer las ceremonias y los oficiantes de la religión incaica; demasiado visibles, la iglesia católica decretó su destrucción. El proyecto evangelizador se inscribía en una estrategia para la asimilación de las sociedades vencidas.

En estas circunstancias de desarraigo de su lengua y cultura y de destrucción de sus elementos de identificación cultural, la clase noble cusqueña no podía dar clara cuenta de lo que ocurrió con ella durante la conquista. La magnitud del desastre no tenía precedentes. El lamento que el Inca Garcilaso tradujo al castellano: "trocósenos el reinar en vasallaje", o la crónica del exilio de Titu Cusi Yapanqui son apenas aproximaciones tangenciales al desencanto, dolor, perplejidad y desconfianza que agobiaron a los nobles incas. La elite cusqueña tampoco podía sostener oficialmente las creencias vigentes antes de la llegada de Pizarro. De hecho, como hemos visto, la mayoría de los miembros de la casta gobernante aborígen se hizo cristiana. Muerto Manco Inca, una importante porción de la nobleza pasó del heroísmo de los campos de batalla a la resignada aceptación de la ocupación.

El problema demográfico merece un párrafo aparte. Los primeros cien años de la presencia europea y africana en el Perú vieron un pasmoso declinar de la población aborígen. Si tomamos tan sólo el aspecto referido a la presencia de nuevas enfermedades, podemos hablar de una verdadera catástrofe. Lastres (1951: 77) cuenta no menos de diecisiete brotes epidémicos en el Perú, entre 1520 y 1600.

En 1558-59 se produjo en el Perú una epidemia generalizada que el mismo Lastres identifica como de sarampión y viruela. En la época, la enfermedad no pudo ser reconocida y en varios luga-

res se describe como "complicada con severos catarros". En 1557, una epidemia de influenza asoló Europa, desde Sicilia hasta España e Inglaterra. Conviene recordar que en 1546 se había producido otra epidemia y que los Anales de la ciudad del Cusco hacen constar que las llamas y ovejas de todo el Perú estaban afectadas por una severa epizootia. Como en la documentación de Huamanga, referida al año de 1557, hay precisas referencias a una epizootia que afectó a los camélidos, existe una cierta posibilidad de que el componente de influenza estuviera presente.

Crosby (1973) recuerda las palabras de un misionero alemán que en 1699 decía que los indígenas morían tan fácilmente, "que la simple vista y olor de un español hacen que exhalen el alma". A la luz de las investigaciones epidemiológicas, esto no parece ser muy exagerado (Dobyns, 1963), aunque sólo se refiere a uno de los factores que diezmaron a la población indígena, y que para el caso mexicano la escuela de Berkeley ha precisado. El caso andino no fue diferente: los trabajos forzados, el cambio en el régimen alimenticio, la leva en las guerras civiles entre españoles y la percepción psicológica de su destrucción, contribuyeron a la caída demográfica.

Los sesentas fueron años de cambios políticos, de rebeliones, de alzamiento y motines. Se iniciaron con la muerte del Marqués de Cañete y los tres años de gobierno del anciano y libertino Conde de Nieva. A su muerte, Lope García de Castro gobernó el virreynato con el título de Presidente de la Audiencia, y con él entraron en función los corregidores de indios. Entre los españoles, los descontentos, los desposeídos, los soldados y los vagabundos revolvían contra los "golillas". Lope de Aguirre iniciaba su sangrienta aventura. Los mestizos hacían reverdecer "la vieja cizaña perulera", y planearon alzarse en rebelión (López Martínez, 1972). Luego de la muerte de Sayri Tupac en Yucay, Tito Cusi Yupanqui mantenía la actitud beligerante en las montañas de Vilcabamba, y en 1565 la rebelión de los indígenas del valle de Jauja se planeaba con su concierto. Sólo en 1567 aceptó someterse a la Corona y en 1568, recibir el bautismo. A fines de 1569 llegaba a Lima Francisco Toledo, el quinto Virrey del Perú.

En cuanto a la población nativa, su experiencia del diario vivir había sido privada de sentido. Para poder sobrevivir tuvo que adaptarse a un lenguaje, un régimen de trabajo, una nueva alimentación; tuvo que someterse al opresor, tuvo que inclinarse ante dioses distintos que usurpaban a la fuerza el lugar de los propios, y aceptar una visión del mundo que no coincidía con aquella que había desarrollado; en suma, asistir a la desestructuración de su mundo (Wachtel, 1976).

Vale la pena intentar, al menos intuir empáticamente las vivencias individuales y comunales de la población indígena en tales circunstancias. La disrupción del universo de normas y valores, ideales y ambiciones debió haber afectado tanto la identidad grupal de los indígenas cuanto a sus psicologías individuales. Individual y grupalmente hubo una abismal caída de la autoestima; una injuria narcisista en la que la impotencia, la desesperación y el abatimiento deben haberse disputado un lugar preferencial en los mundos afectivos individuales, y un sentimiento de futilidad debe haber sido compartido por el grupo nativo. Hyman Muslin, psicoanalista en la tradición de Heinz Kohut, señala que en momentos en los que la autoestima de los grupos se pierde bruscamente, cuando una gran herida ha abatido al narcisismo de una colectividad, cuando se ha llegado a la cumbre de la desesperación, "las diferencias individuales se borran y el grupo deviene en una unidad y se siente como tal y no sólo como una colección de individuos" (Muslin, 1984: 22).

Volviendo al movimiento, debemos preguntarnos: ¿Por qué en Huamanga? Las condiciones eran más o menos las mismas a lo largo del Virreynato. Sin embargo, existieron factores coyunturales que hicieron de la región un área explosiva en los años inmediatamente previos al Taki Onkoy. En primer lugar, en lo que quizá sea un antecedente remoto, hay que considerar la agudeza de la catástrofe ecológica que desde 1557 fue detectada en la zona en cuestión, motivando, por ejemplo, una Provisión del Virrey Hurtado de Mendoza, que prohibió la caza de los camélidos para evitar su extinción. La dureza de las penas a los infractores debió ser proporcional al ritmo de disminución de guanacos y vicuñas que vivían en los poblados, pero probablemente fueron letra

muerta debido a la dificultad de ejercer cualquier forma de control.

No era éste el único síntoma de la depredación del medio ambiente: cerdos y ovejas destrozaban desde hacía muchos años las sementeras de maíz (Ribera, Chavéz de Guevara [1586] 1881). La ubicación de Huamanga, especie de tambo entre Cusco y Lima, tuvo un amargo fruto: el empleo de los indígenas como cargadores supliendo a los animales de tiro. Además, a través de las actas del cabildo ayacuchano se percibe el constante temor y preocupación de los españoles, que debió afectar, de una u otra manera, a todos los habitantes, con respecto al inminente enfrentamiento con las huestes de los indígenas de Manco Inca que mantenían la resistencia armada en Vilcabamba.

También, la puesta en servicio de la minas de Huancavelica (Stern, 1982) se relaciona de manera más inmediata y directa con las poblaciones indígenas. Descubiertas en 1563 (Lohmann 1949), de inmediato se hizo evidente la necesidad de fuerza de trabajo que en un principio tenía que extraerse de las encomiendas y comunidades vecinas. Muy pronto la caída vertical de la plata de Potosí, debida tanto al agotamiento de los filones más visibles y ricos en mineral, cuanto a la escasez de la mano de obra diezmada, que hicieron crisis en 1566 antes de alcanzar el nuevo auge de fines del siglo XVI, pudo muy bien haber exagerado la explotación de las minas de azogue, forzando la *mita* minera en Huamanga, en vano intento de recuperar la producción argentífera. En adelante, el laboreo de los socavones, la redistribución del espacio vital y la nueva estructura económica de la región afectaron profundamente a la sociedad indígena vinculada a ella. Siglo y medio más tarde, la situación seguía siendo traumática para los pobladores de Huanta y Huamanga (Millones, 1984). Todo esto debió crear el ambiente social propicio a la emergencia mesiánica. Si además tomamos en cuenta que la región ayacuchana estaba cargada de latencias religiosas por haber sido sede del precedente más importante del Tawantisuyu, el Estado wari, cuyo desarrollo ideológico siguió siendo respetable incluso para los incas, podemos comprender por qué el movimiento acaeció en Huamanga.

Los predicadores del Taky Onkoy irrumpieron en los obispos de Lima y Cusco. Como consta en las informaciones de Cristóbal de Albornoz, los sacerdotes del movimiento instaban a los naturales de la región a “que no creyesen ni en Dios, ni en sus mandamientos, ni que adorasen en las cruces, ni imágenes, ni entrasen en las iglesias, ni se confesasen con los clérigos, sino con ellos una nueva forma de confesión, administrada por los sacerdotes del Taky Onkoy” (ver Millones, 1971: 2/180). “También promovían ciertos ayunos en sus formas y gentilidades que tenían de costumbre en el tiempo de los incas, ni comiesen sal, ají, ni maíz, ni teniendo cópula con sus mujeres sino sólo bebiendo una bebida de chicha destemplada sin fuerza alguna” (ibíd., 2/62).

Esta vez “las huacas no se metían ya en las piedras, ni en las nubes, ni en las fuentes para hablar, sino que se incorporaban ya en los indios, y los hacía ya hablar, y que tuviesen sus casas barridas y aderezadas, para si alguna de las huacas quisiese posar en ella. Y así fue que hubo muchos indios que temblaban y se revolcaban por el suelo, y otros tiraban de pedradas como endemoniados, haciendo visajes y luego reposaban, llegaban a él con temor y le decían que había y que sentía, y respondía que la huaca fulana se le había entrado al cuerpo: y luego lo tomaban en brazos, y lo llevaban a un lugar disputado, y allí le hacían un aposento con paja y mantas. Y luego lo embijaban, y los indios le entraban a adorar, con carneros, molle (*Schinus molle*), chicha, llipta (ceniza y cal preparadas para chacchar coca), mullu (conchas de mar), y otras cosas; y hacían fiestas todo el pueblo, de dos, tres días bailando y bebiendo, e invocando a la huaca que aquél representaba y de día en el cuerpo, y velando de noche sin dormir” (Molina, 1943: 80-81).

El éxtasis de la posesión y la orgía rituales parecen no haber sido desconocidos en la tradición andina: probablemente estaban asociados a las formas chamánicas propias de las etapas primigenias del proceso histórico de las religiones en esta parte del mundo, y constituían aspectos del “complejo de transformación del chamán”; es decir, de aquella circunstancia de las religiones en las que la deidad no ha cobrado autonomía y es el chamán en sus

transformaciones zoomórficas o en sus identificaciones con las fuerzas telúricas quien está en lugar de ella. Por lo menos un cronista da cuenta de lo que él describe como “una enfermedad del baile que llaman Taqui Onco o Cara Onco: para cuya cura llaman a los hechiceros” (Polo de Ondegardo, 1906: 198). Es interesante señalar que en 1565, los profetas del Ayras (nombre con el que también se conocía al Taki Onkoy) fueron conscientes de que la presencia de este “furor divino” marcaba radicales diferencias con lo prescrito por la nobleza cusqueña. De hecho, hay en las crónicas la recurrente información de que los incas persiguieron a las *huacas* y a los “hechiceros” que las servían.

Como se puede apreciar, el nuevo mensaje planteaba una estructura religiosa diferente a la síntesis incaica. El panteón estatal, encabezado por el Inti (Sol), Wiracocha e Illapa (Rayo-Trueno-Relámpago), había sido reemplazado por una organización de deidades más paritaria, donde cada uno parecía representar a una comunidad o región. Esta vez, las deidades regionales se hallaban reunidas a manera de federación o cofradía de *huacas* que: “estaban repartidas en dos partes, las unas con la huaca Pachacamac, y las otras con la huaca Titicaca” (ver Millones, 1971: 1/17), “ellos creyeron que todas las huacas del Reino, cuantas habían los cristianos derrocado y quemado, había resucitado, y de ellas se habrían hecho dos partes: las unas se habían juntado con la huaca de Pachacamac, y las otras con la huaca del Titicaca: que todas andaban por el aire” (Molina, 1943: 79). En otras versiones, “los sacerdotes del Taki Onkoy venían a predicar en nombre de las huacas Titicaca, Tiaguanacu, Cimboraço, Pachacamac, Tambocota, Caruailca, Caruaraco (hoy Qarwarazo) y otras más de sesenta o setenta huacas” (ver Millones op. cit. 2/53).

Las *huacas* mencionadas eran a su vez elevaciones o lagos a los que se les había conferido carácter sagrado y que constituían las deidades locales por excelencia, en las distintas regiones donde se ubicaban. Como sabemos, su carácter sagrado databa de épocas muy anteriores a los incas. Hay una importante novedad en este panteón postcolombino: el profeta del movimiento, llamado Juan Chono o Chocne, era guiado por una nueva deidad que “traía consigo uno que aquellos no veían, el cual le decía estas co-

sas y que éstas le daba las comidas y mantenimientos” (Albornoz op. cit. 3 / 28). El misterioso dios permanece sin nombre y apenas tenemos la información de que “andaba en una manera de canasta en el aire” (ibíd., 1/22).

Pero resulta aún más importante el hecho de que las prácticas rituales exigidas se fundamentasen en una interpretación de la conquista: “El marqués Pizarro cuando entró en Cajamarca y venció a los indios (y) sujetó a este reino, había sido porque entonces Dios había vencido a las guacas, pero ahora todos habían resucitado para darle batalla y vencerlo” (ibíd.: 1/37). Y la explicación continuaba advirtiendo que “Dios era poderoso por haber hecho a Castilla y a los españoles y a los mantenimientos que en Castilla se crían, pero que las guacas habían sido poderosas por haber hecho esta tierra y a los indios y a los mantenimientos y a las cosas que en ella se criaban” (ibíd.: 1/17-1/18). Después “que en esta tierra, había vencido Dios a las huacas, y los españoles a los indios”, la situación había cambiado “ahora, daba la vuelta el mundo: y que Dios y los españoles quedaban vencidos de esta vez y todos los españoles muertos, y las ciudades de ellos anegadas: y que la mar había de crecer y los había de ahogar, porque de ellos no hubiese memoria” (Molina, 1943: 79). Tal era el mensaje que se construía alrededor del utópico anhelo de una restitución del poderío de las *huacas*, cuya presencia mítica no declinó, ni siquiera en los momentos en los que el poder de los incas intentó dar primacía al Sol.

Sabemos que el presunto líder del movimiento, Juan Chocne, fue el más culpado de los trece indígenas que el visitador eclesiástico Cristóbal de Albornoz envió castigados al Cusco. Podemos presumir, como el propio extirpador de idolatrías, que Chocne y sus seguidores eran indios ladinos. La situación de encrucijada de caminos que tenía la región y la condición de cargadores de varios de los implicados apuntan en tal sentido. Este era el tipo de población que el movimiento convirtió en predicadores (Albornoz, 1967). Estos indígenas, que se hallaban en los márgenes de la sociedad existente, logran liberarse de las relaciones puramente locales por su actividad de acarreadores. Podemos suponer, además, que se trataba de bilingües incipientes o, en el mejor de los casos,

subordinados. Rivarola, refiriéndose al proceso de bilingüización en los primeros momentos de la presencia española en el Perú, piensa que los indígenas “habrían aprendido, unos más, otros menos, un castellano de emergencia, un *pidgin* primario, que probablemente sería eficaz en contextos comunicativos elementales, en situaciones que precisaban una intermediación poco elaborada” (1985: 17-18). En su desarraigo, eran como un símbolo viviente de la disolución de la *pax* incaica y, por su función de mediadores, eran como los precursores de un nuevo proyecto.

Al lado de Chocne, cuyo nombre cristiano era Juan, destacaban dos mujeres indígenas del repartimiento de Juan de Mañusco que dijeron llamarse “Santa María y Santa María Magdalena y otros nombres de santas que entre ellas se habían puesto para que la reverenciaran por santas” (ver Millones, 1971: 2/46). Estos datos son de interés porque muestran, además del grado de aculturación de los predicadores del Taki Onkoy, la precocidad con que fueron asumidas las ideas cristianas en la búsqueda de salvación espiritual de la población aborígena.

El clima ideológico del cual surgió la respuesta española estaba determinado por poderosas razones que se desprendían del proceso de institucionalización del poder colonial. En esta década, encrucijada entre un paso cuya prosperidad terminaba y un futuro control burocrático, se trataba de someter las confusas realidades del momento a una razón limitada en su comprensión de lo indígena por su etnocentrismo y porque, en tanto que razón de Estado, intentaba “calar y comprender los núcleos sociales que se trataba de incorporar a los esquemas de la civilización cristiana” (Lohmann, 1941: 7).

El control se efectuaba a través de instituciones nuevas en el ámbito andino, tales como los corregimientos y las reducciones. También se reorientaron antiguas instituciones andinas, como ocurrió con la *mita* y el *curacazgo*. En el segundo caso, al ser desviadas de sus fines originarios y cambiadas sus funciones en el todo social, terminaban perdiendo su sentido hasta carecer de significación comunitaria para el habitante aborígena.

No es de extrañar que las autoridades españolas se refieran al Taki Onkoy omitiendo el marco histórico y social que circundaba al movimiento etnorreligioso. Sin embargo, los testimonios de la época insisten en vincular al movimiento con la resistencia incaica de Vilcabamba. Ello muestra a las claras el sesgo ideológico que rige su percepción de los acontecimientos. Molina refiere lo siguiente: "Todo esto se entendió haber salido de aquella ladronera, por poner enemistad entre indios y españoles: y como los indios de esta tierra tenían tanto respeto por las cosas del inca, y decían que aquello salía de allá, caían muy presto en cualquier (error) hasta que el señor visorrey, don Francisco de Toledo los deshizo y echo de allí" (Molina, 1943: 79). Las coacciones del sistema cultural español —que queremos ubicar para estos efectos en sus coordenadas social y psicológica— producen una mirada política prejuiciosa con un cúmulo de distorsiones que se reiteran vez tras vez, particularmente cuando las contradicciones entre las perspectivas andina y española se agudizan y las divergencias de intereses se magnifican, como ocurre con los movimientos indígenas.

En el caso del Taki Onkoy, la hipótesis registrada por Molina concuerda con el curso de los acontecimientos políticos del momento en que la preocupación de Lope García de Castro era llegar a un entendimiento —varias veces fallido— con Titu Cusi Yupanqui, a la sazón en Vilcabamba (Lohmann, 1941; Matienzo, 1967). Sin embargo, es difícil creer que los últimos representantes del Tawantinsuyu alentasen un culto que no mencionaba a sus dioses ni glorificaba al Inca, e introducía variantes tan heterodoxas que seguramente hubiesen sido castigadas por la jerarquía sacerdotal incaica.

La oposición a la conquista y a la colonización se manifestaba de diversas y disímiles maneras. Una, representada por la rebelión de Manco Inca y por sus sucesores al frente del Estado neoinca de Vilcabamba, se realizó bajo el signo político militar. Otra se manifestó bajo el manto religioso y mesiánico. En este caso, que es el caso del Taki Onkoy, se trataba menos de una insurrección que de una forma de resistencia a la invasión y a los ingentes estragos que producía no sólo en el sistema social sino también en

los esquemas sociocognitivos de la población aborígen. Las diversas formas en que se expresaba la oposición indígena no necesariamente representaban idénticos intereses ni reflejaban las mismas visiones de mundo. Más aún, podían representar intereses antagónicos.

A tres décadas de la captura de Atahualpa, la violencia del conquistador y la pasión del misionero habían dado paso a una metodología colonial-misional para la asimilación de las sociedades vencidas. Las medidas administrativas se implantaban en las oquedades que dejaba el desarraigo de la lengua y la cultura indígena, y se afincaban en la destrucción de todo lo que podía servir de fundamento, refugio o insignia de la identidad cultural de los vencidos. De ese modo contribuían al aniquilamiento del pasado. La complicada política de los administradores coloniales encontraba una visión fanatizada de los extirpadores de idolatrías, el sostén religioso que apuntalaba su práctica. En la amalgama, persistían los trazos de la ideología del conquistador.

Es cierto que lo religioso se puso al servicio de la resistencia indígena, en tanto que religión y política se funden en el Taki Onkoy. Duviols, comentando la "Historia del Colegio de San Ignacio de Loyola de la Universidad del Cusco" del Jesuita Antonio de Vega, apunta que el movimiento, vigoroso en la puna, "conmovió sobretodo el mundo rural indígena, mal comprendido por los colonos, incapaces de penetrar en su contenido ideológico: pero era incapaz de poner en peligro los núcleos españoles" (ver Duviols, 1976: 170-71). Sin embargo, el movimiento produjo temor. Apoyándose en Wachtel, Duviols plantea que el movimiento milenarista estaba utilizando la maquinaria mental tradicional en un sentido insurreccional. Sin embargo, el fino análisis de Duviols lo lleva a una conclusión discutible: que el último propósito del Taki Onkoy no era otro que el de restablecer el poder del Inca sobre bases religiosas.

Los documentos que vinculan el movimiento con la resistencia de Vilcabamba muestran los efectos producidos por la distorsión ideológica. Esta da lugar al desconocimiento de la realidad de las fuerzas que estaban en juego. Para la mentalidad colonialista,

toda forma de resistencia u oposición era vista como subversión. Al ligar el movimiento del Taki Onkoy con la resistencia armada de Vilcabamba, las autoridades españolas desechaban la posibilidad de que existiesen formas de rebeldía de la población aborigen que no estuviesen inspiradas por la jerarquía incaica.

La forma de aprehensión de la realidad social en juego en las condiciones históricas, sociales y psicológicas señaladas era esquemáticamente la siguiente: los datos concernientes al movimiento y las informaciones acerca del mismo se subordinaban a un estilo de pensar que producía un discurso que guiaba el comportamiento de las autoridades españolas.

Este estilo de pensar, este modo de procesar las ideas, podemos concebirlo como producto de la interacción entre una matriz sociocognitiva preexistente, una constelación axiológica rígida, intereses económicos y políticos y las profundas dificultades del hombre europeo de la época para asumir la humanidad de sus semejantes de América.

Los *curacas* y “principales” hallados culpables de haber participado o consentido la prédica del Taki Onkoy fueron severamente castigados: así por ejemplo, los de *hanan* y *hurin* soras fueron condenados a “cincuenta azotes y en que dentro de un año alzasen y acabasen de hacer todos ellos la iglesia mayor de este pueblo y provincia de Atunsora... y que el cuerpo de dicha iglesia lo hiciesen todos de comunidad con sus indios porque también eran culpados y que la madera, clavazón de puertas y cerrojos la comprasen los dichos caciques de sus haciendas y así mismo parecen fueron condenados a cien pesos de plata corriente aplicados para un ornamento de la iglesia” (ver Millones, 1971, 4/28). Por su parte, los predicadores capturados sufrían una pena equivalente a la gravedad con la que la iglesia española consideraba el delito: es así como un grupo de “hechiceros” de *hurin* Lucanas “fueron encorocados y emplumados y parece les azotaron y trasquilaron y condenaron a servicio perpetuo de la iglesia de dicho repartimiento” (ibíd., op. cit. 4/36). Los castigos documentados se repiten con monótona regularidad, dando testimonio de la minuciosidad con que fue expurgada la región.

La visita de Albornoz se extendió por el obispado del Cusco, y escarmentó un número de "idólatras y amancebados" difícil de precisar, pero que el extirpador reclama haber sido de varios miles. En la empresa estuvo auxiliado por un grupo de servidores indígenas, entre ellos el futuro cronista Felipe Guamán Poma de Ayala, quien le sirvió de traductor y que consiguió en su carta al Rey el respeto que le despertó la implacable tarea del sacerdote (Guamán Poma, 1936).

La relación existente entre la dinámica de intereses y concepciones del mundo muestra especiales dificultades. La aplicación por Engels ([1850] 1979) de las categorías del materialismo histórico a la comprensión del milenarismo campesino y su rol en la rebelión de Munzer deja abierta una serie de interrogantes sobre el modo como se estructura tal articulación. Roger Bastide (1969) considera que el psicoanálisis puede contribuir significativamente a la comprensión de dichas relaciones, y sugiere que los aportes de Max Weber al estudio de las visiones del mundo convergen hacia tal tarea. Los trabajos de Meyerson (ver Vernant, 1948) y Vernant (1979) en Francia, y los de Erikson (1958, 1969) y Cohn (1980) en Estados Unidos, en los que se aplican categorías psicológicas y psicoanalíticas a fenómenos históricos, permiten trazar un perímetro en el cual enmarcar nuestra indagación.

La visión de mundo dentro de la cual cobra sentido el Taki Onkoy se sitúa en una realidad social afectada por un cambio catastrófico. Cada respuesta psicológica individual contribuye a la mentalidad del grupo inmerso en el sistema social, afectando y siendo afectadas en todos los planos por los que discurre la historia de la sociedad en cuestión. La teoría psicoanalítica aporta elementos para entender esta complicada dialéctica.

Las formulaciones de Bion (1963) acerca de la dinámica de los grupos iluminan un aspecto importante del fenómeno. La vivencia catastrófica habría movilizó fantasías de esperanza mesiánica que se originan en uno de los "supuestos básicos", que postula para entender los fenómenos grupales. De los tres "supuestos básicos", que según Bion subyacen a la actividad grupal en niveles inconscientes: el de "dependencia", el de "lucha y fu-

ga", y el de "apareamiento"; sería este último el que estaría activando la fantasía de la llegada del mesías salvador de los indígenas anunciado por Juan Chocne —a manera de un Juan Bautista andino— la misma que surge del "apareamiento" de dos concepciones religiosas: la andina, más temprana, y la cristiana española. Por eso, no resulta sorprendente que las compañeras de Juan se llamasen "Santa María" y "Santa María Magdalena". Era como si estos tres personajes abrieran un espacio para un mesías que jamás llegó.

El Taki Onkoy aparece así como una respuesta mesiánica a la catástrofe social-demográfica. Para sus predicadores no era necesario cargar las tintas para ensombrecer la situación en que vivían. La realidad misma era tan sombría que la única luz posible era el reino de la fantástica prosperidad que les esperaba. Tal vez sea necesario recordar los movimientos de penitentes, entre ellos el de los flagelantes, que surgieron en relación con la epidemia de 1348-49. Tales movimientos combinaban una mezcla extraña de piedad, autoritarismo, penitencia, sadismo y masoquismo que recogía antiquísimas creencias. Los flagelantes recorrieron el continente europeo predicando que la salvación del alma y la salud física sólo se podían lograr con la mortificación del cuerpo.

Michelet, interrogándose sobre los fenómenos de la hechicería y la caza de brujas, se hacía la pregunta: ¿De dónde sale la bruja? En su estudio "La Sorcière", respondía: "afirmo sin vacilar: de los momentos de desesperación" (ver Kamen, 1982: 297). Henry Kamen nos recuerda que, para Michelet, la hechicería brotaba de los momentos de depresión y angustia tanto económica como personal. "Se daba en las épocas de guerra, de hambre, de crisis económica y social, de pérdida de fe, seguridad y orientación" (Kamen, *ibíd*). Norman Cohn (1980) propone la hipótesis de que las brujas fueron las víctimas de una revuelta inconsciente contra la religión, contra los estrictos preceptos del cristianismo.

En el caso específico del Taki Onkoy, éste constituía una respuesta a la catástrofe demográfica, a la invasión española y a la evangelización. Su ritual incluía las prácticas usuales de ayuno y

abstinencia precolombinas. Las privaciones rituales daban curso a danzas colectivas de carácter mágico e invocatorio que culminaban en un desenfreno extático y en una orgía ritual. Por medio del trance extático de los sacerdotes del movimiento, se producía un fenómeno grupal que fortalecía los lazos de pertenencia, lo que facilitaba el predominio de la psique colectiva. Era una suerte de fusión de las conciencias individuales en una conciencia colectiva. Es posible que, en forma similar a las prácticas chamánicas, el trance, el éxtasis y la posesión hayan sido centrales al fenómeno del Taki Onkoy. En tales momentos, el conocimiento consciente es puesto de lado al igual que la actitud crítica y el juicio de realidad. El denso tejido grupal se forma a partir de la trama de identificaciones masivas.

Dodds, refiriéndose a los ritos extáticos dionisiacos en la antigua Grecia y a su similitud con cultos de otras sociedades, cita a Huxley: "las danzas rituales brindan una experiencia religiosa que parece más satisfactoria y convincente que cualquier otra... Es con sus músculos que ellos (los fieles) obtienen inmediato conocimiento de lo divino" (Dodds, 1960: 14).

El culto provenía del triunfo de las *huacas* sobre el dios cristiano. Obedecer las instrucciones de los sacerdotes de los españoles y adorar los símbolos cristianos acarrearía más enfermedades y sufrimientos a los nativos. Además, toda relación con la cultura española estaba taxativamente prohibida. Sin embargo, es necesario destacar el probable rol que la prédica religiosa española pudo haber jugado en el desarrollo del Taki Onkoy. La adopción de nombres de dos santas cristianas (nada menos que el de la madre y el de la fiel seguidora del Mesías), y la modalidad misma de la prédica indígena, como impulsora del movimiento, insinúan la presencia de elementos de religiosidad española en el sistema de creencias del Taki Onkoy.

También, aunque esto resulta algo más hipotético, es posible que la encarnación de las *huacas* en los cuerpos guardase alguna relación con las prédicas españolas sobre la comunión y el modo como fueron entendidos. De igual manera podemos pensar con respecto a la limpieza y al aderezo de sus casas para recibir la visi-

ta de las *huacas*. En la base del movimiento se hallaban los predicadores, indígenas ladinos, que podían estar, por sus funciones, en contacto con creencias diversas que en su evolución se confundían en una propuesta sincrética.

El contexto histórico y social pertenece a la realidad del trance y en cierta medida la determina. En una tarea que marcha a la inversa de la del psicopatólogo, en la que en lugar de ir desprendiendo el trance de esa compleja serie de realidades que se asumen como periféricas, es decir, en lugar de poner el trance entre paréntesis, queremos seguir con cuidado las razones que hacen que el contexto pase a ser constitutivo del núcleo esencial del fenómeno extático.

El conjunto constituido por el ritual, la prédica y el mensaje, está sostenido por una lógica interna que le otorga coherencia. De algún modo el ritual pertenece tanto al mensaje político como a la secuencia de creencias implícitas en la prédica. Desde esta perspectiva, nos encontramos con una organización compleja que es necesario analizar. Pero, debemos pensar que el mensaje, el ritual y la prédica conforman diversos estratos o niveles que se interpenetran y remiten sucesivamente los unos a los otros, o que su estructura es más apretada y son creencias muy primarias las que las unen.

El mensaje incluye referencias históricas vinculadas a una interpretación de la conquista y sus consecuencias. La prédica tiene una intención social específica: el rechazo de lo europeo. Constituyen así dos dimensiones de una lucha social de resistencia. El ritual con el ayuno, el canto y la danza nos remiten a formas antiguas de las religiones precolombinas. Las preparaciones para recibir a las *huacas* y los nombres de santas son de inspiración cristiana. Se confunden el catolicismo español y la religión preinca. Tal vez las frases del mensaje profético —el diluvio que ahogaría a los españoles, el tiempo de prosperidad que traerían las *huacas*, los castigos que inflingirían a quienes no las obedecieran y las disquisiciones sobre la conquista— se anudaban con el ritual mediante el trance que amalgamaba una certeza compartida, capaz de movilizar los resortes más básicos de la población comprometida. Es

por ello que resulta tan difícil describir lo esencial del Taki Onkoy mediante proposiciones sucesivas. El canto-baile de la enfermedad constituye un ensayo de aprehender, ordenar y reestructurar un mundo calamitoso a partir de los cimientos.

Alterado el lenguaje, las reglas matrimoniales y los lazos de parentesco, las relaciones económicas, la religión, el arte, la técnica, los usos cotidianos; desgarrado el tejido que sostenía tanto al edificio social andino como a los esquemas mentales que le correspondían, el individuo concreto quedaba fuera de las estructuras sociales que lo situaban en el mundo. No sólo habían muerto millones de indígenas, no sólo había muerto el Inca; en la frase exacta de Wachtel: "cada día, los indios ven morir nuevamente a sus dioses" (1976: 317).

Rex González (1974) trata de establecer un sistema de relaciones que permita entender el pasaje de una estructura sociopolítica y religiosa a otra, o el pasaje entre dos superestructuras religiosas. Haciendo explícito que no trata de establecer una secuencia evolutiva, se pregunta si en las estructuras más simples del "complejo de transformación shamánica" en una sociedad no estratificada no están contenidas las mismas relaciones y principios básicos que se dan luego, bajo formas más elaboradas, en los moldes socioculturales más complejos de las sociedades estratificadas y teocráticas de las altas culturas americanas. Sea esto así o de otra manera, en el caso específico del Taki Onkoy vemos cómo la compleja arquitectura mental que subyacía a la religión estatal se había derrumbado. Los escombros de la misma dejaban entrever una suerte de reversión al llamado "complejo de transformación del Shamán". Son las fuerzas naturales las que cuentan. Fuerzas telúricas e instintivas se encarnan en los sacerdotes del movimiento.

Desarticulada la organización social indígena, desintegradas las comunidades, rotos los lazos con el pasado, la sociedad andina había puesto en circulación seres desarraigados. En tales circunstancias, los vínculos que mantienen la solidaridad grupal tambalean. Pueden entonces darse identificaciones primitivas a manera

de intentos regresivos de restaurar la trama vincular desgarrada. Este tejido de identificaciones constituía el núcleo del movimiento. Al poner éste en juego representaciones subjetivas convergentes, surgió con fuerza abrumadora algo que podríamos caracterizar como una representación colectiva inconsciente. Belmont (1971) plantea las diferencias entre las representaciones inconscientes y las creencias populares. Las representaciones se mantienen inconscientes; subyacen, por así decirlo, a las creencias a las cuales confieren su eficacia. A su vez, las creencias permiten a las representaciones inconscientes la actualización de algunos aspectos bajo una forma concreta. Simplificando, la creencia tiene por función representar lo representable de la representación subyacente. La creencia en la petrificación (recordemos los casos de Ayar Cachi, Ayar Uchu y Ayar Auca) y en la posterior animación de lo petrificado (como en el caso de los guerreros *pururauca*), eran expresiones manifiestas de la relación circular entre la vida y la muerte. Esta se expresa directamente y sin mediación alguna en el canto-danza de la enfermedad, en el que la vida y la muerte pactan en un proyecto de resurrección, en el que la mortificación de los cuerpos los lleva, vía el trance extático, a la apoteosis. El proceso de desestructuración del mundo andino prehispánico y la brecha catastrófica que produjo la invasión española generaron una suerte de falla geológica por la cual las representaciones colectivas inconscientes más arcaicas se actualizaron, por así decirlo, sin mediación.

El "canto de la enfermedad" estaba compuesto por elementos diversos y de distinto origen. Algunos de estos elementos parecen ser derivados de una fantasía muy arcaica y específica. Lo central en esta fantasía es una inversión por la que se niegan las angustias de aniquilación y muerte. Sería una suerte de "revuelta inconsciente" contra la abrumadora presencia de la destrucción y de la mortandad.

En función de tan singular convergencia de circunstancias, la representación colectiva pudo pasar de un estado de latencia inconsciente al terreno patente de lo actual y manifiesto. Ritual e interpretación histórica surgían como respuesta a la intensa sensación de desolación y a la angustia frente a la percepción de una

sociedad entera que se desplomaba. El caos y el desorden que la sociedad produjo en los vencidos y la brutal desarticulación del mundo andino deben haber desbordado las posibilidades de comprensión del evento. El hiato existente entre el impacto emocional de la catástrofe, y las dificultades que impedían la inscripción de su significado, debe haber sido terreno propicio para la eclosión de vivencias de fin del mundo, que se daban como reflejo y correlato de la pérdida de los objetos y símbolos familiares que se hundían en un desastre sin límites

El ayuno, las mortificaciones, el agotamiento corporal producido por la suma de privaciones y de esfuerzos, de abstinencias y de danzas frenéticas, en tanto que constituyen la expresión de la aceptación del sufrimiento y la negación del bienestar, podrían estar vinculados con la expiación de una culpa primigenia. La conquista española y el dios de los conquistadores habrían sido concebidos como los instrumentos de un designio superior; el cataclismo del mundo andino, como un castigo. El sufrimiento y la confesión buscarían el retorno a un momento anterior a la culpa. Tal retorno se haría posible por el regreso de las *huacas* y su encarnación en los cuerpos "sin mancha".

R. Lifton (1968), estudiando a los sobrevivientes de Hiroshima, ha descrito la presencia de insistentes "imágenes indelebles de formas absurdas y grotescas de la muerte", que se constituían en núcleos de vivencias angustiantes que pueden ser asimilables a las del "fin del mundo" y "destrucción de todos". Tosquelles (1983), en sus excelentes descripciones sobre las vivencias de "fin del mundo" en pacientes esquizofrénicos que estudió en Francia durante la Segunda Guerra Mundial, señala cómo dicha vivencia se expande más allá de los confines estrechos de la clínica psiquiátrica. Las múltiples formas que pueden asumir el duelo en situaciones de catástrofe social empiezan a ser estudiadas.

La implícita comparación entre la catástrofe demográfica que determinó la conquista y el holocausto atómico puede ser excesiva tan sólo en la medida en que el impacto traumático ocurrió, en este último, de manera instantánea. No lo es tanto, si lo que tomamos en consideración es la magnitud del duelo. La intensidad

de la situación traumática concreta puede llevar a la desestructuración del aparato psíquico. Perdidas sus potencialidades y ausentes sus recursos de neutralización, absorción y comprensión de la vivencia traumática, irrumpe la sensación de desamparo.

La desaparición de las instituciones, normas e ideales que constituían la *pax* incaica hizo añicos el proyecto de identidad cultural que los Incas habían impuesto. Desaparecido el ideal del yo que congregaba la identidad comunal, los lazos interpersonales buscaron refugio en el cuerpo, sede primaria del narcisismo. En las circunstancias terribles que vivieron, era imposible la búsqueda de objetos para alcanzar la cohesión de la identidad fragmentada, imposible también la búsqueda de representantes simbólicos del ideal perdido. Sin utilidad, los elementos conceptuales se desligaban de la experiencia del cuerpo en la vivencia del trance.

Si pensamos en la experiencia emocional que se daba como respuesta al desamparo, vemos cómo la vida se afirma en su base pulsional, el sexo y sus expresiones rituales de danza y baile, y en los tejidos interhumanos más primarios y básicos de la organización comunal. El refugio primordial de lo sagrado era el cuerpo, templo viviente y vector de la furia ante las fuerzas opresoras. El conjunto de afectos en juego es de una fuerza imponente. Es una explosión sin orden y sin freno; las fuerzas inconscientes desatadas provocan un proceso extraordinariamente veloz y no exento de peligros, al término del cual se opera una transformación y se produce una reestructuración de la conciencia. La experiencia, en términos de lo vivido, puede ser descrita como una vivencia de muerte y resurrección.

Asimilando lo sagrado dentro del cuerpo, se asimilaba su poder. Lo sagrado no estaba ni en las piedras, ni en los árboles, ni en las fuentes, sino en el cuerpo mismo de los practicantes del culto. Esta sacralización de los cuerpos devolvía importancia a la percepción comunal de la religión, en dimensiones que desbordaban a las limitadas por la estructura eclesiástica estatal del incario.

El primer trance era parte del rito que se sostenía en el marco de una interpretación de la conquista en términos religiosos. De

acuerdo con los sacerdotes del Taki Onkoy, Cristo había vencido a las *huacas* (nótese que ni siquiera mencionan al Inti o a Wiracocha) y, por consiguiente, Pizarro a los indígenas. Pero las cosas habían cambiado, ahora las *huacas* unidas habían derrotado a Cristo y los españoles estaban ya "de vencida". Estamos pues, lejos del Sol y de su corte, percibidos como una imposición cusqueña sobre la religiosidad popular de las etnias sometidas incas en la sísmica conmoción que produjo la conquista. Lo sagrado había vuelto a las *huacas*, pero también giraba por los aires. En tal fórmula, lo preinca, lo inca y lo español se fusionaban. Esto ocurría paradójicamente durante un intento de definir la división absoluta entre los universos español e indígena.

También, el desplazamiento del panteón del firmamento andino por el dios de los cristianos propició una suerte de doble regresión: una regresión tópica, al descender las deidades celestiales y anclar su divinidad en los accidentes de la tierra, y otra formal, al aposentarse los sentimientos religiosos en los modos más concretos de la experiencia vivencial del cuerpo. Desbaratado el sistema social y desmantelada su expresión religiosa organizada, también los esquemas sociocognitivos fueron afectados. En oposición tanto a la *pax* incaica cuanto a la invasión europea, el Taki Onkoy muestra *in statu nascendi* creencias que en su trayectoria a través del tiempo se habrán de confundir con la conciencia de la identidad étnica.

Sobre la base de la información que proporciona Molina, de que la nueva edad anunciada por los predicadores del movimiento fue concebida como una resurrección del incario, Wachtel propone la idea de que "El Imperio esperado difiere del antiguo por su organización: parece basado sobre un dualismo y no sobre la cuatripartición" (1976: 287). Las *huacas*, agrupadas en dos bandos alrededor de las de Pachacamac y del Titicaca respectivamente, constituirían la base de la reestructuración del espacio político. Tal vez la posición de Huamanga entre Lima y Cusco haya tenido alguna influencia en la bipolaridad Pachacamac-Titicaca. Sin embargo, pensamos que de acuerdo a otras evidencias documentales en las que se nombran muchas *huacas*, la idea en juego es la del resurgi-

miento de una confraternidad, federación o cofradía de *huacas* en un proyecto de unificación de regiones.

Vale la pena detenerse un momento en el intento de reestructuración del mundo andino mediante una restitución utópica (Urbano, 1981). Esta se realizaba mediante la sustitución del panteón incaico por una constelación de relaciones armónicas entre las *huacas* preincaicas. El panteón estatal, tal vez más específicamente luego de las reformas de Pachacutec incluía cierta clasificación y jerarquías de poderes y actividades. El desmoronamiento de la estructura ideológico-religiosa, elaborada por lo Incas de la expansión, mostraba entre sus ruinas el sistema paritario de las *huacas* del Taki Onkoy, que mostraba a su vez tanto las huellas de la castástrofe, como la necesidad perentoria de una afirmación. Lo sagrado aposentado en los cuerpos purificados cobró vida. Así, se propuso un nuevo comienzo ajeno tanto al tiempo del Inca como al de los españoles.

REFLEXIONES FINALES

"La relación con el pasado no se reduce a la expresión de una nostalgia o al retorno mimético a las costumbres y modos de vida antiguos. Es menester ver más lejos y tal vez tomar el riesgo fecundante de una sugerencia; el pasado colectivo parece realizarse al presente de una manera comparable a aquella que liga el inconsciente individual al consciente, no deja el campo libre, contribuye a la 'negociación' de aquello que informa lo actual".

GEORGES BALANDIER

Una mirada retrospectiva sobre este libro ha de permitirnos reagrupar nuestras ideas sobre los temas que nos conciernen. Empezamos estableciendo una relación con tres textos referidos a tres instancias ligadas entre sí por un proceso de continuidad histórica. A través de la relación así establecida hemos podido acercarnos a una realidad fundamental que muestra una unidad esencial. Instituido lo mítico con aquella palabra cuya sola enunciación la constituye como verdad, su transformación épica inaugura un movimiento en el que el tiempo convergente del mito se historiza en un trayecto de conquista y expansión estatal. Truncado el proyecto cusqueño, invadido su territorio, el tiempo desplegado se repliega para alojar los restos de una resistencia embrionaria.

A partir de ello hemos elaborado un ensayo de interpretación psichistórica. Este ha surgido luego de haber examinado los eslabones de una cadena que se enraíza en el mito, observado los

movimientos de su traslación histórica y asistido a su retorno ritual. Los textos de base legendaria, las expresiones rituales, las formas de organización social y económica, las instituciones que rigieron en la paz y en la guerra, los sistemas de parentesco con las relaciones afectivas en ellos implícitas, los complicados moldes por los que discurría la sucesión al poder, los modos de administrar justicia, el valor que dieron a sueños y visiones, las formas que adoptó la resistencia al invasor, son todos vehículos a través de los cuales hemos creído acceder a algunos dinamismos inconscientes del universo psicosocial andino.

Creemos reconocer una configuración profunda que parece distribuir y ordenar las relaciones del hombre andino con su mundo. Diera la impresión de que las categorías espacio-temporales, las coordenadas histórica y social y los procesos de intercambio estuvieron trabados en el interior de una totalidad. Cada elemento es solidario de todos los demás. Ecos, insistencias, repeticiones, inversiones, paralelismos, parecen agruparse en una convergencia absoluta. Nada más ajeno a una concepción lineal, nada más extraño a la fragmentación: la parte contiene al todo que la contiene.

Si nos detenemos en el concepto de *pacha* vemos que se refiere tanto al tiempo, en el sentido de época, como al espacio. *Pacha* no pertenece en sí mismo a las cosas, es una forma de percepción de las realidades externas e internas pero es a la vez la realidad que sostiene a las presencias. *Pacha* está organizado en el sentido de la vida y de la muerte. El tiempo pasado está en el lado oscuro de las cosas. Los mundos del presente y del pasado se miran. Son dos turnos (o *mitas*), el turno actualizado del presente y el turno latente del pasado en espera de su actualización. Las relaciones entre ambos mundos son recíprocas. Los seres que habitan el mundo del pasado: ancestros y semillas, *malquis* y fetos, dependen de la humanidad presente. Las dos humanidades existen y la humanidad latente exige atención. "En el camino de la vida y de la muerte el hombre enfrenta el pasado, lo anterior, y deja atrás el futuro, lo posterior" (Hocquenghem, 1984: 15). La muerte, por otra parte, no supone un quiebre o ruptura, es un avatar más de la existencia.

Los datos etnográficos confirman que hasta hoy existen dos modos de percibir el tiempo, que interactúan en la ideología andina. Uno se expresa a través de los calendarios agrícolas cuya base es el inicio y fin del ciclo de aguas, sean éstas de las lluvias o las que se asignan en la distribución de los canales de regadío. Naturalmente esto se ajusta a los días siderales y a los cambios de estaciones. Insensiblemente este modo de percepción de aquellos aspectos del tiempo que se objetivan en los calendarios agrícolas, se extiende hasta convertirse en una red de relaciones que entrelaza lo que se observa en el cielo con las prácticas agropecuarias. Pero esta modalidad de estirpe más bien pragmática se corresponde con una percepción del tiempo y del espacio más integradora. Para el campesino andino la humanidad de la que somos parte existe o, para decirlo mejor, goza de este turno de ser terreno, gracias a una serie de pactos que le aseguran los bienes. Frente a ella, como a través de un espejo, está otra humanidad, a la que en castellano se ha conceptualizado como la pasada (los viejos o *machukuna*), cuya *mita* ha concluido y vive una existencia congelada. Su irrupción en nuestro tiempo/espacio no es imposible. Cuando se incumplen los rituales que sellan los pactos, seremos los seres del presente quienes, al ser desactualizados, observaremos esa "nueva humanidad" desde el otro lado del espejo.

Tal vez en conformidad con una visión cosmológica del ciclo agrícola, la representación del espacio sigue un esquema dualista. La dimensión espacial de *pacha* se organiza en una concepción doblemente dualista que genera una cuatripartición. *Hanan* y *hurin* son las porciones complementarias y opuestas cada cual con su mitad igualmente complementaria y opuesta, es decir, *hanan* con una mitad *hurin* y *hurin* con una mitad *hanan*. Esta organización espacial se extiende al universo social.

Este patrón de organizaciones y clasificación del tiempo, el espacio y la sociedad, que en concordancia con algunos estudiosos creemos que ha regido todo el universo andino, se encuentra representado en el mito de origen de los señores Incas. Con la presencia femenina de fondo y base, los cuatro Ayar hermanados podrán tomar posesión de la tierra y fundar el Cusco. En el peregrinaje, Ayar Cachi, el poderoso hermano víctima del fratricidio

originario es reenviado a lo más profundo de la *pacarina*, y la petrificación de los otros hermanos constituye el pedestal mítico sobre el que se ha de erguir Manco Capac antes de alcanzar la dignidad de *malqui*. Esta piedra angular, este tema medular, se fija, por así decirlo, al sistema de coordenadas mencionado. Desde el interior de éste, el núcleo mítico actúa como "polo de atracción" de todos los contenidos del posterior desarrollo narrativo que no logran salir de su campo magnético. Dicho de otro modo y utilizando una metáfora de la biología molecular, el núcleo mítico funciona de la manera como una molécula de ARN porta el código que rige y controla el despliegue del helicoide cromosomal. En particular, Ayar Cachi, "reinfetado", sumergido en el interior de la tierra sin dejar rastro, permanecerá en las entrañas de la *pachamama* ejerciendo desde dentro de ella su influjo sobre todo el universo cultural incaico.

Pero la inmanencia petrificada del sistema se conmueve. Ha advenido un *pachakuti*, es decir un retorno que es inversión del mundo actual y simultáneamente reactualización del mundo del pasado. Encarnado en Pachacutec Inca, el *pachakuti* es algo más que un nuevo comienzo. Las condiciones históricas van a permitir la expansión centrífuga, la complejidad organizativa, y la velocidad del movimiento circular que ha de disparar el desarrollo estatal como un proyectil lanzado por honda del Inca que produce un *tempo* distinto.

El movimiento que anima el proyecto de Pachacutec parece impulsarlo a salir de la atracción del fratricidio fundante. El incesto real pretende ahogar en "amor" las rivalidades entre hermanos. El sistema sucesorio intenta una trayectoria que pretende eludir el peso muerto del pasado al organizarlo en tradición, Pachacutec ha tomado los poderes de Ayar Cachi para transformar, ya no la naturaleza, sino la historia y la sociedad andinas. Pero la historia del Tawantinsuyu es una historia que comienza y termina con la muerte de hermanos por hermanos. Como en una alternancia entre la sístole y diástole, el movimiento dialéctico progresivo de la historia que inicia Pachacutec sucumbe ante la intemporal compulsión a la repetición.

Tal vez ahora podamos intentar reconstruir la articulación del conjunto en profundidad. Las relaciones que constituyen esta articulación no se establecen en una secuencia lineal. Las continuidades alternan con las rupturas y éstas se instituyen como nuevos puntos de partida. Lo que sigue da cuenta de los contenidos profundos y de las relaciones entre los elementos básicos que hemos captado en la encrucijada entre los procedimientos del psicoanálisis, la historia y la antropología; es decir los temas que anudan los hilos de la red invisible que aprisiona a la sociedad inca, ordena sus prácticas y configura las formas de su pensamiento.

Es necesario puntualizar que no hemos tomado los acontecimientos a los que se hace referencia como nuestra materia prima. A estas alturas ya debe ser evidente que para el caso de la historia incaica, más claramente que para otras, los acontecimientos están insertos, constituidos por las propuestas del grupo inca dominante. Tal vez por ello las oposiciones fantasía/realidad, mito/historia o mentira/certeza nos resulten poco significativas en relación a la captación de su verdad. Así, nos interesa más prestar atención a las transformaciones que median entre el mito de los Ayar y la significación histórica de Pachacutec (o su época) e indagar sobre las correlaciones posibles entre éstas, la insinuación de una estructura triangular y el intento de señalar una función paterna, una sucesión y una filiación. ¿Es que estamos asistiendo a la constitución progresiva de una estructura asimilable a la edípica o estamos proponiendo un replanteamiento de lo edípico en una sociedad no occidental, ágrafa y dualista?

La polémica entre Malinowski y Jones se centró sobre la universalidad del complejo de Edipo. Tal vez el problema del que el complejo de Edipo es signo tangible se podría plantear en términos más abstractos: ¿Cuál es el rango posible dentro del cual cada cultura puede utilizar y elaborar las potencialidades instintivas y cuáles son los límites extremos del mismo? Las representaciones y símbolos que se articulan en la cultura se anudan en la conflictiva dinámica del deseo y la prohibición. Más que pertenecer a los sujetos que conviven en el marco de una cultura, el conflicto en torno al cual se estructura el repertorio de símbolos pertenece a la cultura misma, está ahí antes de que el individuo nazca y adven-

ga en sujeto de su grupo cultural al aceptar sus leyes, valores y estructura social.

Para la clase gobernante cuya autoridad descansaba sobre concepciones religiosas, la transformación del universo estático debió sacudir las estructuras en los planos psíquico, social y cultural. Sin negar la influencia de otros factores, la transformación que se dio en el interior del átomo de parentesco de los soberanos de la expansión nos parece capital. La idea central es que la filiación supone la existencia de un vector histórico que vaya claramente de padre a hijo. De ese modo es posible entender el pasaje del tiempo sin que se vea perturbado por una confusión entre las generaciones. En una medida importante, una clara percepción del discurrir del tiempo en su linealidad irreversible depende de la claridad de la sucesión de padre a hijo y de la definición explícita de quién hereda a quién. Cuando la posta se da entre los miembros de una misma generación, la secuencia sucesoria pierde importancia y el esbozo de filiación se desdibuja. Las *panacas* y los *malquis* reafirman su importancia. La confusión y la guerra sucesoria se producen casi por necesidad. Para subrayar el vector de filiación que asegure la linealidad y la sucesión generacional, Pachacutec indica a una sola mujer como la madre del futuro heredero. Podría decirse que Pachacutec retoma el mito de los Ayar para salir de su campo gravitatorio. Hay un pero: cuando el padre y la madre del heredero son hermanos se ha salido tan sólo a medias del mito de los orígenes. Se ha planteado una propuesta tan estrecha que cualquier falla puede hacerla fracasar y permitir el retorno indetenible del pasado. El matrimonio del Inca con la Coya era una elección narcisista: el Inca se apareaba con una versión femenina de sí mismo, también ello da lugar a la repetición.

En todo caso el proyecto normativo que iniciara Pachacutec se vio perturbado por el retorno del fratricidio originario, inútilmente escamoteado por la represión. La lucha a muerte entre Huascar y Atahualpa muestra que sus lealtades a las *panacas* maternas pesaban más que su común ascendencia paterna. Pero, además, el proyecto cusqueño se vio truncado por la irrupción en el naciente lugar que los ideales incas preparaban para el padre, de

ese otro ajeno, del conquistador español que en los primeros momentos fue llamado Viracocha. El espejo-piedra-del-cielo en el que vio su reflejo idealizado el futuro Pachacutec y que se constituyó en enigma de la consigna de la identidad incaica fue roto. No se rompió el juego de reflejos, pues no apareció aquél en cuyo nombre podría habérselo hecho, es decir, el padre. Fue más bien alguien que llegó a quebrar la posibilidad de reconocerse reflejado en los otros. De ese modo se dio inicio a un patrón histórico de dominación con un contenido simultáneamente étnico y económico que determinó el repudio de lo indígena. La sociedad militar y políticamente conquistada encontró entonces su último refugio en una reactivación del pensamiento mítico.

Quedan muchas preguntas importantes. Por ejemplo, ¿cómo saber si, en los tiempos prehispánicos el Estado inca fue concebido como una identidad en sí? No sabemos si la palabra Tawantinsuyu, voz que aparece a finales del siglo XVI y que significa los cuatros suyus reunidos entre sí, fue conocida antes de la conquista española (Guamán Poma, 1936; Avila [¿1598?] 1966). Quizá se trato de un término aplicado después de la invasión para dar cuenta de la división territorial existente de tiempo atrás pero que no significaba, necesariamente, una unidad "nacional".

La hegemonía inca no se impuso anulando la presencia de los grandes señoríos existentes en el área andina. Para los fines de los soberanos cusqueños les era suficiente que se reconociera el poder del Inca, disponer de fuerza de trabajo y poseer tierras para el Estado y para el Sol. Cada macroetnia pudo preservar y mantener sus características propias sin que en ningún momento el gobierno cusqueño procediera a anular sus particularidades.

Sabemos que el Inca ordenó la implantación del habla del Cusco a todos sus dominios. Surge de suyo que la intención fue la de facilitar el trato y la administración, habida cuenta de la pluralidad de idiomas y de dialectos locales. No podemos afirmar que en la ordenanza existiera una idea de unificación más allá de la administrativa. Es interesante señalar la mención que los españoles hacen a una "lengua general del Inca". Los idiomas, en el ámbito andino, no gozaban de nombres que los designaran

por oposición a otros idiomas. Los pueblos andinos se referían simplemente al "habla de la gente" (cf. Hardman, 1983, para el significado del nombre del idioma *jaqaru*).

Si los sentimientos de identidad a nivel de territorio y de lengua nos parecen bastante dudosos debemos pensar en otras posibilidades. En los señoríos étnicos y en los *curacazgos* se observa la adhesión y apego a las *huacas* locales y a los *malqui*, objetos sagrados a los que se rendía culto y entregaba ofrendas. El Inca logró representar el ideal de los señores y proponerse como continuación viviente del pasado. Reflejado en los señores se constituyó en el ideal distante de los hombres del común. Así el Apu Sapa Inca se situaba en el centro de una convergencia de idealizaciones: las de los señores étnicos y a través de esta mediación las de los hombres del común.

La ejecución del Inca y el despojo de sus atributos no sólo ennegreció el arco iris que brillaba multicolor sobre sus ejércitos. También al desaparecer el hijo del Sol sin sucesión previsible se cortaba de un tajo el nudo maestro que ataba las relaciones comunales y se hundía el cimiento fundamental de la propuesta estatal cusqueña. Era todo el universo andino el que se derrumbaba. Sin ideal del yo, sin proyecto de identidad cultural, desmantelado el Estado, desgarrado el orden mantenido por la *pax* incaica la población indígena se sentía desgajada del pasado del cual el Apu Sapa Inca era la prenda de continuidad.

Los generales quiteños conservaron el *malqui* de Atahualpa. Los señores del Cusco resistieron o cedieron. Se casaron entre hermanos o se traicionaron. Otros grupos étnicos sucumbieron en el desconcierto. En las sierras de Huamanga un grupo periférico retomó el contacto con las expresiones primigenias de lo sagrado: las *huacas*. La violencia de la conmoción había sido tan grande que lo sacro, lo originario, lo propio, tuvo que ser recogido en los cuerpos de los sacerdotes y seguidores del Taki Onkoy.

Podemos decir que los Ayar surgen de la palabra mítica, en el sentido de la palabra potestativa y decisiva. De tales raíces se eleva una estructura narrativa en la que lo mítico parece transmutar-

se en una historia tradicionalista y oficial de los festejos imperiales. A la vez, en esta reflexión incaica sobre su propia sociedad, se dibuja un replanteamiento radical del orden social y religioso que se da en los momentos del crecimiento del Cusco como una formación urbana importante. Es como si se tratase de un esbozo histórico en el que los Ayar aparecen como los antecesores míticos de los realizadores de la historia. Esta aparición de lo histórico en el despliegue del apogeo inca va a desaparecer a través de la brecha catastrófica que produjo la invasión española. Vuelta al suelo mítico alcanza los estratos más arcaicos por vía de los rituales del culto nativista y popular del Taki Onkoy, para abrirse paso a través de la prédica indígena de resistencia.

En la continuidad discursiva propuesta podemos intentar la comprensión de la noción clave del tiempo que, como señalamos al principio de este libro, aparece formulado como cíclico y concéntrico. Nos interesa especialmente lo que se refiere a la inclusión del futuro. Ausente del ciclo mítico en el que todo está suspendido en un eterno presente como lo muestra la imagen de la petrificación, comienza a constituirse como eje del proyecto histórico implícito en los triunfos del futuro Pachacutec, y explícito en las medidas que dicta cuando se ciñe la *mascapaycha*. El perpetuo presente del clan fraternal originario se moviliza cuando Pachacutec instaura un orden sucesorio. Este movimiento está representado por los *pururauca* cuando salen de su sueño de piedra poniendo en marcha la animación suspendida. Esta gradual construcción de una concepción novedosa del tiempo que abría un espacio al futuro se hallaba *in statu nascendi* cuando se produjo la honda conmoción de la conquista. El esbozo de futuro inscrito en el proyecto estatal cusqueño colapsa y apenas si se alberga como nostalgia en el Taki Onkoy. La interrupción catastrófica del proyecto histórico da paso a una reactivación ritual de lo mítico que va a hundirse más allá del relato sobre los orígenes. El presente como comienzo está en los cuerpos en los que permanece como perpetuo comienzo.

BIBLIOGRAFIA

ABADI, Mauricio

1960 *Renacimiento de Edipo*. Editorial Nova. Buenos Aires.

ACOSTA, Fray José de

1940/1590 *Historia Natural y Moral de las Indias*. Fondo de Cultura Económica. México.

ALBORNOZ, Cristóbal de

1967 "La instrucción para descubrir las guacas del Pirú y sus camayos y haciendas. / Fines del siglo XVI/". Ver Duviols *Journal de la Société des Américanistes*. París.

ALEXANDER, Franz

1968/1923 "The Castration Complex in the Formation of Character". *Int. J. Psycho-Anal*, 4, págs. 11-42. Londres.

ANDREAS-SALOME, Lou

1981/1916 "Anal y Sexual". *Imago*. Revista de Psicoanálisis, Psiquiatría y Psicología. N° 10, págs. 4-47. Editorial Letra Viva. Argentina.

ARANIBAR, Carlos

- 1964 *Pachacutec – Huayna Capac*. Biblioteca Hombres del Perú. Primera Serie. Vol. II. Editorial Universitaria. Lima.
- 1969-70 "Notas sobre la Necropompa entre los Incas". *Revista del Museo Nacional*. Tomo XXXVI, Lima.

ARRIAGA, Fray Pablo José

- 1968/1621 *La Extirpación de la Idolatría del Perú*. Biblioteca de Autores Españoles. Ediciones Atlas-Madrid.

AVILA, Francisco de

- 1966/1598? *Dioses y hombres de Huarochirí*. Traducción del quechua por José María Arguedas. Instituto de Estudios Peruanos. Lima.

BARZUN, J.

- 1974 *Clio and the Doctors, Psycho-History Quanto-History and History*. The University of Chicago Press. Chicago, U.S.A.

BASTIDE, Roger

- 1969 Prefacio a *Historia y Etnología de los movimientos mesiánicos*, Pereira de Queiroz, M. I. Siglo XXI Editores S. A. México.

BELMONT, N.

- 1971 "Las creencias populares como relato mitológico" en *El Proceso Ideológico*, E. Verón (comp.) Ediciones Tiempo Contemporáneo, págs. 97-113. Buenos Aires.

BERTONIO, Ludovico

- 1956/1612 *Vocabulario de la lengua Aymara*. Edición Facsimilar. La Paz. Bolivia.

BETANZOS, Juan de

1968/1551 *Suma y narración de los Incas*. Biblioteca de Autores Españoles. Ediciones Atlas, Madrid.

BINION, Rudolph

1982 *Introduction a la Psycho-histoire*. Presses Universitaires de France — París.

BION, W. R.

1963 *Experiencias en grupos*. Paidós. Buenos Aires.

1967 *Second thoughts*. J. Aronson — Nueva York.

CABELLO DE VALBOA, Miguel

1952/1586 *Miscelánea Antártica*. Instituto de Etnología. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima.

CAMPBELL, Joseph

1968 *The Hero with a thousand faces*. Princeton University Press. Princeton. Nueva Jersey.

CASTRO, Fray Cristóbal; ORTEGA MOREJON, Diego

1974/1558 "Relación y declaración del modo que este valle de Chíncha y sus comarcas se gobernaron antes que hobiese ingas y despues que los hobo hasta que los cristianos entraron en esta tierra". *Historia y Cultura* N° 8, págs. 91-104. Museo Nacional de Historia. Lima.

CIEZA DE LEON, Pedro

1941/1553 *La Crónica del Perú*. Espasa-Calpe. Madrid.

1943/1550 *Del Señorío de los Incas*. Ediciones Argentinas Solar. Buenos Aires.

CIRLOT, J. E.

1958 *Diccionario de Símbolos Tradicionales*. Editorial Luis Miracle. Barcelona.

COBO, Fray Bernabé

1956/1653 *Historia del Nuevo Mundo*. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid.

COHN, Norman

1980 *Los demonios familiares de Europa*. Alianza Editorial S. A. Madrid.

CONRAD, G.; DEMAREST, A.

1984 *Religion and Empire. The dynamic of Aztec and Inca expansionism*. Cambridge University Press. Londres.

CHIAPPE COSTA, Mario; LEMLIJ, Moisés; MILLONES, Luis

1985 *Alucinógenos y Chamanismo en el Perú contemporáneo*. Editorial El Virrey. Lima.

CROSBY, Alfred W.

1973 *The Columbian Exchange; biological and cultural consequence of 1492*. Greenwood Press. Connecticut.

CURATOLA, Marco

1978a "Mito y milenarismo en los Andes. Del Taki Onkoy a Incarri: La visión de un pueblo invicto". *Allpanchis*. N° 10. Instituto Pastoral Andino. Cusco.

1978b "Posesión y Chamanismo en el culto de crisis del Taqui Ongo". *El Hombre y la Cultura Andina*. III Congreso Peruano. Segunda Serie. Tomo I. Editor Ramiro Matos, págs. 43-64. Lima. (mimeo). Traducción Centro Psicoanálisis y Sociedad Lima.

DE CERTEAU, M.

1984 *L'écriture de l'histoire*. Editions Gallimard. París.

- DEVEREUX, Georges
- 1965 "La psychanalyse et l'histoire: une application a la histoire de Sparte". *Annales: E.S.C.* Vol. 20, págs. 18-44. París.
- 1973 *Ensayos de Etnopsiquiatría general*. Barral. Barcelona.
- 1975 *Etnopsicoanálisis complementarista*. Amorrortu Editores. Buenos Aires.
- DIEZ DE SAN MIGUEL, Garci
- 1964/1567 *Visita hecha a la provincia de Chucuito por... 1567*. Casa de la Cultura. Lima.
- DOBYNS, Henry
- 1963 "An outline of Andean Epidemic History to 1720". *Bulletin of the History of Medicine*. Vol. XXXVII. Nº 6. November-December. EE. UU.
- DODDS, E. R.
- 1960 *The plays of Euripides: BACCHAE*. Introduction and Commentary. Oxford University Press. Londres.
- DUVIOLS, Pierre
- 1967 "Un inédit de Cristóbal de Albornoz: La instrucción para descubrir las Guacas del Pirú y sus camayos y haziendas". *Journal de la Société des Américanistes*. Tomo LXVI-1. París.
- 1971 *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial. L'extirpation de l'idolatrie entre 1532 et 1660*. Institut Francais d'Etudes Andines. Lima.
- 1974-76 "Une petite chronique retrouvée: Errores, Ritos, Supersticiones y Ceremonias de los yndios de la provincia de Chinchaycocha y otras del Pirú". *Journal de la Société des Américanistes*. Tomo LXIII. París.

- 1976 "Punchao, Idolo mayor del Coricancha. Historia y tipología". *Antropología Andina*. 1-2. Centro de Estudios Andinos. Cuzco, págs. 157-182. Cuzco.
- ELIADE, Mircea
 1972 *Tratado de Historia de las Religiones*. Editorial Era. México.
- ENGELS, Federico
 1979/1850 *Las Guerras Campesinas en Alemania*. Editorial Andreus. Cali.
- ERIKSON, Erik H.
 1958 *Young man Luther*. Norton. Nueva York.
 1969 *Gandhi's Truth*. Norton. Nueva York.
 1980 "On the generational cycle an address". *Int. J. Psycho-Anal*, 61, págs. 213-223. Londres.
- ESPINOZA SORIANO, Waldemar
 1970/1969 "Los mitmas yungas de Collique en Cajamarca". *Revista del Museo Nacional*. Tomo XXXVI, págs. 9-57. Lima.
 1973 "Un movimiento religioso de libertad y salvación nativista: Yanahuara 1596". *Ideología Mesiánica*. Ed. J. Ossio. Lima.
- ESQUIVEL y NAVIA, Diego de
 1980 "Noticias cronológicas de la gran ciudad del Cuzco". *Biblioteca Peruana de Cultura*. Editorial Fundación Augusto Wiese. Banco Wiese Ltda. Lima 2 Tomos.
- FEDERN, Paul
 1950 "On Dreams of Flying". *The Psychoanalytic Reader*. Ed. R. Fliess, pág. 386. Londres.

- FOX, R.
1964 "Reconsideraciones sobre Tótem y Tabú". *Estructuralismo, Mito y Totemismo*. Ed. Nueva Visión. Buenos Aires.
- FREUD, Sigmund
1900 *The Interpretation of Dreams*. Standard Edition, 4-5. Hogarth Press. Londres.
1911 *Psycho-Analytic Notes on an Autobiographical Account of a case of Paranoia. (Dementia Paranoides)*. Standard Edition, 12. Hogarth Press. Londres.
1912-13 *Totem and Taboo*. Standard Edition, 13. Hogarth Press. London.
1916-17 *Introductory Lectures on Psycho-Analysis*. Standard Edition, 15-16. Hogarth Press. Londres.
1921 *Group Psychology and the Analysis of the Ego*. Standard Edition, 18. Hogarth Press. Londres.
1927 *The Future of an Illusion*. Standard Edition, 21. Hogarth Press. Londres.
1930 *Civilization and its Discontents*, Standard Edition, 21. Hogarth Press. Londres.
1939 *Moses and Monotheism*. Standard Edition, 23. Hogarth Press. Londres.
- GARCILASO DE LA VEGA, Inca
1943/1609 *Comentarios reales de los Incas*. Editorial Emecé. Buenos Aires.
- GASPARINI, G.; MARGOLIES, L.
1977 *Arquitectura Inka*. Centro de Investigaciones históricas y estéticas. Facultad de Arquitectura y Urbanismo. Universidad Central de Venezuela. Caracas.

- GODELIER, Maurice
 1974 *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*. Siglo XXI. Madrid.
- GONZALEZ HOLGUIN, Diego
 1952/1608 *Vocabulario de la Lengua General de todo el Perú llamada Quechua*. Edición del Instituto de Historia. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima.
- GONZALEZ CARRE, E.
 1982 *Historia Prehispánica de Ayacucho*. Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga. Ayacucho. Perú.
- GONZALEZ, Rex
 1974 *Arte, estructura y arqueología*. Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires.
- GUAMAN POMA DE AYALA, Phelipe
 1936/1613. *Nueva Coronica y Buen Gobierno*. Edición facsimilar. París.
 1980/1613 *Nueva Coronica y Buen Gobierno*. Siglo XXI e Instituto de Estudios Peruanos. México.
- HABERMAS, Jürgen
 1982 *Conocimiento e Interés*. Taurus Ediciones S.A. Madrid.
- HARDMAN, Martha
 1983 *JAQARU*. Compendio de estructura fonológica y morfológica. Instituto de Estudios Peruanos e Instituto Indigenista Interamericano. Lima.
- HARRIS, Olivia
 1978 "De l'asymétrie au triangle, Transformations symboliques au nord de Potosi". *Annales* — 33^o année N^o 5-6. Septembre-Décembre. Armand Colin. París.

- HERNANDEZ, Max; SABA, Fernando
 1979 "Garcilaso Inca de la Vega, historia de un patronímico" en *Perú Identidad Nacional*. Editorial CEDEP, págs. 109-121. Lima.
- HERNANDEZ, Max; LEMLIJ, Moisés; MILLONES, Luis; ROSTWOROWSKI, María
 1985 "Aproximación Psico-antropológica a los mitos andinos". *Bulletin Institute Francaise des Etudes Andines*. XIV N° 3-4, págs. 65-79. Lima.
- HOCQUENGHEM, Anne Marie
 1984 "Hanan y Hurin". *Cahiers Amerindia*. Supplement 1. N° 9. París.
- JAQUES, Elliot
 1969 "Los sistemas sociales como defensa contra las ansiedades persecutoria y depresiva". *Los Sistemas Sociales como defensa contra la Ansiedad*. Ed. E. Jaques. Hormé, págs. 15-51. Buenos Aires.
- JONES, Ernest
 1951/1925 "Mother-Right and the sexual ignorance of savages". *Essays in Applied Psycho-Analysis*. Hogarth Press. Londres.
- JUNG, Carl
 1962/1911 *Símbolos de Transformación*. Paidós. Buenos Aires.
 1964/1913 *Teoría del Psicoanálisis*. Editora Nacional. México D.F.
- KAMEN, Henry
 1982 *El siglo de hierro. Cambio social en Europa 1550-1660*. Alianza Editorial S.A. Madrid.

- KLEIN, Melanie
 1963/1977 "Some reflexions on the Orestia" *Envy and Gratitude and other works 1946-1963*. Delta Books, Nueva York.
- 1976 "Envidia y Gratiitud". *Obras Completas*, vol. 6, Paidós. Buenos Aires.
- KROEBER, A.L.
 1952 *The Nature of Culture*. The University of Chicago Press. Chicago.
- LACAN, Jacques
 1966 "Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je" *Ecrits*. Editions du Seuil, págs. 93-100. París.
- LAGACHE, Daniel
 1961 "La psychanalyse et la structure de la personnalité". *La Psychanalyse*. P.U.F., págs. 5-54. París.
- LASTRES, Juan B.; SEGUIN, Carlos Alberto
 1942 *Lope de Aguirre, el rebelde; estudio histórico psicológico*. Editorial Librería Imprenta El Ateneo. Buenos Aires.
- LASTRES, Juan B.
 1951 *Historia de la medicina peruana*. Vol. 1, Imprenta Santa María. Lima.
- LEMLIJ, Moisés
 1978 "Primitive Group Treatment" *Psiquiatria Clínica*. Vol. II, N° 1, págs. 10-15. S. Kargen, BASEL (Schweiz).
- LEON, J.
 1965 "Las plantas alimenticias andinas". *Boletín Técnico* N° 6. Junio. Instituto Interamericano de Ciencias Agrícolas. Zona Andina, págs. 63-71. Lima.

- LEVI-STRAUSS, Claude
- 1965 *El Totemismo en la actualidad*. Fondo de Cultura Económica. México.
- LIENHARD, Martin
- 1985 "La épica incaica en tres textos coloniales (Juan de Betanzos, Titu Cusi Yupanqui, el Ollantay)" *Lexis* Vol. IX N° 1, págs. 61-85, P.U.C. Lima.
- LIFTON, Robert J.
- 1968 *Death in life: survivors of Hiroshima*. Nueva York.
- 1974 "On Psychohistory". *Explorations in Psychohistory*. Ed. Lifton R. J.; Simons and Schuster, págs. 21-41. Nueva York.
- LOHMANN, Guillermo
- 1941 "El Inca Titu Cussi Yupanqui y su entrevista con el oidor Matienzo (1565)". *Mercurio Peruano* N° 166. Imprenta Lumen, págs. 4-18. Lima.
- 1949 *Las Minas de Huancavelica en los siglos XVI y XVII*. Escuela de Estudios Hispano-Americanos. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Sevilla.
- 1965 "El Testamento inédito del Inca Sayri Tupac". *Historia y Cultura*, vol. I, págs. 3-8. Museo Nacional de Historia. Lima.
- LOPEZ MARTINEZ, Héctor
- 1972 *Rebeliones de mestizos y otros temas quinientistas*. Talleres Gráficos P. L. Villanueva. Lima.
- LOUNSBURY, F. G.
- 1978 "La parenté inca". *Annales*, 33° année, N° 5-6, septembre-décembre. Armand Colin. París.

- LUMBRERAS, Luis
 1978 "Acerca de la aparición del Estado Inca" en *Actas del III Congreso del hombre y la cultura andina*. Enero-Febrero 1977. Tomo I. Lima.
- MALINOWSKI, B.
 1963/1924 "La familia matriarcal y el complejo de Edipo". *Estudios de Psicología Primitiva*. Paidós. Buenos Aires.
- MALPARTIDA, Daniel
 1984 "Los sacrificios filiales en el ámbito andino", (mimeo), Lima.
- MATIENZO, Juan de
 1967 *Gobierno del Perú (1567)*. Travaux de l'Institut Français d'études andines. Tomo XI. París — Lima.
- MEAD, Margaret
 1972 *Sexo y temperamento*. Paidós. Buenos Aires.
- MILLONES, Luis
 1964 "Un movimiento nativista del siglo XVI: el Taki Onqoy". *Revista Peruana de Cultura*, 3, págs. 134-140. Lima.
- 1965 "Nuevos aspectos del Taki Onqoy". *Historia y Cultura*, 1. Lima.
- 1971 *Las informaciones de Cristóbal de Albornoz: documentos para el estudio del Taki Onqoy*. Colección Sondeos N° 79. Centro Intercultural de Documentación, Cuernavaca. México.
- 1978 "Religión y poder en los Andes: los curacas idólatras de la sierra central". *Etnohistoria y Antropología*. Primera Jornada del Museo Nacional de Historia. Nov. 1976. Lima.

- 1979 "Los dioses de Santa Cruz (comentarios a la crónica de Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salca Maygua)". *Revista de Indias*. N^{os} 155-158, págs. 123-161. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid. España.
- 1984 "Taki Onqoy". *Cielo Abierto*. Vol. X. N^o 28, págs. 9-15. Centromín-Perú. Lima.
- MILLONES, Luis; HERNANDEZ, Max; GALDO, Virgilio
1982 "Amores Cortesanos y amores prohibidos: Romance y clases sociales en el Perú antiguo". *Revista de Indias*, vol. 42. N^o 169-170, págs. 669-690. Sevilla.
- MOLINA, Cristobal de, El Cuzqueño
1943/1575 *Fábulas y ritos de los Incas*. Los pequeños grandes libros de historia americana. Ed. F. Loayza. Serie I. Tomo IV. Lima.
- MORUA, Fray Martín de
1946 *Los orígenes de los Inkas*. Los pequeños grandes libros de Historia Americana. Director Francisco A. Loayza. Lima.
- MORRIS, Craig
1978 "L'étude archéologique de l'échange dans les Andes". *Annales E.S.C.* 33, N^o 5-6. París.
- MORRIS, C.; THOMPSON, D.
1985 *Huanuco Pampa an Inca city and its hinterland*. Thames and Hudson Inc. U.S.A.
- MUELLE, Jorge C.
1940 "Espejos precolombinos del Perú". *Revista del Museo Nacional*. Tomo IX. N^o 1. Lima.
- MURUA, Fray Martín de
1962 *Historia general del Perú, origen y descendencia de los Incas*. Biblioteca del Duque de Wellington. Lima.

- ton. Edición Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, 2 tomos. Madrid.
- MURRA, John V.
- 1964 "Una apreciación etnológica de la visita". *Visita hecha a la provincia de Chucuito por Garci Diez de San Miguel en al año 1567*. Casa de la Cultura del Perú. Lima.
- 1967 "La visita de los Chupachus como fuente etnológica". *Visita de la Provincia de León de Huánuco en 1562*, por Iñigo Ortiz de Zuñiga. Universidad Nacional Hermilio Valdizán. Tomo 1, págs. 383-406. Huánuco.
- 1972 "El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas". *Visita de la Provincia de León de Huánuco*. Tomo II, págs. 429-476. Huánuco.
- 1975 *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Instituto de Estudios Peruanos. Lima.
- 1978 *La Organización económica del Estado Inca*. Ediciones Siglo XXI. México.
- MUSLIN, Hyman
- 1984 "On Moses: God commands, Man resists", (mimeo), Chicago.
- ORTIZ DE ZUÑIGA, Iñigo
- 1967 *Visita de la Provincia de León de Huánuco en 1562*. Universidad Nacional Hermilio Valdizán. Tomo I. Huánuco.
- 1972 *Visita de la Provincia de León de Huánuco en 1562*. Universidad Nacional Hermilio Valdizán. Tomo II. Huánuco.
- OSSIO, Juan
- 1973 *Ideología mesiánica del mundo andino*. Lima.

- PEASE G. Y., Franklin
- 1972 *Los últimos incas del Cuzco*. Ediciones P.L.V. Lima.
- 1973 *El dios creador andino*. Mosca Azul Editores. Lima.
- 1978 *Del Tawantinsuyu a la Historia del Perú*. Instituto de Estudios Peruanos. Serie Historia Andina 5, Lima.
- 1981a "Ayllu y Parcialidad. Reflexiones sobre el caso de Collaguas". *Etnohistoria y Antropología Andina*. Segunda jornada del Museo Nacional de Historia, págs. 19-33. Lima.
- 1981b "Continuidad y resistencia de lo Andino". *Allpanchis*, volumen XV, N° 17-18. Cusco.
- PENDOLA, Alberto
- 1981 "Algunas consideraciones psicoanalíticas sobre la fundación del Imperio Incaico". Trabajo presentado en la Asociación Psicoanalítica Argentina, (mimeo).
- PEÑA, Saúl
- 1971 "El Psicoanálisis". *II Congreso Nacional de Psiquiatría*. Editado por la Asociación Psiquiátrica Peruana, págs. 69-77. Lima.
- PERALTA, Victor; TWANAMA, Walter
- 1985 "Guía bibliográfica: Psicoanálisis y Ciencia Sociales". *Debates en Sociología* No. 11: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, págs. 259-299. Lima.
- PEREZ GOLLAN, J. A.
- 1985 "Iconografía religiosa andina en el nor-oeste argentino", (mimeo), Cuicuilco. México D.F.

PESCE, Hugo

1968 "Lenguaje y pensamiento. Aspectos en el antiguo Perú" *Revista San Marcos* 2da. época. Nº 10, sept-oct-nov. Imprenta Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Págs. 51-69. Lima.

PIZARRO, Pedro

1978/1571 *Relación del descubrimiento y conquista de los Reinos del Perú*. Edición, consideraciones preliminares de Guillermo Lohmann Villena y nota de Pierre Duviols. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima.

PLATT, Tristan

1978 "Symetrie en miroir". *Annales* 33^o année septembre-décembre. Armand Colin. París.

POLANYI, K.

1957 *The Great Transformation*. Beacon Press. Boston. U.S.A.

POLO DE ONDEGARDO, Juan

1906/1559 "Los errores y supersticiones de los indios sacadas del tratado y averiguación". *Revista Histórica*, órgano de la Academia Nacional de Historia. T. I, Nº 1. Oficina tipográfica de "La Opinión Nacional", págs. 206-231. Lima.

1917/1571 *Informaciones acerca de la Religión y Gobierno de los Incas*. Colección de los libros y documentos referentes a la Historia del Perú. 1ra. serie. Tomos III y IV. Lima.

PORRAS, Raúl

1948 "Nueva edición de Morúa. Comentario a la edición del padre Bayle". *Revista Histórica*, t. XVIII, págs. 390-394. Lima.

- RANK, Otto
1981 *El mito del nacimiento del héroe*. Ediciones Paidós Ibérica. Barcelona.
- REY DE CASTRO, Alvaro
1983 "Freud y Honorio Delgado: crónica de un desencuentro". *Hueso Húmero*. N° 15-16, págs. 5-76. Lima.
- RIBERA, Pedro de; CHAVEZ y DE GUEVARA, Antonio de
1881 "Relación de la ciudad de Huamanga y sus términos (1586)" *Relaciones Geográficas de Indias*. Tomo I. Publicado por el Ministerio de Fomento. Madrid. Editadas por Jimenez de la Espada.
- RIEFF, P.
1951 "The meaning of history and religion in Freud's thought". *The Journal of Religion*, vol. 31: N° 2, págs. 114-131.
- RIOS, O.
1964 "Estudios sobre la harmina y el ayahuasca". *Actas III Congreso Latinoamericano de Psiquiatría*. APAL. Lima.
- RIVA AGÜERO, José de la
1969 "Paisajes Peruanos". *Obras completas* de José de la Riva Agüero, tomo IX. Ed. Pontificia Universidad Católica. Lima.
- RIVAROLA, José Luis
1985 *Lengua, comunicación e Historia del Perú*. Editorial Lumen. Lima.
- RODRIGUEZ RABANAL, César
1984a "Violencia personal en el Perú; dimensión psico-social del problema de la violencia". *Violencia y Paz en el Perú hoy*. Ed. Felipe MacGregor (APEIP). Lima.

- 1984b "Sexualidad, Psicoanálisis y Crisis social". *Debate*, N° 29, págs. 51-57. Lima.
- RODRIGUEZ RABANAL, César; CASTELNUOVO, Franca
1985 "Sobre la dimensión psico-social de la violencia en el Perú". *Siete Ensayos sobre la violencia en el Perú*, págs. 39-58. Ed. Felipe MacGregor y José Luis Rouillón (APEIP). Lima.
- ROHEIM, G.
1964 "Psicoanálisis y antropología". *Sociedad, Cultura y Psicoanálisis de hoy*. Ed. E. Jones. Paidós. Buenos Aires.
1973 *Psicoanálisis y Antropología*. Sudamericana. Buenos Aires.
- ROSOLATO, G.
1974 *Ensayos sobre lo simbólico*. Editorial Anagrama. Barcelona.
- ROSTWOROWSKI, María
1953 *Pachacutec Ynca Yupanqui*. Imprenta Torres Aguirre. Lima.
1960 "Sucesión, Coöption to Kingship and Royal Incest among the Inca". *Southwestern Journal of Anthropology*. Vol. 16. N° 4, Winter. University of New Mexico. Albuquerque.
1961 *Curacas y sucesiones*. Costa Norte. Ed. Minerva. Lima.
1969-70 "Los Ayarmacas". *Revista del Museo Nacional*. Tomo XXXVI. Lima.
1977 *Etnia y Sociedad: Costa peruana pre-hispánica*. Instituto de Estudios Peruanos. Lima.
1978a *Los señoríos indígenas de Lima y Canta*. Instituto de Estudios Peruanos. Lima.
1978b "Reflexiones sobre la reciprocidad andina". *Revista del Museo Nacional*. Tomo XLII. Lima.

- 1978c "Una hipótesis sobre el surgimiento del Estado Inca". Simposio: Aparición del Estado Inca. *III Congreso Peruano El Hombre y la Cultura Andina*. Tomo I. Lima.
- 1981a *Recursos naturales renovables y pesca. Siglos XVI y XVII*. Instituto de Estudios Peruanos. Lima.
- 1981b "La voz parcialidad en su contexto de los siglos XVI y XVII". *Etnohistoria y Antropología Andina*. Segunda Jornada del Museo Nacional de Historia. Enero-1979. Lima.
- 1981-82 "Dos probanzas de don Gonzalo Curaca de Lima. (1555-1559)". *Revista Histórica*. Organo de la Academia Nacional de la Historia. Tomo XX-XIII. Lima.
- 1983 *Estructuras andinas de poder*. Instituto de Estudios Peruanos. Lima.
- 1983-84 "La tasa ordenada por el Licenciado Pedro de la Gasca (1549)". *Revista Histórica*. Organo de la Academia Nacional de la Historia. Tomo XX-XIV. Lima.
- ROWE, John Howland
- 1946 "Inca culture at the time of the Spanish conquest". *Handbook of South American Indians*. Bureau of South American Ethnology. Bulletin 143. Vol. 2. Washington.
- 1957 "The Incas under Spanish Colonial Institutions". *The Hispanic American Historical Review*. Vol. XXXVII. N° 2, págs. 155 - 199.
- 1960 "The origins of creator worship among the Incas". *Culture in History*. Essays in Honor of Paul Radin. Berkeley.
- SABA, Fernando
- 1976 *Consideraciones psicoanalíticas acerca de la identidad del Inca Garcilaso de la Vega*. Tesis Doctoral. Facultad de Medicina. U.N.M.S.M. Lima.

- SANTA CRUZ PACHACUTI YAMQUI, Juan**
 1927/1613 *Relación de antigüedades deste Reyno del Perú.* Colección de libros y documentos referentes a la Historia del Perú. Tomo IX, 2da. serie. Lima.
- 1968/1613 *Relación de Antigüedades deste Reyno del Perú.* Biblioteca de Autores Españoles. Madrid.
- SANTO TOMAS, Fray Domingo de**
 1951/1563 *Lexicón.* Edición Facsimilar. Instituto de Historia. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima.
- SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro**
 1943/1572 *Historia de los Incas.* Emecé Editores. Buenos Aires.
- SATZ, M.**
 1983 *Arbol verbal.* Editorial Altalena. Madrid.
- SAUER, Carl**
 1950 "Cultivated plants". *Handbook of South American Indians.* Vol. 6. Smithsonian Institution. Bureau of American Ethnology. Bulletin 143, págs. 487-543. Washington.
- SCHAEDEL, R.P.**
 1978 "Formation of the Inca State". *Actas del III Congreso del Hombre y la Cultura Andina.* Enero-Febrero 1977. Tomo I. Lima.
- SEGUIN, Carlos Alberto**
 1940 *Freud un gran explorador del alma, su vida, su obra, el Psicoanálisis.* Editorial Orientación Integral Humana. Buenos Aires.
- 1962 *Psiquiatría y Sociedad. Estudios sobre la realidad peruana.* Editorial Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima.

- 1982 "Honorio Delgado y el Psicoanálisis". *Tres Facetas*. Editorial Gráfica Labor. Lima.
- STÄRCKE, A. 1968/1921 "The Castration Complex". *Int. J. Psycho-Anal*, 2, págs. 179-201. Londres.
- STEIN, Martin H. 1984 "Rational versus anagogic interpretation: Xenophon's dreams and other". *Journal of the American Psycho-Analytic Association*. Vol. 32, Nº 4, pág. 529. Nueva York.
- STERN, Steve 1982 *Peru's Indian People and the Challenge of Spanish Conquest. Huamanga to 1640*. The University of Wisconsin Press. U.S.A.
- TITU CUSSI YUPANQUI, Diego de Castro 1985 *Ynstruccion del Inga don Diego de Castro. Titu Cussi Yupanqui para el Muy Ilustre señor Licenciado Lope García de Castro Gobernador que fue destos Reynos del Piru...(1570)*. Introducción de Luis Millones. Ediciones El Virrey. Lima.
- TORERO, Alfredo 1974 *El quechua y la historia social andina*. Universidad Ricardo Palma. Lima.
- TORT, Michel 1972 *El Psicoanálisis en el materialismo histórico*. Ediciones Noé. Buenos Aires.

TOSQUELLES, F.

- 1983 "A propósito de los grupos familiares". Separata de la XVI Jornada sobre temas de interés psiquiátricos. Instituto Pedro Meta, Reus, España.

URBANO, Henrique

- 1981 *Wiracocha y Ayar. Héroe y funciones en las sociedades andinas*. Biblioteca de la tradición oral andina 3. Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas". Cusco.

VALCARCEL, Luis E.

- 1925 *Del Ayllu al imperio. La evolución política-social en el antiguo Perú y otros estudios*. Editorial Garcilaso. Lima.
- 1959/1967 *Etnohistoria del Perú antiguo*. Universidad de San Marcos. Lima.

VALDIZAN, Hermilio

- 1917 *Los factores etnológicos de la alienación mental a través de la Historia del Perú*. Ed. Sanmartí. Lima.
- 1944 *Historia de la Medicina Peruana*. Ed. Hora del Hombre. Lima.

VAZQUEZ DE ESPINOSA, Antonio

- 1942/1629 *Compendium and Description of the West Indies*. Smithsonian Miscellaneous Collection. Washington.

VEGA CENTENO, Imelda

- 1986 Comentario a la ponencia "La Leyenda de la guerra de los Chancas y el ascenso de Pachacutec". *Debates en Sociología* N° 11. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, págs. 41-45. Lima.

- VEGA, Antonio de
1948/1590 *Historia del Colegio de San Ignacio de Loyola de la Universidad del Cuzco.* Lima.
- VERNANT, Jean Pierre
1948 *La fonction Psychologique et les oeuvres.* Libreria Urin. París.
1979 "Histoire et Psychologie". *Religions, histoires, raison.* Fracois Maspero. París.
- WACHTEL, Nathan
1971 *La Vision des vaincus.* Editions Gallimard. París.
1973 *Sociedad e ideología. Ensayos de historia y antropología andina.* Instituto de Estudios Peruanos. Lima.
1974 "La reciprocité et l'Etat Inca: de Karl Polanyi a John Murra". *Annales Economies, Société Civilizations.* N° 6 Nov-Dec. Librairie Armand Colin. París.
1976 *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570).* Alianza Editorial. Madrid.
- ZAPATA, Sergio
1969 *Psicoanálisis del vals peruano. Contribución al estudio de la personalidad básica del hombre peruano.* Lima.
- ZIOLKOWSKI, M.S.
1984 "La piedra del cielo: algunos aspectos de la educación e iniciación religiosa de los príncipes incas". *Anthropologica* Año II, N° 2. Departamento de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima.
- ZUIDEMA, R.T.
1964 *The ceque system of Cuzco. The social organization of the capital of the Inca.* Leiden.

APENDICE

Selección de textos referentes al Taki Onkoy, tomados de:

Millones, Luis

1971

Las informaciones de Cristóbal
de Albornoz

Colección Sondeos, N° 79
Centro Internacional de Documentación
MEXICO

TESTIMONIO DE CRISTOBAL XIMENEZ

(págs. 1/36-37)

Trayéndolos al conocimiento de nuestro Señor y en la dicha visita el dicho canónigo Cristoual de Albornoz hallo una neuaseta que estaua sembrado por todo la tierra entre los yndios y naturales della que llamavan taquiongo y el fundamento della (sic) fue auer creído los yndios en general que todas las guacas del reino quantas habían quemados los cristianos e destruido auian rresuzitado y estauan rrepartidas en dos partes las unas con la guaca Pachacama y las otras con la guaca Titicaca que heran las dos principales e questas se avian juntado para dar batalla a Dios Nuestro Señor el qual trayan ya de vencida e que los españoles desta tierra se acabarían presto porque las guacas les ordenauan enfermedades para matallos a todas las quales estauan henojadas con los yndios que se avian buelto cristianos e que si querían los yndios que no les viniesen enfermedades ni muertes si no toda salud y aumento de bienes que rrenegasen del cristianismo que avian rresuzitado e no se llamasen nombres de cristianos ni comiesen ni se bitiesen cosas de casta creyendo que Dios hera poderoso para auer hecho a Castilla e a los españoles e a los mantenimientos que en Castilla se crian pero que las guacas avian sido poderosas para auer fecho esta tierra y a los yndios (manchado el original) y a las cosas que en ella criauan e quel marques Pizarro quando entro en Caxamarca e vencio a los yndios sujeto esta rreino avian sido porque entonces Dios avia vencido las guacas pero que agora a todas rresucitado para dalle batalla e vencelle e que las dichas guacas ya no se incorporauan en piedaras ni en arboles ni en fuentes como en tiempo del Ynga sino que se metian en los cuerpos de los yndios e los hazian hablar e de alli tomaron a temblar diziendo que tenían las guacas en el cuerpo e a muchos dellos tomauan y pintauan los rrostros con color colorada y los ponian en unos cercados e alli yuan los yndios a los adorar por tal guaca e ydolos que dezia que se le avian metido en el cuerpo y les sacrifi-

TESTIMONIO DE GERONIMO DE ANDRADA

(págs. 2/8-2/9)

Descubrio entre los dichos naturales la seta y apostasia que entre los naturales se guardaba del Taquiongo por otro nombre Aire que hera que muchos de los dichos naturales predicauan que no creyesen en Dios ny en sus mandamientos y que no creyesen en las cruces ny ymagenes ny entrasen en las yglesias y que se confesasen con ellos y no con los clerigos y que ayunasen ciertos ayunos ciertos dias en sus formas no comyendo sal ny agi ny maiz ny tenyendo copula con sus mugeres sino solo bebiendo una bebida agua destemplada sin fuerza y mandandoles les adorasen e efreciesen de las cosas suyas naturales como son carneros e otras cosas y que ellos venyan a predicar en nombre de las guacas Titicaca Tiaguanaco y otras sesenta y que ya estas guacas auian vencido al Dios de los Cristianos y que ya hera acabada su myta y otras muchas cossas de anpliadas (sic) carnales e otros uicios abonynables y entre ellos se auian sembrado y cundido esta apostasia y seta y la creian y guardaban y a los dichos predicadores que heran ya a descubierto y hallado al dicho Cristoual de Albornoz cantidad demas de ocho myll naturales y los demas naturales por donde los dichos anduauan y pre-dicauan les creian y guardauan lo que ellos dezian asi los yndios viejos como los muchachos y demas edades y que por la mucha diligencia y cuidado que tubo el dicho Cristoual de Albornoz andando en la dicha visita lo descubrio y supo y fue el primero que lo descubrio e averiguo y saco de rraiz la horden y forma que en ello tenya algunos principales e ynventores de ellos envio presos a la ciudad del Cuzco.

TESTIMONIO DE BALTASAR DE HONTIVEROS

(págs. 2/25 – 2/26)

Descubrio la seta e apostasia del Taquiongo que por otro nombre se llama Ayra que estaua muy arraigada entre los dichos naturales y se guardaba entre ellos y se predicaba muy a descubierto entre los dichos naturales y dezian que no creyesen en Dios ny adorasen las cruces ny a los santos ny entrasen en las yglesias ny se confesasen con los clerigos ny frailes sino con ellos e que ayunasen ciertos dias de la semana conforme a los rritos e cerimonia y del tiempo de los yngas y que ofrescian en las guacas que tenyan oro e plata e rropas e carneros e otras cosas e sacrificaban todo en gran ofensa de Dios Nuestro Señor en que el dicho Cristoual de Albornoz con su buena maña e sagacidad e prudencia e cristiandad lo descubrio y otros muchos vicios e carnalidades e pecados que cometian contra el servicio de Dios Nuestro Señor y que auian hallado gran cantidad de naturales convertidos en la dicha seta y apostasia ansi viejos como muchachos y muchachas que heran lastima ver su perdición por que en casa deste testigo ai una india muchacha que entendia en lo suso dicho y que el dicho Cristoual de Albornoz lo saco todo de rraiz por la buena orden que en ello tubo e maña que se dio e fue el primer sacerdote que lo descubrio en todo este obispado y que publico e notorio es que el dicho Cristoual de Albornoz prendio a muchos caciques e principales e yndios de la jurisdiccion desta ciudad de los que cometian los dichos delitos y pecados e los enbio presos a la ciudad del Cuzco.

TESTIMONIO DE PEDRO DE CONTRERAS

(págs. 2/46)

Descubrio entre los dichos naturales la seta e apostasia que entre los naturales se guardaua del Taquiongo que por otro nombre se dize aira que muchos de los dichos naturales predicaban e dezian a los demás que no creyesen en Dios ny en sus mandamientos ny adorasen las cruces e ymagenes ny entrasen en las yglesias y que se confesasen con ellos y no con los clerigos y que ayunasen en sus rritos y ceremonyas conforme al tiempo de los yngas y este testigo entiende que los suso dichos bibian en sus gentilidades y rritos como lo solían y acostumbraban hazer en tiempo de los yngas y este testigo entiende mediante Dios que auerese descubierto la dicha seta a sido la principal causa el dicho Cristoual de Albornoz porque este testigo vido a ciertas yndias del rrepartimyento de Juan de Manueco vezino desta ciudad venyr a pedir mysericordia al dicho visitador que se nombraban Santa Maria y Santa Maria Magdalena y otros nombres de Santas que entre ellas se auian puesto para que las rreuerenciasen por Santas y que ansi mysmo muchos principales e yndios.

TESTIMONIO DE BARTOLOME BERROCAL

(págs. 2/52 — 2/53 — 2/54)

Descubrio entre los dichos naturales la setta y apostasia que entre los dichos naturales se guardaua que es la Aira Taquiongo que hera que muchos de los dichos naturales predicauan e publicaban y dezian que no creyesen en Dios ny en sus santos mandamyentos ni creyesen en las cruces ny ymaginez ni entrasen en las yglesias y que se confesasen con ellos y no con clerigos ni padres e que ayunasen cinco dias en sus formas como lo tenyan de costumbre en el tiempo del ynga no comyendo sal ni agi ny maiz ni tenyendo copula con sus mugeres si no solo beber una bebida de agua destemplada sin fuerza y mandandoles adorasen e ofreciesen de las cosas suyas naturales como son carneros aues tocto chimbolampaca y cerapas e mollo e plata e cantidad de comyda y otras cosas y que ellos eran mensajeros de las guacas Titicaca y Tiaguanaco Chimboraco Pachacamac Tambotoco Caruauilca Caruaraco y otras mas de sesenta o setenta guacas e que en nombre dellas les predicaua las cuales dichas guacas dezian los dichos apostatas que estauan peleando con Dios de los Cristianos y que presto seria de bencidad y que se acabaria su mita de mandar e otras muchas cosas de ampliedades carnales e otros bicios abomynables donde resulto grandes daños y males lo qual estaba todo sembrado en el rrepartimiento de los yauyos del capitan Francisco de Cardenas del pueblo de Llauca de Antonio de Ore e Pedro Ordoñez Peñaloza y del Pueblo de Guacras de los Lucanas y en las provincias de la Ramatichatan Lucana que estan en cabeza de su Magestad y la provincia de Apcara y Andamarcas de la encomyenda de Juan Velasquez Vela Nuñez y en la Provincia de los Sora y en el rrepartymiento de Juan de Manueco y en los pueblos del rrepartimyento de Juan de Manueco e Pedro de Rribera en todos los queles dichos pueblos e prouincias de suso nombrados uido este testigo que la dicha apostasia entre los dichos naturales se auian sembrado y cundido en la qual todos ellos creian y guardauan e hazian grandes sacrificios e idolatrias que los dichos apos-

tatas nombraban que heran a las dichas guacas Titicaca e las demas que tiene dicho y a los dichos apostatas los adorauan y las tenyan mucho por donde los dichos naturales hizieron grandes ofrecimyentos de ganados e rropas a los dichos predicadores todo lo qual descubrio y hallo el dicho Cristoual de Albornoz con su buena yndustria y diligencia y abilidad que todos los que este officio usaron ansi con los apostatas les parece a este testigo que serian mas de ocho myll naturales los que se descubrieron por dendo los dichos apostatas anduauan e predicaban e todos lo creian e guardauan lo que ellos dezian ansi caciques como yndios y biejos como los muchachos e muchachas e demas edades y por la mucha diligencia e cuidado que en ello puso e tubo el dicho Cristoual de Albornoz andando en la dicha visita lo descubrio e supo e fue el primero que lo descubrio aueriguo e saco de rraiz la dicha horden e forma que en ello tenyan de algunos principales e ynventores dellos enbio presos a la Ciudad del Cuzco.

TESTIMONIO DE DIEGO ROMANI

(págs. 2/61 – 2/62)

Descubrio entre los dichos naturales la seta e apostasia que entre ellos se guarcaba del Taquiongo que por otro nombre se dize Aira y que es publico que entre lo dichos naturales se predicaua y dezian que no creyesen en Dios ny en sus mandamyentos ni adorasen las cruces ny ymaginez ny entrasen en las yglesias y que no se confesasen con clerigos sino con ellos e que ayunasen ciertos ayunos en ciertos dias y en sus formas no comyendo sal ny agy ny mayz ny tinyendo copula con sus mugeres sino que solo bibiesen de una bebida de chicha destemplada sin fuerza alguna y mandandoles adorasen y ofreciesen carneros y otras cosas e que ellos tenyan a predicar en nombre de sus guacas y y dioses que adoraban y que las dichas guacas auian bencido al Dios de los Cristianos e que ya hera acabada su myta y otras muchas cosas e bicios de carnalidades y que este testigo uido seis y siete muchachos e muchachas yndios que entendian en la dicha seta e apostasia que andaban como tontos y gente como perdido el juricio todo lo qual el dicho Cristoual de Albarnoz descubrio con sus buena maña e yndustria y lo saco todo de rraiz y a muchos caciques e principales e yndios de muchos rrepartimyentos que entendian en la dicha ydolatria siendo ynventores della los prendio y enbio a la ciudad del Cuzco al Dean y Cabildo della como le auia sido mandado y que esta yrronya auia cundico hasta los terminos de la ciudad de los rreyes y que el dicho Cristoual de Albornos avia dado auiso dello al señor Arcobispo y el repartimyento de Juan de Manueco sabe este testigo que el dicho Cristoual de Albarnoz descubrio ciertas yndias que se hazian santas y se nombraban Santa Maria y la Magdalena y otros nombres de Santas y las castigo.

TESTIMONIO DE PEDRO BARRIGA CORRO

(págs. 2/135 — 2/136)

Auiendo este testigo descubierto cierta guaca en el de Lararnati donde estaua doctrinando el dicho Cristobal de Albornoz por el auiso que tubo de los dichos Dean y Cabildo de la Santa Yglesia del Cuzco por auer prendido a un Juan Chono predicador de la dicha seta Aira Taquiongo por que el dicho Juan Chono uenya huyendo de este testigo quando descubrio la dicha guaca sin entender este testigo la causa por que el suso dicho se huyo y luego que el dicho Cristobal de Albornoz tubo la claridad del dicho Cabildo con su buena maña yndustria y zelo el servicio de Dios Nuestro Señor que tenya e tiene enpeco a descubrir e descubrio la dicha seta y apostasia Aira e Taquiongo que muchos yndios predicauan e guardauan e dezian a los demas que los seguian que no creyesen en Dios ny en sus mandamyentos ny adorasen las Cruces ny ymagenes ny entrasen en las yglesias ny se confesasen con los clerigos sino con ellos y que a ellos creyesen e adorasen sus guacas e les ofreciesen carneros e otras cosas y los predicadores de la dicha seta dezian e dauan por exemplo a los demas yndios quereis uer como lo que nosotros os dezimos es verdad myra como todos los que son bautizados e los que no lo son todos entran en la yglesia pues si fuera verdad lo que dicen los cristianos los cristianos no pudieran entrar en la yglesia los que no son bautizados y que haziendo los dichos predicadores y otros hechizeros sus maldades y uerla querida en la casa donde las hazian metian una cruz la ponyan aun rincon e los tales predicadores hechizeros hablaban en la dicha casa con sus guacas e como las dichas guacas les respondian a los que predicauan veis como ese palo no hablo por la cruz y que este que nos habla es que nos habla es Nuestro Dios y Criador y este hemos de adorar e creher a los demás que nos dicen e predicán los Cristianos es cosa de burla y esto lo sabe este testigo porque ha hecho examynacion e tomado testigo dello por donde lo a entendido por auerlos tomado haziendo las dichas borracheras e maldades como hombre zeloso del

servicio de Dios Nuestro Señor y estar con gran cuidado para que los yndios de su doctrina no hiziesen las dichas maldades antes e despues que el dicho Cristoual de Albornoz uisitase el dicho Pueblo donde este testigo estaba doctrinado y el dicho Cristobal de Albornoz andando en la dicha uisita descubrio mucha cantidad de los dichos predicadores de la dicha seta e otros muchos hechizeros que el numero que fue no lo sabe mas de que fueron muy muchos.

TESTIMONIO DE GOMES SERRANO

(pág. 2/82)

Descubrio de rraiz entre los naturales la seta e apostasia que entre ellos se guardaba del Taquiongo que por otro nombre se dize Aira e que muchos de los dichos naturales la predicaban e que dezian a los demas que con ellos se juntaban que no creyesen en Dios ny en sus mandamyentos ny adorasen la cruz ny ymagenes ny entrasen en la yglesias ny que se confesasen con los clerigos e que ayunasen e hiziesen otros sacrificios conforme a sus ritos e cerimonyas que tenyan en tiempo del ynga y que procurauan en todo peuertir (sic) la ley evangelica e persuadir con sus quentos e dichos falsos a los que ya heran cristianos que sigue en sus abomynaciones y errores y que el dicho Cristobal de Albornoz auia descubierto cosas orrendas e muy abominables que los tales yndios predicaban.

TESTIMONIO DE GERONIMO MARTIN

(págs. 2/108 – 2/109 – 2/110)

Descubrio entre los dichos naturales la seta y apostasia que entre ellos se guardaba del Taquiongo que por otro nombre se dize Aira que muchos de los naturales la predicauan e dezian a otros que los seguian que no creyesen en Dios ny en sus mandamientos ny adorasen en las cruces ny ymagenes ny entrasen en las yglesias ny se confesasen con los clerigos sino con ellos e que ayunasen ciertos ayunos en sus formas e gentilidades que tenyan de costumbre en tiempo de los yngas ny comyesen sal agi ny maiz ny tinyendo copula con sus mugeres sino solo bebiendo una bebida a ellos y les ofreciesen carneros y otras cosas y que ellos benyan a predicar en nombre de las guacas Titicaca Tiaguanaco y otras guacas principales deste Rreyno que auia en tiempo de los yngas y que a estas guacas lleuan de bencida al Dios de los Cristianos y que faltaba ya poco para vencerlo y otras muchas cosas y que adorando las dichas guacas y haziendo las cerimonyas que los dichos ynventores y maestros de las dichas guacas les dezian que hiziesen les yria bien en todos sus negocios y ternyan (sic) salud ellos e sus hijos y sus sementeras se darian bien y sino adoraban las dichas guacas y hazian las dichas cerimonyas y sacrificios que les predicaban se moririan y andarian las cabezas por el suelo y los pies arriba y otros se tornarian guanacos venados y vicuñas y otros anymales y despeñarian desatinados y que las dichas guacas harian otro nuevo mundo y otras gentes y que esto verian ellos como subcedia asi boluiendo ellos a las dichas guacas Tiaguanaco Titicaca y a las demas que los auian enbiado cuyos mensajeros hellos heran y los dichos predicadores aduladores y maestros dezian las cosas dichas e otras muchas a los dichos yndios con gran calor de suerte que los que los oyen les daban credito y tenyan por cierto que les dezian verdad.

TESTIMONIO DE CRISTOBAL DE MOLINA

(págs. 1/22 – 1/23)

En la visita que hizo de Guamanga saue este testigo que descubrio gran suma de guacas y las hizo quemar e a los sacerdotes y ministros hechizeros dellas e hizo carglos e que en las provincias de los Soras y Apcara y Lucanas hallo gran suma de doctmatizadores y maestros del Taquiongo que es la mas mala supresticion que en nuestros tiempos los yndios an hecho e que en ellas castigo mucho dellos e a los mas principales doctmatizadores que heran dos hombres e una muger envio preso a esta ciudad del Cuzco los cuales disuadian a los yndios diziendo que las guacas avian venzido a Dios e que no avia para que adorar las cruces mientras en las iglesias e que no hera Dios el que les daua las comidas sino uno que andaua en una manera de canasta en el ayre saue ellos e que si esto no creyan los harian tornar a los yndios en guanacos e vicuñas a otros animales los quales dichos yndios doxmatizadores los señores dean y cabildo desta Santa Yglesia sede uacante los quales dichos yndios mandaron castigar e aclararon al pueblo estando gran suma de animas la verdad de lo que pasaua desengañándolos diziendo que ellos no sauian cosa alguna sino que por ser pobres e ganar de comer por las ofrendas que les hazian persuadian a los dichos yndios aquellas cosas e que desto rresulto gran servicio a Nuestro Señor por el desengaño que ellos hizieron a los yndios e por la nueva que desto fue a los pueblos donde avian predicado e que todo saue este testigo porque fue la persona que hizo el sermon a los yndios el dia que los penitenciaren e por que yendo este testigo a Guamanga un clerigo llamado Guerrero que a la sazón hera cura de las provincias de Apcara quando el dicho canonigo Aluornoz hizo la dicha visita como persona de vista le dixo el gran servicio que se hizo a Nuestro Señor en la dicha visita fecho en esta ciudad ansi mesmo cesaron con el dicho castigo e desengaño que los dichos yndios hizieron el hazer el Taquiongo tan publicamente como solian porque este testigo tiene a

su cargo la predicacion de los yndios deste ciudad y no hallaua en las parroquias de ellas tantas maldades como hasta alli se solian hazer y esto rresponde a esta pregunta.

TESTIMONIO DE JUAN DE MANUSCO

(págs. 2/68 – 2/69 – 2/70)

Con su buena maña yndustria y abilidad e zelo de azertar que tiene de azertar que tiene (sic) auia descubierto entre los dichos naturales la seta e apostasia que entre ellos se guardaba del Taquiongo que por otro nombre se llama aira a que un cacique de la encomienda desde testigo auia hallado dos yndios que la predicauan y los trajo a esta ciudad y fueron castigados estando el dicho Cristoval de Albornoz en la dicha uisita e que los dichos predicadores de la dicha seta dezian muchas cosas contra nuestra santa fe catolica e que el dicho Cristoual de Albornoz auia descubierto muchos yndios ydolatras e otros que cometian muchos pecados e bicios contra la fe de Jesucristo lo qual auia hecho el dicho Cristoual de Albornoz con mucha diligencia y cuidado que en ello tubo e que a algunos principales o caciques los auia prendido y embiado presos a la ciudad del Cuzco al Dean y Cabildo della como le auia sido mandado e que a los demas les auia predicado e doctrinado dandoles a entender su horror e miserio en que andaban ciegos y para darselo a entender sabe este testigo que llebo consigo al padre Geronimo Martyn clerigo a su costa que es una de las mejores y mas principales lenguas entre los naturales deste rreyno y hombre de bondad e cristiandad y de eso binyeron en conocimiento de su horror y prometieron dese enmendar y que les auia dado e ynpuesto penytencia saludable conforme a sus delitos por que en el rrepartimiento que este testigo tiene en encomienda en termynos desta dicha ciudad hizo el dicho Cristobal de Albornoz lo suso dicho e trabajo mucho e con gran cuidado en ello y esto sabe deste pregunta.

A la quinta pregunta dixo que sabe este testigo e a uisto que muchos naturales deste rrepartimyento deste testigo e de otros an uenydo de su voluntad a denunciar de si mesmos de los pecados y errores que auian cometido y de las guacas que tenyan a pedir mysericordia biendo que el dicho Cristobal de Albornoz en la di-

cha uisita los castigaba moderadamente y con caridad y los dichos yndios ansido rrecibidos y castigados benygnamente todo lo qual entiende este testigo a sido mediante Dios y la buena diligencia y cuidado que el dicho Cristobal de Albornoz tubo en la dicha uisita y esto sabe deste pregunta.

A la sesta pregunta dixo que dize lo que dicho tiene e que este testigo sabe de lo que a descubierto en la dicha uisita de la dicha seta a descubierto cantidad de guacas que los dichos naturales tenyan e adorauan e que las auia quemado e quebrado y este testigo a uisto muchas figuras de guacas que el dicho Cristobal de Albornoz auia descubierto en la dicha uisita e oydo decir que auia castigado a los que las adoraban e tenyan con caridad e moderacion e bisto que otros yndios la piedad del dicho uisitador auia descubierto otras muchas como dicho tiene y este testigo asi lo cree e tiene para si y esto sabe e rresponde a esta pregunta.

A la setima pregunta dixo que dize lo que dicho tiene e que ansi como lo dize e declara la pregunta lo a entendido este testigo que el dicho Cristobal de Albornoz a hecho en los dichos rrepartimientos todo lo contenydo en la dicha pregunta y este testigo ansi lo cree por que el dicho Cristobal de Albornoz es hombre muy honrrado e cristiano temeroso de Dios e que hizo mucho fruto a los dichos naturales en la dicha uisita e gran servicio a Dios nuestro Señor y esto sabe desta pregunta.

A la otava pregunta dixo que en esta ciudad de Guamanga y en qualesquier partes deste rreyno se a tenydo y tiene y es rrazon que se tenga por muy señalado fruto el qual dicho Cristobal de Albornoz a hecho en la dicha uisita por auer descubierto lo que descubrio por que yndios an uenydo a decir a este testigo señor sedme favorable con el visitador por que he cometido este pecado e que hombre que semejante fruto hizo es de tener en mucho y entiende este testigo lo hizo el dicho Cristobal de Albornoz lo principal por seruir a Dios Nuestro Señor y a su Majestad y esto sabe desta pregunta.

INDICE ONOMASTICO Y TOPONIMICO

- Abadi, Mauricio 8
Acamama XVI, 7, 40
Acosta 26, 142
Acha, laguna de 31
Akenaten 59
Albornoz XVIII, 117, 118, 119, 120, 123, 124
Amaru Yupanqui 44, 66, 78, 89
Amaru 50, 96
Amenophis IV 59
America XXII, 123
Andahuaylas 30,31
Andrada, Gerónimo de 149
Andreas Salomé, Lou 14
Angaraes 7
Angasmayos XVII
Añas Colque, Angelina 2
Apo Mayta 32
Apo Yupanqui 32
Aranibar 44, 61
Argentina XVII
Astu Huaraca 32
Atacama XVII
Atahualpa XVII, 2, 23, 66, 73, 90, 91, 92, 94, 95, 96, 100,
101, 102, 103, 107, 108, 111, 113, 122, 140
Aten 59, 60

Atkinson 17
Atunsona 123
Auca 21, 24
Avila 141
Ayacucho 5, 111
Ayar, hermanos 1, 2, 3, 6, 7, 8, 10, 11, 12, 16, 17, 18, 19,
20, 23, 24, 25, 26, 27, 33, 34, 41, 46, 50, 56, 72, 79
Ayar Auca 2, 14, 16, 24, 129
Ayar Cachi 2, 6, 8, 9, 10, 12, 17, 129, 137, 138
Ayar Manco 2, 12, 14, 17, 46
Ayar Uchu 2, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 50, 129

Barzun XXVI – XXVIII

Bastide 41, 124

Bautista, Juan 125

Belmont 129

Bernfeld XXII

Bertonio 10

Berkeley 114

Betanzos, Juan de 1, 2, 6, 10, 11, 12, 24, 28, 31, 32, 33,
34, 35, 37, 38, 40, 43, 46, 48, 49, 50, 54, 65, 67, 69,
70, 95

Binion XXIII

Bion 100, 124

Bolivia XVII

Cabello de Valboa 90, 95, 99

Cáceres, Nelson XXIII

Cachi 21

Cachona 42

Cajamarca XVIII, 65, 102, 108, 113, 119

Campbell 3

Canta XX

Capac Cuna 57

Capac Curu 84, 85

Capac Huari 85

Capac Toco 2
 Capac Yupanqui 65
 Capacocha 24
 Capi 20
 Caravedo, Baltazar XXIV
 Carmenca 41
 Castilla 119
 Castro 30
 Castrovirreyna 31
 Caruailca 118
 Caruaraco 118
 Cieza de León 11, 30, 41, 63, 72, 74, 85, 95
 Cimboraço 118
 Cirlot 24
 Cobo, Bernabé 20, 28, 40, 46, 47, 90, 95
 Cohn 124, 125
 Colombia XVII, 80
 Collaguas XX
 Collao 64, 77
 Conrad 91, 94
 Coricancha 65
 Cristo 132
 Crosby 114
 Curatola, Marco 112
 Cusco XVI, XVII, XVIII, XX, 2, 3, 4, 5, 6, 8, 12, 14, 18,
 20, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 36, 37, 38, 40, 43, 45,
 46, 47, 48, 49, 50, 54, 55, 64, 65, 68, 69, 70, 72, 73, 77,
 83, 84, 88, 90, 95, 98, 99, 101, 103, 104, 108, 114, 116,
 117, 119, 132, 137, 141, 142, 143
 Cusi Huarcai 104, 105, 107
 Cusi Yupanqui 28, 42, 51, 53, 54, 57
 Cusirimay 87

 Chachapoyas 66
 Chañan Curi Coca 34, 42

Charcas XVII, 66
Chavez de Guevara 116
Chavín XVI
Chiappe XXIV, 22
Chile XVII, 66
Chiloe 21
Chimor 66
Chiqui Ocllo 85
Chocne, Juan (o Juan Chono) 42, 118, 119, 120, 125
Choclococha 30, 31, 72
Chucuito XX
Chumbivilca 58

Dahmer 70
Darwin 17
De Certeau 59
Delgado, Honorio XXII, XXIII
Demarest 91, 94
Devereux XXIII, 88
Dobyns 114
Dodds 126
Duviols, Pierre 47, 53, 61, 62, 112, 122

Ecuador 66
Edipo 16, 17, 19, 67, 139
Egipto 53, 60, 66
Eliade 24
Engels 124
Erikson XXIII, 56, 124
España 96, 106, 107, 114
Esquivel y Navia 95
Espinosa 82, 112
Estados Unidos 124
Europa 96, 114
Ezequiel 53

Federn 12
Fenichel XXII
Firth 21
Fox 19
Francia XXII, 124, 130
Freud XXI, XXIII, 12, 13, 16, 17, 18, 35, 38, 39, 42, 53,
59, 60, 61, 66
Fromm XXII

Galdo XXVI, 105
Garcilaso de la Vega XV, XXV, XXVI, 7, 25, 28, 35, 36,
51, 62, 96, 97
Gasca, Pedro de la 112
Gasparini 82
Godelier 70
González, Rex 52, 128
González Carré 31
González Holguín 2, 10, 19, 20, 69
Gómez Serrano 157
Grecia 126
Guaman Guaraca 31, 33
Guamán Poma XV, 7, 25, 30, 40, 51, 56, 99, 124, 141
Guanacauri 24
Gutiérrez Noriega XXIII

Habermas XXVII
Hanan Pacha 51
Hardman 142
Harris, Olivia 15
Hebbel 42
Hernández, Max XXV, XXVI, 96, 105
Hiroshima 130
Holofernes 42
Holquenghem 136

Hualpaya 85
 Huaman Achachi 85
 Huaman Huaraca 32
 Huamanga 114, 115, 116, 132, 142
 Huanacauri 10, 11
 Huánuco XX
 Huánuco Pampa 63, 81
 Huanta 116
 Huarachico 10, 11, 24
 Huascar 23, 66, 73, 89, 90, 91, 92, 94, 95, 96, 97, 98, 100,
 101, 103, 107, 140
 Huayna Capac XVII, 66, 78, 79, 80, 84, 85, 86, 87, 88, 90,
 91, 94, 95, 96, 100, 104, 107, 108
 Huaynapata 15, 24
 Hurtado de Mendoza 115

 Ichopampa 42, 54
 Illapa 118
 Indicancha 24
 Inglaterra 114
 Irapa 31
 Inti 132
 Inti Raymi 51

 Jaques 42
 Jaquijahuana 32
 Jauja, 7, 114
 Jehovah 60
 Jesús 49
 Jetro 60
 Jones XXI, 19, 139
 Judith 42
 Julio III, Papa 106, 107
 Julio César 39
 Jung, Carl XXI

Kamen 125
 Kay Pacha 51
 Klein, Melanie XXI, 9
 Kohut, H. 115
 Koricancha 47
 Kroeber 17

 La Aguada 52, 53, 59
 Lacan 52
 Lafone Quevedo 52
 Lagache 52
 Langer, William L. XXII
 Lastres XXI, XXIII, 112, 113
 Lemlij, Moisés XXIV, 22
 León, Jorge 20
 Levi, Strauss XXII, 21
 Lienhard 84
 Lifton XXIII, 61, 130
 Lima XXVII, 112, 116, 117, 132
 Lohmann, Guillermo 108, 116, 120, 121
 Lope de Aguirre XXIV, 114
 Lope García de Castro 114, 121
 López Martínez 114
 Lounsbury 15
 Lucanas 58
 Lumbreras 73

 Malinowski 19, 139
 Malma 31
 Malpartida, Daniel 18
 Mama Coca 24
 Mama Cura 2
 Mama Guaco 2, 6, 9, 12, 15, 17, 18, 23, 24, 25, 50, 56, 89
 Mama Ipacura 2
 Mama Ocllo 2, 18, 72, 79, 85

Mama Ragua 2
 Manco II 58, 103, 104, 108, 106, 113, 116, 121
 Manco Capac XVI, 3, 5, 7, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18,
 21, 24, 33, 34, 50, 55, 56, 72, 90, 138'
 Manco Sapaca 24
 Maras Toco 2
 Margolies 82
 María 120, 125
 María Magdalena 120, 125
 Mariátegui, Javier XXIV
 Mañusco, Juan de 120, 161
 Marqués de Cañete 114
 Matagua 15
 Matienzo 121
 Maule XVII
 Mead, Margaret 19
 Melchor, Carlos Inca 108
 Mendoza, Antonio de 28
 Meridash-Kadesh 60
 Meyerson XXII, 124
 Michelet 125
 Millones, Luis XIX, XXV, XXVI, 22, 53, 78, 84, 105,
 112, 116
 Moisés 59, 60, 61
 Molina, Cristóbal de 28, 46, 47, 48, 49, 53, 112, 117, 118,
 119, 121, 132
 Montesinos 56
 Morúa 31, 90, 94
 Morris, C. 72, 81
 Muelle 50, 51
 Muru Uanca 32
 Murúa 7, 99, 104, 105, 106
 Murra, John V. XIX, 68, 72, 80, 99
 Muslin, Hyman 115

 Narciso 50
 Nefertiti 59

Nieva, Conde de 114
Ninan Cuyuchi 89, 90, 91

Ortega Morejón 30

Pacaritambo 2, 3, 8, 24

Pachacamac 63, 118, 132

Pachacutec Inca Yupanqui XVII, 11, 23, 26, 27, 29, 41, 44,
46, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 62, 63, 64, 65, 66, 68,
69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 78, 79, 80, 84, 86, 87, 92, 93,
94, 95, 96, 100, 101, 102, 103, 108, 133, 138, 139,
140, 141, 143

Pachachaca, río 31

Pampas, río 31

Pasto 80

Pata Yupanqui 32

Paullo 104, 108

Paz, Octavio 1

Pease, Franklin XIX, 2, 4, 51, 58, 61, 62, 74, 90

Péndola, Alberto XXVI

Peña, Saúl XXV

Peralta XXII

Pérez Gollán 52, 53

Perú XXII, 21, 66, 113, 114

Pesce 44

Pizarro, Francisco XVII, XVIII, 28, 53, 73, 102, 103, 112,
113, 119, 132

Pizarro, Pedro 99

Polanyi 80

Polo de Ondegardo 28, 74, 96, 111, 118

Pomacancha 98, 100

Pomapampa 98

Porras, Raúl 104

Potosí 116

Platt 15

Platón 36

Plutarco 40
 Punchao Cancha 63

 Quiliscanchi Urco 32
 Quisco 20
 Quito 90, 91, 102

 Rank, Otto 2, 3
 Rapa 31
 Raura Oclo 90, 94
 Reich XXII
 Rey de Castro, Alvaro XXII
 Rieff 60
 Ríos XXIV
 Riva Agüero 58, 59
 Rivarola, José Luis 120
 Robertson Smith 16
 Rodríguez Rabanal XXVI
 Roheim 19, 82
 Roma 39
 Romani, Diego 154
 Rosolato 56
 Rostworowski, María XIX, 1, 4, 5, 7, 14, 18, 23, 28, 32, 56,
 61, 74, 80, 83, 84, 90, 112
 Rotondo XXIV
 Rowe 1, 4
 Rubicón 39

 Saba, Fernando XXV, 96
 Sacsahuaman 78
 Salta XVII
 Santa Cruz Pachacuti XV, 28, 40, 53, 78, 86, 87, 95, 98,
 99, 100, 101
 Santo Tomás, Domingo de 10
 Schaedel 66, 80, 86
 Sarmiento de Gamboa, Pedro, 2, 6, 8, 10, 11, 12, 13, 14,
 24, 28, 31, 42, 46, 47, 48, 49, 50, 54, 84, 89, 95, 98

Satz 73
Sauer 21
Sayri Tupac 104, 105, 107, 114
Seguín, L. A. XXII, XXIII, XXIV
Sicilia 114
Sinaí 61
Sinchi Roca 24, 25
Sol 3, 11, 12, 13, 43, 47, 48, 49, 50, 51, 53, 55, 59, 62,
63, 65, 66, 71, 75, 92, 99, 103, 118, 119, 132, 141, 142
Susurpuquio 46, 47, 48, 50, 59
Sutic Toco 2
Stannard XXVIII
Starcke 14
Stein 39
Stern 116

Tambo Toco 2
Tambocota 118
Tambochacay 8, 10
Tawantinsuyu XIII, XV, XVI, XVII, 11, 29, 48, 52, 53, 65,
66, 67, 68, 69, 72, 74, 78, 80, 84, 90, 91, 94, 99, 102,
103, 106, 107, 112, 116, 121, 138, 141
Teclovilca 31
Thompson 81
Tiaguanacu 118
Tierra (diosa) 3, 11, 12
Titicaca 29, 118, 132
Titu Cusi Yupanqui XV, 78, 108, 113, 114, 121
Tocto Coca 95
Toledo 2, 84, 108, 114, 121
Toquello Vilca 31
Tomay Guaraca 31
Torero 12
Tort 62
Tosquelles 130
Tumay Huaraca 32
Tumipampa 90

Tupa Palla 95
Tupac Capac 84
Tupac Yupanqui XVII, 11, 44, 66, 74, 78, 79, 80, 84, 85,
86, 87, 88, 89, 92, 94, 95, 96, 100
Tutmosis 59, 60
Twanama XXII

Uchu 21, 24
Urbano 133
Urco 32, 37, 43, 44, 49, 54, 55, 59
Uscovilca 31, 32, 33, 36, 38, 40, 42, 43, 45, 46, 51, 74, 96
Uxuta Urco Guaranga 32

Vaca de Castro 112
Valcárcel XIX, 4
Valdivia Oscar XXIV
Vargas Fano XXIII
Vásquez de Espinoza 30
Vega, Antonio de 53, 122
Vega Centeno, Imelda 62
Vernant XXII, 124
Vicaquirao 32
Vilcabamba 47, 104, 112, 114, 121, 122, 123
Vilcacongá 32
Vilcanota 7
Vilcas Huaman 63
Villac Umo 58
Viracocha 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 45,
46, 47, 48, 49, 50, 51, 54, 55, 57, 58, 59, 63, 78, 96, 141

Wachtel 71, 80, 83, 112, 115, 122, 128, 132
Wayna Qhapaq 73
Weber 124
Wiracocha 118, 132

Yanavilca 31

Yucay 107, 114

Yupanqui 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 43, 44, 45,
46, 47, 48, 49, 50, 51, 54, 55, 57, 58, 63, 70

Zapata XXV

Ziolkowski 48, 49, 51, 61

Zuidema 2, 4, 5, 90