

Mito e historia en el antiguo Perú

R. T. Zuidema

DURANTE LOS ÚLTIMOS 20 a 30 años, nuestro conocimiento etnográfico del antiguo Perú, se ha incrementado enormemente a través del descubrimiento y análisis de documentos de la administración española, sobre religión indígena y organización social en los primeros tiempos de la Colonia, y a través de los renovados estudios sobre los cronistas españoles. El problema siempre será la falta de documentación escrita de la cultura peruana, antes de la conquista española en 1530; desde antes del momento de la completa discención del Imperio Inca. Un modo para llenar algo de esta deficiencia, es un análisis de la mitología andina, ubicada en un contexto prehispánico, asumiendo que esta información tomada por los cronistas, refleja el material más auténtico sobre la cultura indígena (¹).

Las dos fuentes más importantes sobre el Perú prehispánico, son, por un lado, las crónicas con la historia de la dinastía real inca y la conquista de su imperio a partir del Cusco, su capital en el sur del Perú, y por otro lado, la aparentemente completa mitología de la comunidad de *San Damián de Checa*, ubicada en el valle norte del río Lurín o Pachacamac.

Aunque debemos reconocer la sin igual de tan completa descripción mitológica en una comunidad insignificante, hay circunstancias que avalan para que así sea. La actividad misionera española en el siglo XVI y principios del siglo XVII fue particularmente acentuada en la diócesis de Lima, la capital colonial española; podemos considerar como parte de esta prueba, el hecho que Francisco de Avila, un mestizo que recopiló fielmente, en idioma quechua, toda la información religiosa posible de esta comunidad. San Damián estaba, sin embargo, situada cerca de dos centros religiosos importantes. En la boca del valle de Lurín, estuvo la más importante pirámide y centro religioso de la costa peruana en tiempos incas y pre-incas. Este centro fue dedicado a *Pachacamac*, "el creador del mundo", el dios *chtónico* de los terremotos. Encima de San Damián y al Este, está la cordillera de Pariacaca, una de las más sagradas montañas de los Andes. En el Perú central, Pariacaca está identificada con *Yaro*, el nombre local del rayo, trueno y de todos los fenómenos atmosféricos (Dávila Brizeño; Mariscotti, 1970: 161).

En otro análisis, basado en un documento de 1622 (Zuidema, 1973), mostré cómo la compleja organización de las momias de los ancestros y de los sacerdotes que los atienden, en una comunidad pequeña del Perú central, puede compararse en detalle a la organización socio-religiosa de Cusco. Espero demostrar que la mitología de San Damián y los conceptos imperiales incaicos de su pasado están contruidos sobre las mismas estructuras complejas, y que en ambos casos, estamos tratando con un modo similar a la conceptualización del espacio y del tiempo.

La mejor introducción para un entendimiento de este modelo estructural y su transformación, es en mi opinión, por la vía de un análisis de ciertos términos usados por los Incas en Cusco y similarmente por todos los hablantes del quechua y aymara del centro y sur del país.

I

LA CLASIFICACION BINARIA Y TRIADICA:

La primera clasificación encontrada en la cultura incaica es la distinción entre los denominadores *saya*, "hacia arriba" y *suyu*. *Saya* se refiere a la división jerárquica dentro de las unidades

políticas y a las tierras cultivadas en una comunidad y/o pueblo. *Suyu*, se refiere a la división de la tierra fuera de una comunidad y al servicio cíclico; *suyo* también significa "volver" de grupos avasallados, al centro político. En oposición *saya*, tiene una connotación masculina y fálica, *suyu*, una connotación femenina (Zuidema, 1973 b).

La segunda clasificación binaria, usa el término *hanan*, "arriba", y *hurin*, "abajo", para distinguir cualquiera de las dos categorías sociales y otras que son consideradas relacionadas una con otra como respuesta: "más alto" o "más bajo" o "menor". Hasta donde conozco, sólo el denominador *saya*, puede estar ligado a estas palabras: *hanansaya* y *hurinsaya*. Cuando la oposición *saya-suyu*, es expresada por *hanan* y *hurin*, la categoría *suyu* deviene *hurinsaya*. En el caso de nombres propios de grupos sociales y/o locales, *hanan* y *hurin* pueden colocarse delante del nombre, tal como Hanan-Cusco y Hurin-Cusco, remplazando el término *saya*. *Suyu* se coloca después del nombre propio, como en el nombre de las cuatro subdivisiones locales fuera del Cusco y de todo el imperio: *Chinchaysuyu* (Nor-oeste), *Collasuyu* (Sur-este), *Antisuyu* (Nor-este) y *Cuntisuyu* (Sur-oeste).

En conclusión: el denominador *saya*, sólo admite una distinción binaria, jerárquica y vertical; el denominador *suyu*, sólo admite distinción horizontal y espacial, pero no necesariamente definido por un número específico. Los términos *saya-suyu*, definen la distinción binaria de jerarquía a no-jerarquía, en términos de una oposición dentro-fuera.

Las clasificaciones triádicas son obtenidas por series de términos que pueden ser usados como sinónimos. Las series más importantes en Cusco son:

Collana = "primero, principal, jefe";
Payan = "segundo";
Cayao = de calla "origen, base";

Otras series son:

Allauca "a la derecha";
Chauin o *Chaupi* "en el centro";
Ichoc "a la izquierda";

Capac "rico" o "real";
Hatun "grande" o "numeroso";
Huchuy "pequeño";

La clasificación binaria y triádica, son irreductibles una de otra, en el pensamiento inca. El contexto más significativo en que son usados una y otra vez, es en la combinación de un modelo séxtuplo. Las prioridades lógicas de este modelo son más complejas de lo que parecen a primera vista. La primera razón para ello es que los términos *hanan* y *hurin*, aparte de su uso primigenio, como se indicara antes, puede también usarse para la oposición de *Collana* (*hanan*) a *Payan* + *Cayao* (*hurin*) y de *Collana* + *Payan* (= *hanan*) a *Cayao* (= *hurin*). La segunda razón se debe al hecho que el proceso de subdivisión de las relaciones binarias y triádicas, puede repetirse produciendo secuencias de 2, 4, 8, 16 y de 3, 9, 27, 81, subdivisiones. Aplicando seguidamente los términos *Collana*, *Payan*, *Cayao* a una división cuádruple, se distingue una cuarta categoría indicada por el término *caru*, "lejos". Combinando la división original *hanan-hurin* en el modelo séxtuplo con la segunda división *hanan-hurin*, es creado, un modelo cuádruple; combinándolo con la tercera división *hanan-hurin*, se crea otro modelo cuádruple más amplio. En el contexto del primer modelo cuádruple, *Cayao* (= 5 + 6) es considerado como el ilimitado fuera de (1+2+3+4), mientras que la segunda división cuádruple 5 y 6 se ubican entre estos límites.

Los números en el modelo séxtuplo, indican además, que dentro del contexto

del primer modelo cuádruple:

1=HANAN — HANAN = COLLANA
 2=HANAN — HURIN = PAYAN
 3=HURIN — HANAN = CAYAO
 4=HURIN — HURIN = CARU

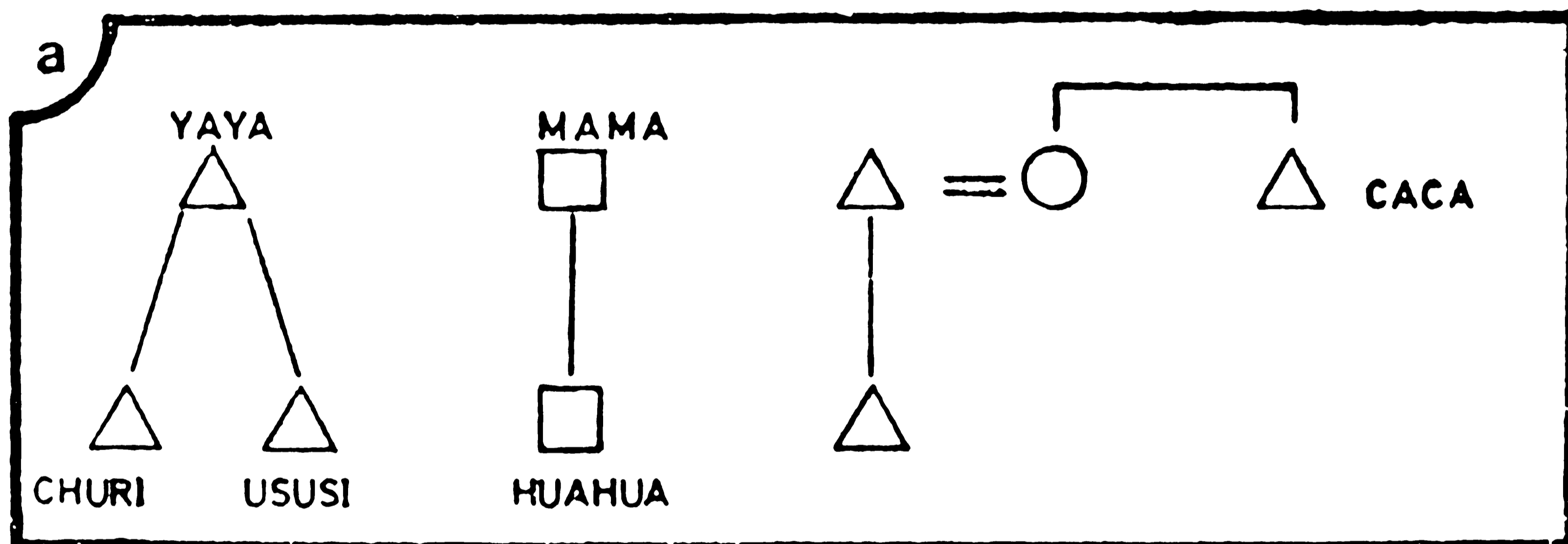
del segundo modelo cuádruple:

(1 + 2)=HANAN — HANAN=COLLANA
 (3 + 4)=HANAN — HURIN = PAYAN
 5 =HURIN — HANAN = CAYAO
 6 =HURIN — HURIN = CARU

suyus, en los sistemas sociales, religioso y calendárico, de los Incas en Cusco, expresado por medio de sus ideas acerca del pasado.

El uso de la terminología de parentesco en el contexto de este sistema de clasificación

La terminología de parentesco fue usada para indicar la relación entre categorías de la división séxtupla y fueron usadas también por grupos asociados a sus *huacas*, *ceques*, grupos de *ceques* o *suyus* en el sistema *ceque*. En algunos casos, estas relaciones han podido tener un carácter real de parentesco, pero probablemente y más frecuentemente fueron de tipo simbólico. Será necesario, por lo tanto, revisar algunas de las propiedades de este sistema y sus amplias implicancias simbólicas (Zuidema, M.S.; 1972).

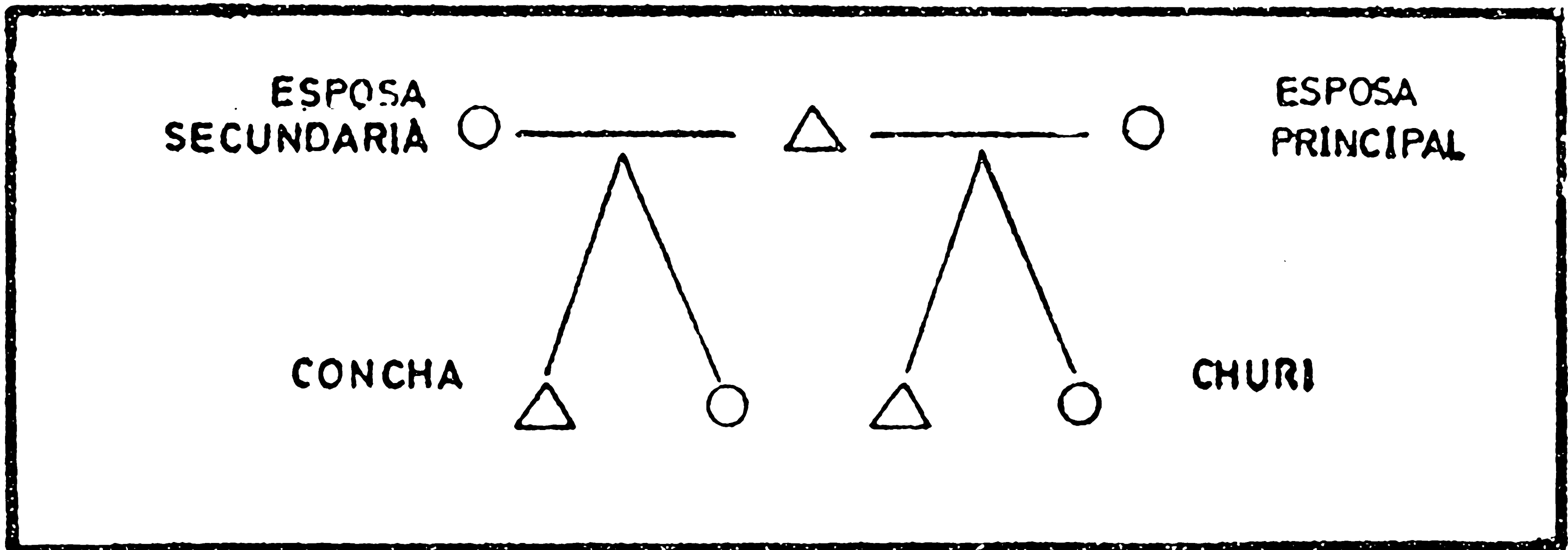


Los términos *yaya* "padre" y *churi* "hijo", tienen connotaciones genealógicas fuertes. En sentido estricto, *churi* es "hijo" en oposición a *ususi* "hija". El último término deriva de la raíz *usu* "estar perdido" (González Holguín: *ucuni*; B.J. Isbell M.S., 1972). La relación *mama-huahua*, recalca el hecho de la procreación biológica. La madre no está incluida en la unidad genealógica del padre y sus hijos. Como la esposa (*warmi*) y madre (*mama*), sus hermanos son también considerados como foráneos a la unidad genealógica del padre y sus hijos. Un hombre, por lo tanto, usa el mismo término *caca*, para el hermano de su esposa o el hermano de su madre; *caca*, también significa "persona que vive fuera del pueblo o comunidad" y "contribuyente".

b) Un grupo de cuatro generaciones de cualquier descendencia patrilineal o matrilineal que desciende de un ancestro varón,

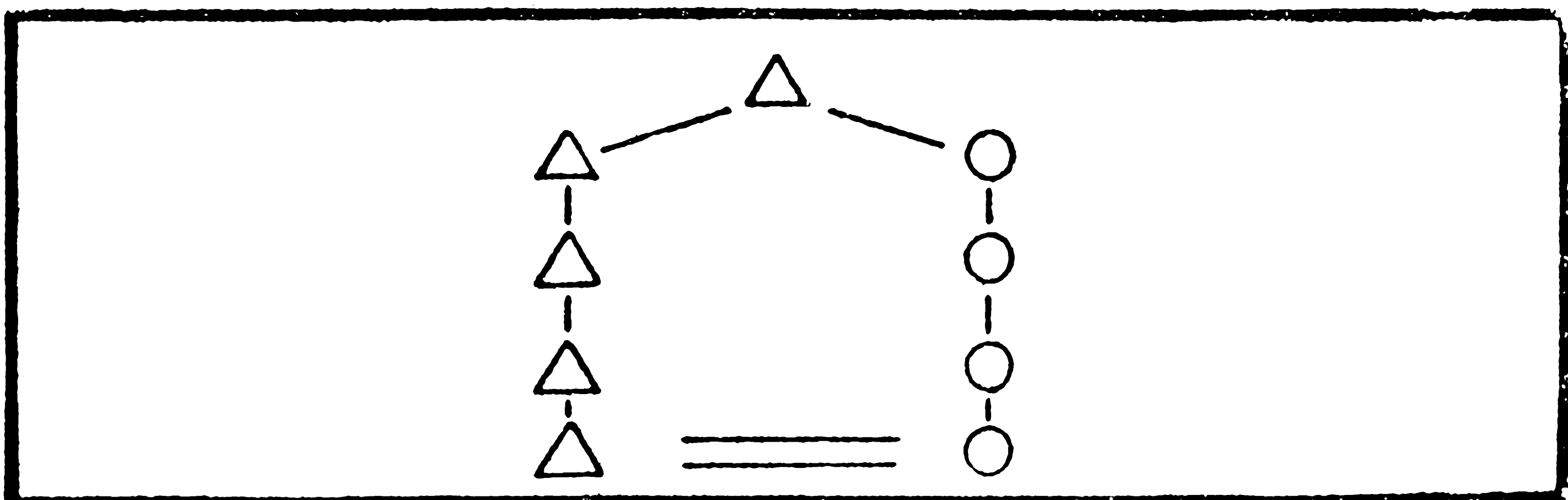
puede ser representado como un grupo de cuatro hermanos o cuatro hermanas cuando se oponen a tal grupo, parientes lejanos. Lo inverso de esta regla también es posible.

c) Los hijos de la hermana de un varón se igualan a sus propios hijos en sus esposas secundarias:

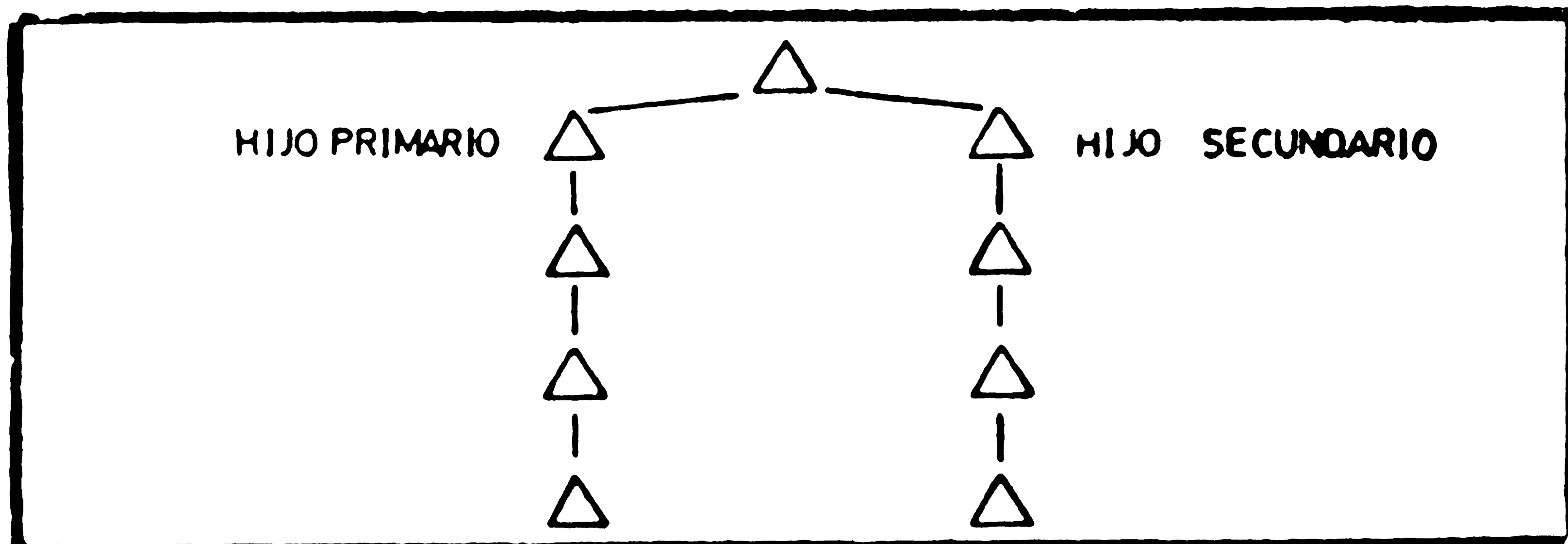


Cada hombre tiene sólo una esposa principal que le es dada, teóricamente por el rey Inca o por uno de sus representantes. En el caso del rey mismo su esposa principal es su hermana, la hija de su padre y madre, quienes eran los formales rey y reina.

d) Los primos cruzados primarios están impedidos de casarse entre ellos. El permiso para el matrimonio entre primos cruzados secundarios es combinado preferentemente con el intercambio por una hermana o hija. Esta preferencia puede expresarse en términos de la oposición patrilineal-matrilineal como sigue: PPPZddd = MMBdd = MFZdd, etc.):



e) Lo matrilineo simbólicamente representa la línea descendiente secundaria como oposición al patrilineo que representa la línea principal de descendientes. Podemos entonces transformar el modelo dado también en el siguiente cuadro:



f) Los términos de parentesco están asociados en dos maneras diferentes a los términos *hanan* y *hurin* y a los términos *Collana*, *Payan*, *Cayao* y *Caru*. Definimos la primera manera como el uso absoluto de los términos de parentesco, ya que ellos se aplican en un modelo arreglado para establecer grupos sociales y categorías animales. Las siguientes asociaciones, en términos de parentesco, están relacionadas con las palabras *Collana*, *Payan* y *Cayao*.

| | | | | | | |
|-----------------|-------|-------|--------|------------|------|--------|
| <i>Collana:</i> | ego | ego | ego | ego | ego | ego |
| <i>Payan:</i> | hijo | hijo | padre | prim. hijo | hijo | hijo |
| <i>Cayao:</i> | padre | nieto | abuelo | sec. hijo | hija | esposa |

g) Los términos *Collana*, *Payan*, *Cayao* y *Caru* pueden ser usados también indicando distintas genealogías de ego. La diferencia principal con el primer uso (ver: f) es que *ego* ahora viene a ser una categoría por sí misma, excluida de la posición *Collana*, *Payan*, *Cayao*, y *Caru*.

Collana: parientes del 1er grado;

Payan: parientes del 2º grado;

Cayao: parientes del 3er. grado;

Caru: parientes del 4º grado;

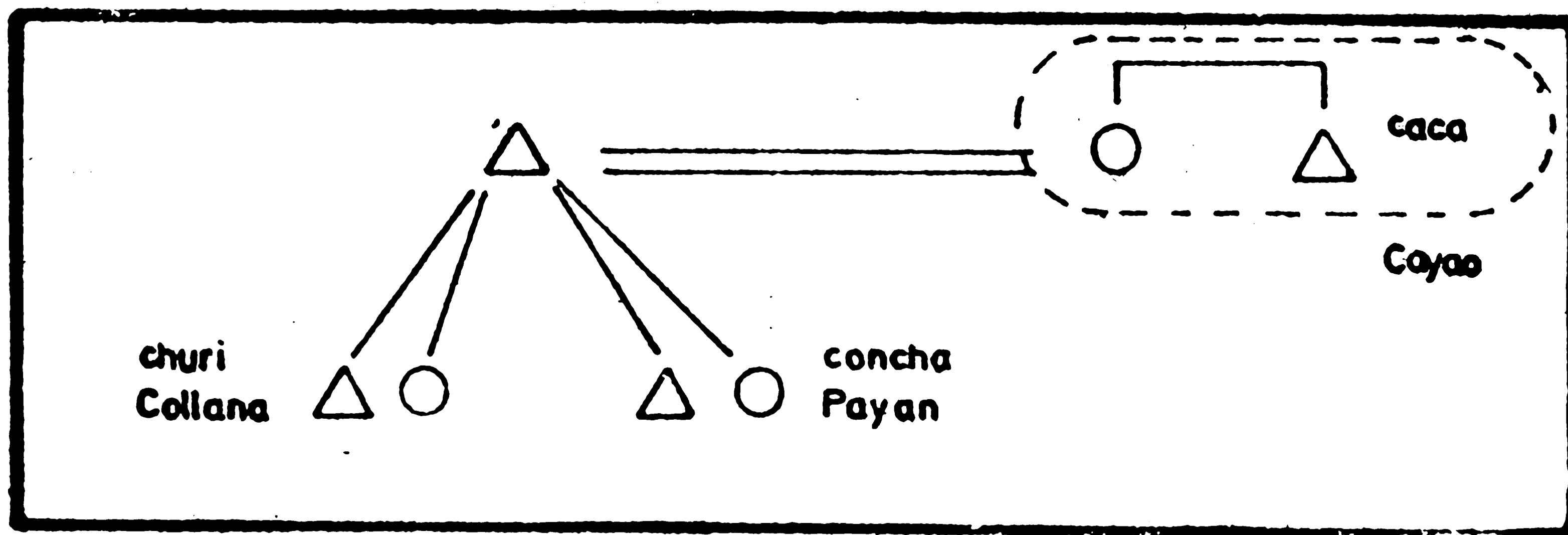
El grado de relación cuenta igualmente con el ancestro común tanto como para sus condescendientes. En el contexto del sistema

de ancestros o del sistema administrativo, éstos estuvieron anotados como términos de parentesco para los ascendientes o descendientes; las cuatro primeras generaciones pueden ser consideradas como hermanos y hermanas; es decir como cuatro "padres" y cuatro "madres" o como cuatro "hijos" y cuatro "hijas". Los *PPPPP* vienen a ser "P" y una proyección inversa similar, es aplicada a otros ancestros y descendientes. En el contexto de la división séxtuple, encontramos los siguientes ejemplos:

| | | | |
|-----------|-----------|--------------------|-------------------|
| 1) P | 3) PPP | 1) primer hermano | 3) tercer hermano |
| 2) PP | 4) PPPP | 2) segundo hermano | 4) cuarto hermano |
| 5) P PPPP | 6) PPPPPP | 5) padre | 6) abuelo |

Los mismos principios de organización se aplican a la mujer o línea secundaria de descendientes o ancestros, produciendo la oposición *hanan-hurin* de dos divisiones séxtuples (las líneas primarias y secundarias) ambos integrados en la división doceava.

h) El rol de *Ego* en relación a estos modelos puede discutirse en el contexto siguiente:



Mencioné anteriormente que en el contexto de parentesco sólo un padre puede hacer distinciones entre hijo e hija y entre hijo primario e hijo secundario. En un nivel simbólico, sin embargo, *Ego* entra en una relación simétrica y binaria, tanto con sus hijos primarios o sus hijos secundarios o su esposa y la esposa del hermano. En cambio, él asume características en común con cada una de estas clases. En el contexto de la división séxtuple, el rol de *Ego* ocupa una posición central "cero". La relación *saya* (vertical) - *suyu* (horizontal), expresa claramente la oposición

de *Ego* como *saya* en diferentes planos en el contexto vertical, contra la división cuádruple, la séxtuple o doceava como *suyu*, en el contexto horizontal. Ahora analizaré el rol *saya* de *Ego* en los siguientes ejemplos de la historia y mitologías andinas. En el contexto inca, un ejemplo concreto del rol simbólico representando la posición de *Ego*, es el rey casándose con su hermana o su madre, creando así una dinastía que es patrilineal y matrilineal al mismo tiempo. Un ejemplo moderno de la organización del cargo o *envarado* indígena, es el hecho que el "alcalde" es considerado como el *tata-mama*, "padre-madre" de los otros funcionarios quienes son sus "hijos mayores", sus "hijos menores" y sus "hijos políticos".

i) En los párrafos anteriores, he analizado el pensamiento clasificatorio inca por medio de las estructuras binarias y triádicas. Morissette y Racine (1973) inspirado en el trabajo de Piaget (1949), han aplicado un análisis similar, pero más matemático, al pensamiento clasificatorio del quechua moderno, en términos de la jerarquía de las montañas sagradas. Ellos usaron el quechua sólo en términos de distinción binaria, a pesar de que ellos han percibido la posibilidad de estructuras triádicas y su combinación con las estructuras binarias. Mi análisis del parentesco inca (quechua) fue totalmente posible en este marco referencial. Debo enfatizar, por lo tanto, que las ecuaciones terminológicas incas, no imponen ninguna regla para el matrimonio o sistema social, sino sólo clasifican las realidades dadas.

II

MITOLOGIA EN SAN DAMIAN E HISTORIA INCA

Introducción

Generalmente hablando, podemos detectar en cada historia, o sea la historia inca como un todo, o la mitología de San Damián o mitos individuales, un patrón de desarrollo en cuatro fases. La primera fase introductoria, ubica el nivel en términos de argumento y locación. La segunda fase, la parte central del argumento, discute una clasificación séxtuple. La tercera fase tiene un argumento "vertical" en contraposición al "horizontal" de la fase dos. Finalmente la fase cuatro, menciona un evento real cuya existencia es explicada en relación a las fases formadas.

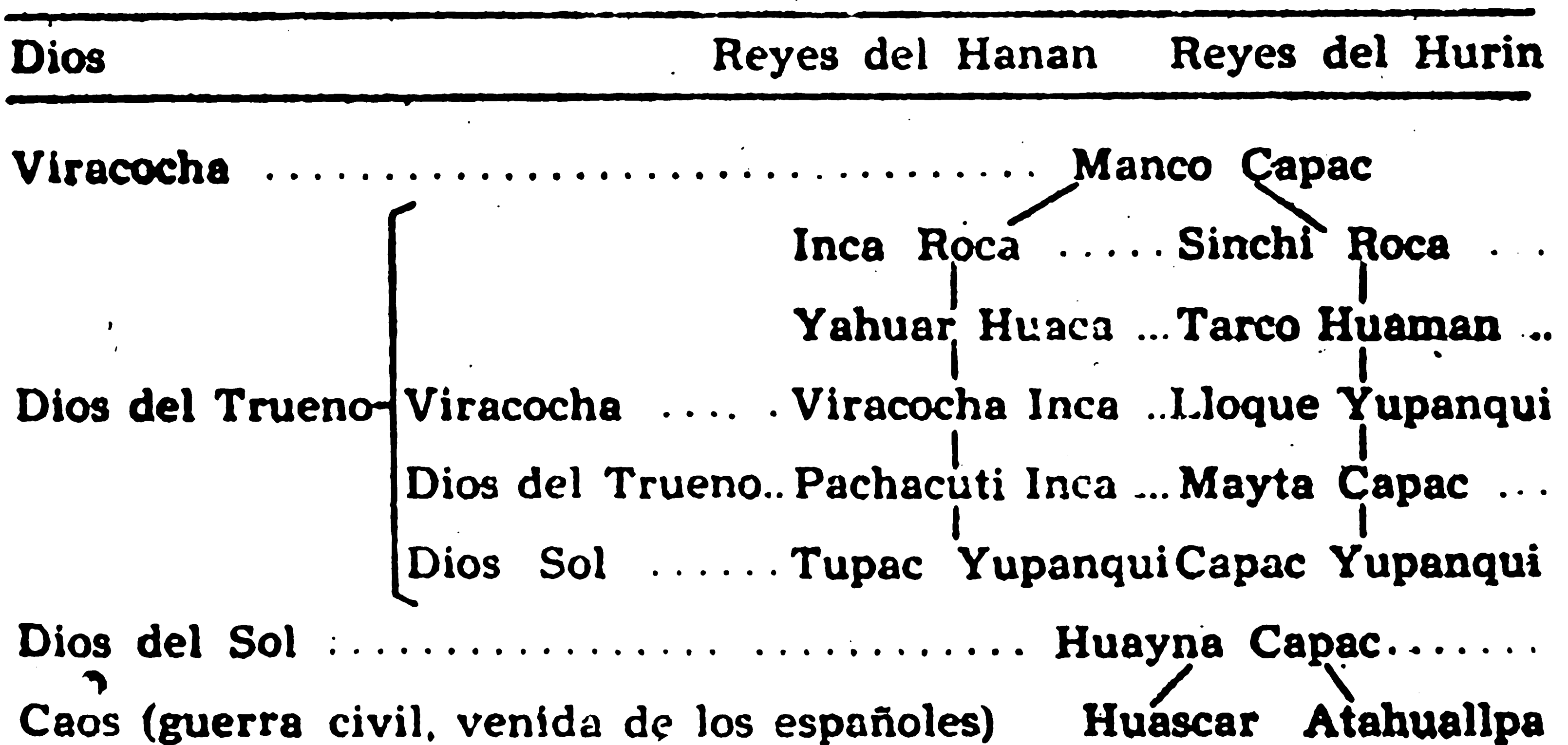
La historia inca y la mitología de San Damián, relacionan estas fases como respuestas a las acciones de tres dioses mayores: primero, Viracocha, el *Dios-creador*; segundo, el *Dios-Trueno*; tercero, el *Dios Sol* y finalmente *Caos*, como una expresión de tiempos primordiales y del presente. *Viracocha*, es generalmente caracterizado como un hombre viejo que viaja a través del país ya sea creando, es decir, trayendo hacia adelante o sacando a las gentes de las cuevas, o destruyendo mediante diluvios. Pertenece a un tiempo anterior a la organización socio-política; la organización de los hombres ya existía. En términos de tiempo calendárico está relacionado con la estación de lluvias, cuando las semillas están bajo la tierra y las plantas están creciendo. Aún más, está relacionado con la noche; en términos de espacio pertenece al afuera, a las áreas inhabitadas. El *Dios Trueno* como el dios de los fenómenos atmosféricos, es el dios de la guerra, de la conquista y de la defensa de las fronteras urbanas y de las áreas inhabitadas. En términos de tiempo calendárico, esto significa el principio (siembra) y el final (cosecha) de la estación agrícola, los límites temporales de las estaciones húmeda y seca. Pertenece al ocaso y a lo oscuro, cuando Venus es el cuerpo celeste más importante, y cuando el sol nace y se pone. En términos de espacio, define las fronteras de las unidades políticas. El *Dios-Sol*, es el dios de la estación seca, que también gobierna el día. En términos de espacio pertenece al centro. En conclusión, la gente del Ande, también definió los tres dioses en el esquema clasificatorio triádico del *Collana* (el Sol), *Payan* (el Trueno), *Cayao* (Viracocha), (Zuidema, 1974, M.S.).

En Cusco, la primera fase de la historia inca tiene que ver con la creación del mundo y de los ancestros incas, desde la conquista del Cusco por Manco Capac, el ancestro de dos dinastías incas. La segunda fase tiene que ver con la historia de los diez incas y sus conquistas. La tercera fase concierne al ritual de la fundación de la nueva capital Tumibamba, cerca de la frontera Perú-Ecuador, por el 11º inca Huayna Capac. Finalmente la última fase concierne a la muerte de Huayna Capac en Tumibamba, cuando él ya sabía de la llegada de los españoles, la división del Imperio entre sus hijos, su guerra civil y finalmente la destrucción del imperio inca por los españoles.

He tratado ya los aspectos formal, ritual y mitológico de la primera y tercera fase de la historia inca (Zuidema 1972 M.S. y

1973 b). Trataré aquí sobre algunos datos de la segunda fase. Los diez reyes incas, estuvieron divididos en dos dinastías de cinco reyes, una que pertenece al *Hanan-Cusco* y otra al *Hurin-Cusco*. De acuerdo a algunos cronistas tempranos, ambas dinastías fueron contemporáneas, un rey en el *Hanan-Cusco* corresponde a uno del *Hurin* y se mencionan sus detalles similares.

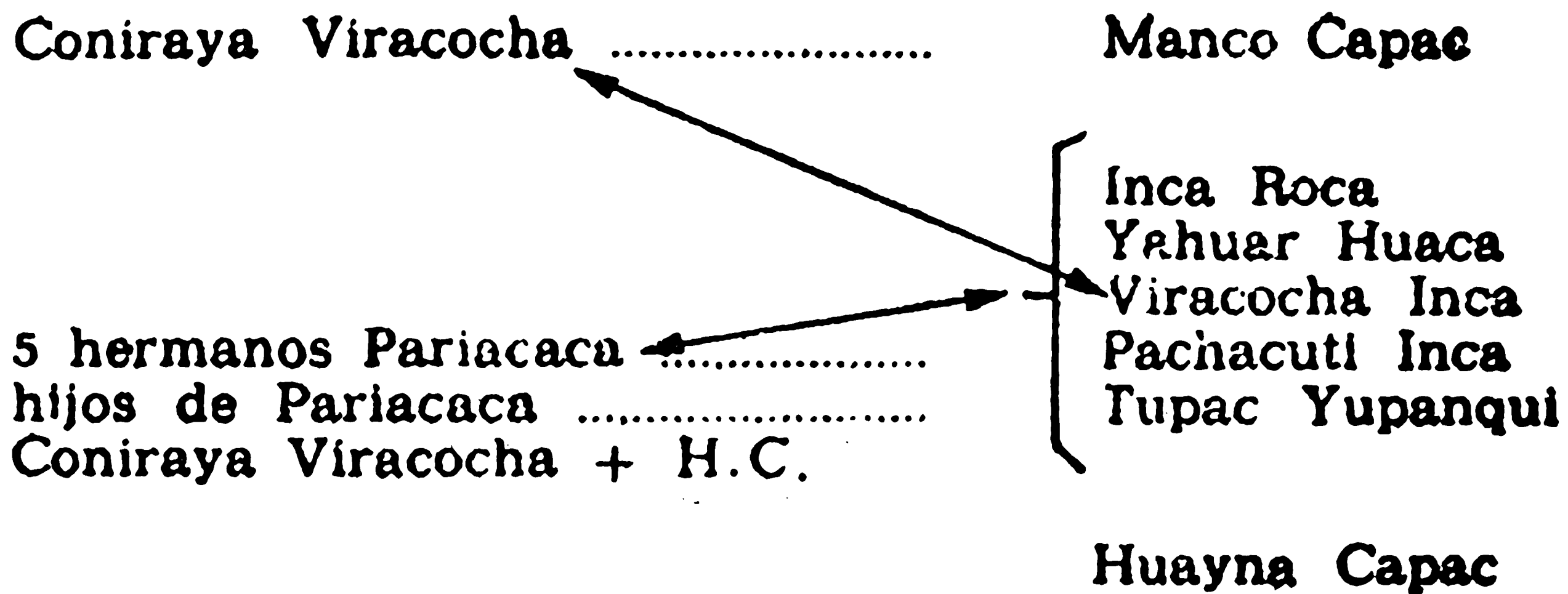
Para otros cronistas, la dinastía *Hurin* fue anterior a la dinastía *Hanan*, con los reyes descritos con las mismas características. Me interesaré aquí principalmente por la dinastía *Hanan*. Cada rey estuvo ligado a la adoración de una deidad, asumiendo por lo tanto características similares a las de ésta. Estamos especialmente informados acerca de los tres últimos reyes. En este sentido, tenemos la siguiente relación doble de dioses concerniente a las dos dinastías incas:



En San Damián, el primer mito trata de los viajes de *Coniraya Viracocha* y su clasificación de los animales salvajes como expresión de una relación de habitantes no humanos, luego viene el mito de *Pariacaca*, el Dios del Trueno que estaba compuesto por cinco hermanos y *Chaupiñanca*, sus cinco hermanas. Estos mitos descubren el establecimiento de una sociedad humana, ambos a un nivel cósmico y a un nivel "histórico" por la expulsión de las gentes costeñas del área de San Damián, donde habían vivido antes. La parte más detallada y más confusa de la mitología de San Damián concierne a la acción de los hijos de *Pariacaca*. Este

es también el tiempo en que *Tupac Yupanqui* es mencionado como rey (*cap. 23*). La mayoría de las descripciones mitológicas discuten la organización política a un nivel local y del Estado; la adoración del Sol, como un culto del Estado; y el origen y organización religiosa de las huacas y rituales calendáricos. Otro mito (*cap. 14*) trata de *Coniraya Viracocha*, ahora en el rol sacerdote-rey y *Huayna Capac*, el rey inca. Su división del país en reinos costeros y serranos es similar a la división hecha por *Huayna Capac* con el establecimiento de la capital en *Tumibamba* (Zuidema, 1964, 1973 b). A pesar de que las divisiones mencionadas en cada caso son diferentes, a pesar de que una de las historias contiene muchos más detalles míticos que la otra, su función apocalíptica es la misma. En ambos casos, las riñas, las peleas y luchas entre los hombres y el rol ambiguo de los sacerdote, inducen la venida de los españoles. Juntos *Huayna Capac* y *Coniraya Viracocha*, por los viajes del último y los mensajeros de la costa, arriba del lago *Titicaca* (donde *Huayna Capac* estaba por entonces), definen la posición *saya*, en relación a la posición *suyu* de la división séxtuplo que discutimos más arriba: la historia inca y la mitología de *San Damián*.

Para relacionar la historia inca y la mitología de *San Damián*, descubrimos que debemos hacer asociaciones en la historia de la acción de tres dioses principales, para poder entender la respectiva correspondencia. Discutimos la correlación de ciertos mitos de *San Damián* con los reyes *Tupac Yupanqui* (*cap. 27*) y *Huayna Capac* (*cap. 14*). El problema empieza con la acción del Dios Trueno y del Dios Creador. El cronista indígena *Guaman Poma* (f. 109-286), correlaciona la gran sequía en el tiempo del Inca *Pachacuti* con un evento similar en el monte *Pariacaca*. Atribuye el último evento a las acciones de *Viracocha*, mientras en la mitología de *San Damián* se le imputa a *Pariacaca*. En las próximas páginas analizaré con algún detalle dos mitos acerca de *Pariacaca*, uno a nivel humano y otro a nivel cósmico. Discutiré que las acciones de los cinco hermanos *Pariacaca* corresponden: primero, a la acción de la línea inca de cinco reyes en el *Hanan-Cusco*; segundo, a la acción del Inca *Pachacuti* en particular. Del mismo modo podemos correlacionar las acciones de *Coniraya Viracocha* con el mito del origen inca y con las acciones del Inca *Viracocha* en particular. Este problema de correlación es, en efecto, un buen ejemplo de la genealogía alargada o abreviada, como discutimos en el párrafo sobre parentesco, puntos 2, 4, 5 y 7.



Los mitos de Huatyacuri y de Pariacaca de San Damián

Los dos mitos (Avila, caps.: 5 y 7) se ubican en el tiempo primordial de *Purunruna*, "los hombres salvajes, como los que viven fuera de las comunidades y los pueblos". El primer mito es acerca de las aventuras de un hombre que vio el nacimiento de Pariacaca, el Dios Trueno y que vino a ser la primera persona que lo venció. El segundo mito es la réplica del primero pero ahora está llevado al plano cósmico con la batalla de *Pariacaca* con *Huallallo Caruincho*, como el primer dios que reinó después o durante "la principal noche negra", *Yanañama Tutañamca*. Las cuatro fases del desarrollo en el primer mito se abrevian como sigue:

1) una vez, un hombre pobre llamado Huatyacuri quien sólo comía papas cocinadas en fogón, se quedó dormido en un lugar a mitad del camino del valle de San Damián hacia la costa. Aquí escuchó a dos zorros, uno que venía de la costa y el otro de las montañas, quienes se contaron sus experiencias recientes. El zorro de las montañas le dijo que un hombre rico estaba enfermo por el adulterio de su esposa que él no sabía. Huatyacuri fue donde el hombre rico y le curó a cambio de desposar a su hija menor, *Chaupiñamca*.

2) Sin embargo, el esposo de la hermana mayor de *Chaupiñamca*, no podía consentir tener como hermano político a un hombre pobre. Le retó entonces a Huatyacuri a seis competencias. Primero competirían bebiendo y bailando. Huatyacuri preguntó a su "padre" Pariacaca qué hacer para ganar, y más tarde le indicó que fuera a la cima de una montaña y que se echase como un guanaco (llama salvaje) muerto. Entonces un zorro y su esposa

un zorrino vendrían con un pequeño vaso, un pequeño tambor y una flauta. Cuando los animales dejaran los instrumentos para beber, mientras tanto Huatyacuri debía levantarse y llevarse los instrumentos. Hizo como se le indicó y con estos instrumentos estuvo capacitado para vencer a su hermano político. El último bailó con 200 mujeres, pero cuando Huatyacuri empezó a bailar con su esposa solamente, toda la tierra tembló. En la competencia de la bebida ganó invitando a toda la gente que tomaba a "cerveza de maiz" de su pequeña vasija. Como la vasija nunca quedara vacía todos se emborracharon excepto Huatyacuri.

En las dos competencias siguientes Huatyacuri ganó primero bailando con un vestido llamado *casacancho*, blanco como la nieve, y luego con una piel roja de puma que apareció al mismo tiempo que él apareció en el cielo.

La quinta competencia fue ganada construyendo, en una noche, una casa grande con la ayuda de animales salvajes: pájaros, serpientes, huanacos y vicuñas.

En la sexta competencia, un baile, Huatyacuri deseaba empezar primero. Entonces bailó con una camisa azul y una franja de tela blanca.

3) El hermano político de Huatyacuri, tuvo tanto miedo de este baile que se convirtió en venado y huyó a las montañas. Su esposa huyó a la costa. Huatyacuri la convirtió en una piedra puesta de cabeza. Ella era venerada inclusive en el tiempo de Avila por gente que ponía hojas de coca en la vagina de la mujer convertida en piedra.

4) También en este tiempo, los venados comían hombres. Una vez, sin embargo, un venado joven, en vez de decir: "como podemos comer hombres" dijo: "como nos pueden comer los hombres". Desde entonces los hombres persiguen a los venados. Al tiempo que Huatyacuri ganó estas pruebas, Pariacaca nació en la forma de cinco halcones (*huaman*) de cinco huevos. Pariacaca hizo empezar entonces, una lluvia que envió mucha agua al río, llevándose consigo hacia la costa muchas casas y llamas. En aquel tiempo dos árboles gigantes crecieron en las cimas de los montes a ambos lados del río, justo debajo de San Damián. Sus ramas crecieron entre una y otra orilla formando un arco y en él vivían

los monos, tucanes y otros pájaros, todos fueron arrasados hacia la costa por las aguas.

El segundo mito lo describe como:

1) La gente y animales de la costa vivieron en la parte alta de las montañas de Pariacaca. Cuando cinco halcones (ej. Pariacaca) se transformaron en cinco hermanos, se fueron a las montañas Pariacaca y allí jugaron juntos el juego de las bolas (*rivi*); se puso muy frío y una helada empezó a caer. También en ese tiempo un hombre fue a la montaña para sacrificar a su hijo al Huallallo Caruincho. Pariacaca detuvo al hombre de hacerlo diciéndole: "cuando yo desafie a Huallallo Caruincho, tú me adorarás y no tendrás que sacrificar a tu hijo".

2) Pariacaca entonces luchó en la forma de los cinco hermanos con lluvia roja; luchó contra Huallallo Caruincho quien usó un fuego amarillo que venía de abajo. Tanta lluvia roja cayó, que el lago *Mullucocha*, "lago de las conchas-mullu rojas de la costa", fue creado. Huallallo no había sido vencido todavía. Escapó hacia las montañas y empezó a luchar de nuevo, ahora como una serpiente de doble cabeza. Pero Pariacaca lo sujetó con una estaca de oro y lo convirtió en piedra (*cap. 16*) (La serpiente puede todavía verse en la roca en el paso cuando uno cruza la cadena montañosa de Pariacaca. De tiempos de la colonia se le ha conocido como las *Escaleras*) (Albornoz, 23-24). En una tercera y última batalla, todavía lejos de San Damián, Huallallo Caruincho luchó de loro, en una garganta de la montaña y fue vencido. Huyó a tierras del este y allí uno de los cinco hermanos Pariacaca ahora defiende la entrada de las montañas.

3) Pariacaca entonces luchó contra la esposa de Huallallo Caruincho quien vivía en la parte baja del valle de Lurín. En la batalla le rompió el pie a uno de los hijos de Pariacaca, llamado *Chuquihuampu*. Estaba ubicado contra ella como guardián cuando ella huyó hacia la costa.

4) En ese lugar, la gente especialmente los de cerca de la costa, ahora hacen ofrendas de coca y llamas estériles a *Chuquihuampu*.

Análisis del Mito:

Los dos mitos, el de Huatyacuri y Pariacaca presentan eventos similares a dos niveles diferentes: el humano y el cósmico.

Huatyacuri descubre a Pariacaca. Es el primer humano que adora al dios y por sus acciones presiona a éste para que empiece una avalancha que lleve a los habitantes originales de San Damián hacia la costa. Las acciones de Pariacaca en el segundo mito, empiezan con otro hombre que quiso sacrificar a su hijo a Huallallo Caruincho. El resultado de la acción de Pariacaca se menciona en términos del sacrificio de coca y de llamas estériles, que las gentes de la costa le ofrecen ahora.

El mito de Huatyacuri especialmente, merece un análisis interno, formal y detallado. Indicaré dos modos de análisis posibles: primero tomaré las seis competencias entre Huatyacuri y su hermano político.

Los detalles materiales mencionados en la competencia describen, cada uno de ellos una función de un templo incaico, como sabemos: a) a través de la descripción general de Guamán Poma (262,263) —quien lo llama Templo del Sol— b) a través de los ejemplos de dichos templos y c) a través de las figuras de vasos de madera laqueados, llamados *Keros*, que fueron usados en el centro y sur del Perú. El templo actual, pienso llamarlo *Sunturhuasi*, fue una estructura redonda con un techo cónico que era sacado durante el día (Zuidema, 1975 M.S.). En las paredes, existían un número de ventanas, que eran usadas para observar la salida y puesta del sol. Por lo tanto, el *Sunturhuasi* tenía la función de observatorio. Al pie del edificio, Guamán Poma describe, y los *Keros* lo muestran, dos pumas que sostienen un estandarte con una bandera que lleva el motivo llamado *casana*. Las cabezas de los dos pumas pueden ser mostradas también con las dos puntas del arco-iris que salen de sus bocas. Además, Guamán Poma y los *Keros*, dan los detalles de dos hombres parados a los lados del edificio soplando unas trompetas-cóncha. El *Sunturhuasi* en Cusco estuvo en la plaza central llamada Huacaypata, "plaza del regocijo" porque aquí se bebía y danzaba antes y después de las fiestas importantes del Estado, en el culto al Sol.

Si ahora ubicamos los detalles de las seis competencias en el siguiente esquema jerárquico, forman tres grupos, cada uno con dos funciones, que expresan una de las oposiciones binarias o relaciones descritas también para el *Sunturhuasi*:

| | | |
|---------------------------|-------|---------------------------------|
| Vestido azul | ←— —→ | casa construida en la noche |
| <hr/> | | |
| vestido <i>casacanchu</i> | ←— —x | vestido del cuero rojo del puma |
| "blanco como la nieve" | ←— —→ | arco iris |
| <hr/> | | |
| baile | ←— —x | bebida |

El baile y la bebida eran dos actividades que se realizaban fuera y dentro del edificio en una posición *Cayao*. Una función del *Sunturhuasi*, sin embargo, era la de echar chicha a un hueco ubicado en el edificio, para dar de beber a los ancestros en el mundo de abajo. Quizás la relación baile-bebida expresa una oposición afuera-adentro.

Las palabras *casacanchu* y *casana*, tienen la misma raíz y probablemente se refieren a un mismo concepto. Las dos competencias que hacen uso de los dos vestidos *casacanchu* y "blanco como la nieve" (es la nieve de las montañas altas) y el *pumaskin*, (que viene de pozo) expresa una oposición arriba-abajo, como *hanansaya* y *hurinsaya*, y acentúa la función vertical del *Sunturhuasi*. En particular el pozo puede referirse al hueco en el piso del edificio.

El *vestido azul* y la *casa construida de noche*, se refiere a la noche y el día en relación al techo del *Sunturhuasi*, que se saca durante el día y se repone en la noche. El vestido azul, especialmente, puede referirse a la posición central de un jefe. En el caso del rey Inca, el vestido azul, *Tarco huallica*, simboliza su "celestial" y real posición.

La clasificación séxtuple, está construida por el modo de tres oposiciones binarias diferentes, de las cuales cada una dice algo del sistema como un todo. Por ejemplo, la oposición afuera-adentro de la posición *Cayao* (baile-bebida) la lleva a través del *casacanchu-puma*, la oposición pozo de la posición *Payan*. Aquí el primer elemento se refiere a las montañas en el horizonte y el segundo elemento al pozo en el centro del piso del *Sunturhuasi* conectado al mundo de abajo. Un argumento similar puede darse a la oposición no techo-techo en la posición *Collana*. Por otro lado, la oposición primaria: luz - no luz, viene a ser una oposición

en la posición *Payan*, de blanco (la nieve) a rojo (puma) y quizás al negro: el puma que sale del mundo del pozo (mundo de abajo). La misma oposición luz-no luz, estaba, obviamente, envuelta en la oposición baile (afuera)-bebida (a los ancestros, dentro).

En vez de continuar esta discusión de las posibles oposiciones binarias en un contexto séxtuplo, debo enfatizar aquí sobre una particularidad de la división séxtupla, como está usada en las seis competencias y en el *Sunturhuasi*. En ambos ejemplos, *Hanan*, el mundo de arriba está relacionado con la luz y afuera, mientras que *Hurin*, el mundo de abajo, está relacionado con la oscuridad, adentro. En otras palabras, esto parece ser una inversión de la oposición *Hanan* (dentro)-*Hurin* (fuera), como inicialmente mencionamos. Sin embargo debemos darnos cuenta que el mito de Huatyacuri o del *Sunturhuasi* en sí están en la posición *Payan*: ambos expresan los valores de la salida y puesta del sol, conectando el mundo de arriba y de abajo. El mito de Pariacaca, el mito que acompaña al de Huatyacuri, enfatiza otro aspecto de la posición *Payan*: la derrota de Huallallo Caruincho. Pariacaca pelea con lluvia roja de arriba y Huallallo Caruincho con lluvia amarilla de abajo. Pero el último es convertido primero en lago (agua abajo) y es expulsado del país que ahora adorará a Pariacaca. Los dos mitos y el *Sunturhuasi*, todos enfatizan de manera semejante, el rol de mediación y cambio que pertenece a *Payan*.

El segundo enfoque del mito de Huatyacuri, tiene que ver con una progresión de seis oposiciones binarias; cada oposición tiene que ver con la relación a uno o más animales.

Primero, están los dos zorros, de abajo y de arriba, quienes discuten eventos del pasado y del futuro. Ellos están especialmente preocupados por el destino de Tamtañamca. *Segundo*, existe un zorro macho y un zorrino hembra de quienes Huatyacuri roba los instrumentos para las dos primeras competencias, yaciendo como un huanaco muerto. *Tercero*, hay una relación entre Huatyacuri y su futuro padre político Tamtañamca. En su lista de las huacas más importantes en el imperio incaico, Albornoz (p. 34) menciona Tamtañamca, como un zorro muerto a la entrada del templo de *Pachaçamac*. El Dios-mundo mismo está representado aquí como un zorro de oro. En el contexto genealógico "zorro" se usa para referirse a "caca" (WB, WF, MBO). Aún más, nuestro primer diccionario quechua escrito por Domingo de San-

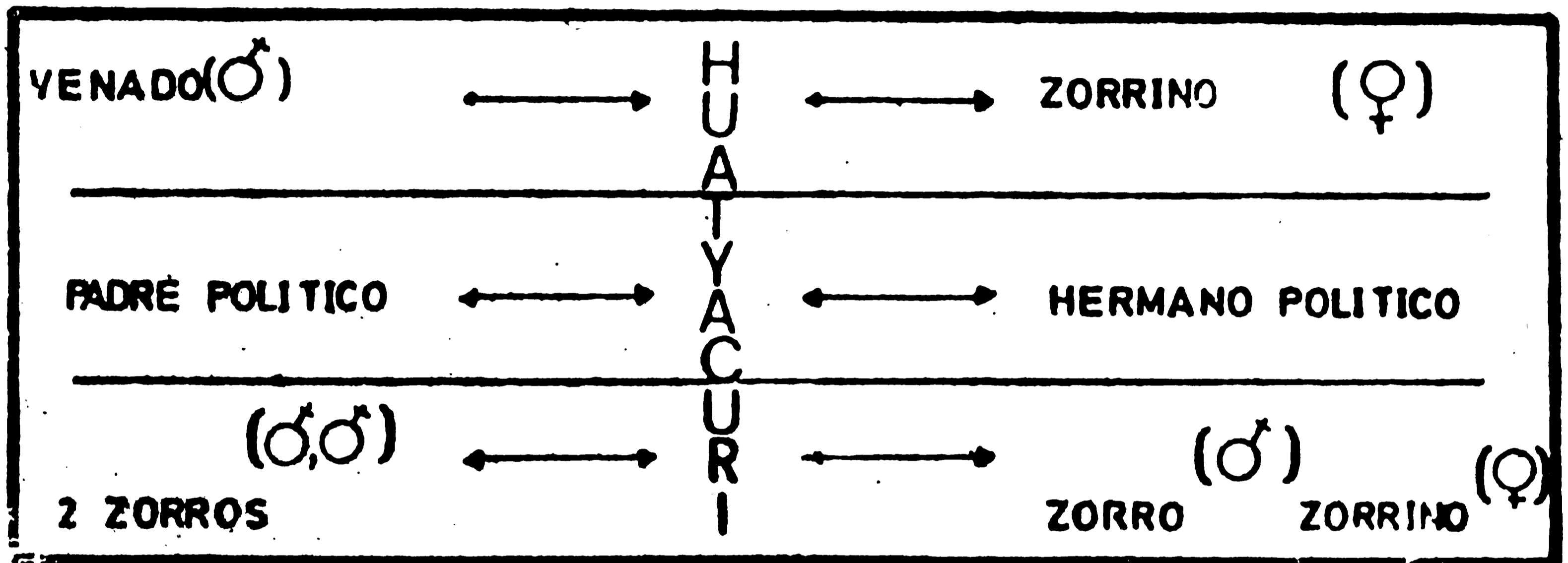
to Tomás (1560) describiendo el dialecto costeño, menciona *cacay* como un término de parentesco y como término de "contribución". En esta luz, el mito de Huatyacuri, nos revela, por si mismo, una descripción de la relación ambigua entre el que toma esposa (Huatyacuri) y el que da esposa (Tamtañamca). Por otro lado, el padre político o su hijo recibe respeto de parte de su hijo político; sin embargo el respeto que tiene un hijo político rico puede tomarse como tan condescendiente que resulta insultante (observación personal, pero también Guamán Poma f. 857), mientras que un hijo político pobre, puede estar en una posición completamente secundaria. Por otro lado, desde el punto de vista de la terminología de parentesco, la mujer que está casada con el fundador de un *ayllu* y que es la madre de sus descendientes, es considerada fuera del *ayllu* del esposo. Este rol de "fuera" se extiende a la familia de ella a través de su hermano, el *caca* al *ayllu*. El mito describe la oposición padre político-hijo político no como una relación no estática sino procesal, desarrollada a través de las seis oposiciones binarias. Primera, Huatyacuri, el que come papas, es el foráneo pobre. Sin embargo, él y Tamtañamca cambian roles. Tamtañamca mismo se convierte en foráneo, un contribuyente (de una hija); los significados están implícitos en el concepto *caca*. La cuarta oposición binaria, transforma estas dos relaciones generacionales entre Huatyacuri y Tamtañamca, en una relación generacional entre Huatyacuri y el esposo de otra hija de Tamtañamca. La relación de Chaupiñamca y su hermana es ahora como la respectivamente: primer hijo (*churi*), hijo secundario (*concha*) en el contexto incaico.

Llegamos entonces a la 5a. y 6a. oposición. El hermano político de Huatyacuri, se convierte en venado y huye a las punas; su esposa huye a la costa donde se convierte en piedra puesta de cabeza (²).

En San Damián (Avila, apéndices del texto quechua) y en Bertonio (ver: *sucullu*), venados junto a vicuñas o huanacos fueron los representantes primarios de los animales cazados, en oposición a las llamas que son animales domesticados.

Las seis oposiciones binarias describen el proceso de transformación. Puede ser posible entonces describirlas en el contexto del modelo séxtuple y correlacionar esto al modelo de las seis competencias entre Huatyacuri y su hermano político. En las dos

primeras oposiciones ninguna distinción entre hombres y animales se hace, a pesar de que una oposición involucra dos animales machos y la otra, un macho y una hembra. Después de la descripción de la relación de parentesco entre las dos oposiciones siguientes, las dos últimas oposiciones muestran la separación entre hombres y animales. Aquí una distinción macho-hembra también ocurre: el hermano político es un venado y su esposa, aparentemente (Avila, caps: 10-13) era un zorrino. El modelo entonces debe ser así:



El modelo es la única tentativa de investigación futura, probablemente nos forzará a revisarlo. En términos generales sin embargo, es comparable al modelo de las seis competencias. El involucro de Huatyacuri con los zorros y con el zorro y el zorrino, corresponde a una posición *Cayao*. El retar a su futuro padre político y el competir con su hermano político expresa un valor *Payan*, como también lo expresa la palabra guerra. De hecho encontramos que Tamtañamca es mencionado como guardián al pie del templo de Pachacamac del mismo modo que el puma con el estandarte y la bandera *casacanchu*, estuvo al pie del templo del *Sunturhuasi*. Cuando Tamtañamca, era todavía un hombre rico, su casa propia era llamada *casacanchu*.

Después de conquistar a Tamtañamca y a su hermano político, Huatyacuri y su esposa vienen a la posición *collana*. Algo de la oposición dia-noche, que esperamos, es expresada en la separación del venado y del zorrino, ya que el último era considerado como un animal de la noche (Avila, cap. 2). En conclusión, podemos sugerir que la progresión de las oposiciones binarias, expresadas a través del tiempo, las mismas estructuras son

encontradas en las seis competencias. El último llega a lograrlo de una manera más compacta con referencias explícitas a la estructura del *Sunturhuasi*.

III

LA GUERRA DEL INCA PACHACUTI CONTRA LOS CHANCAS

En los párrafos anteriores he comparado ya la historia inca con la mitología de San Damián, mientras que en el caso del mito de Huatyacuri hice una comparación más específica a un elemento ritual y arquitectónico de la cultura inca. Como mencionamos antes, Guamán Poma sugiere una sequía durante el reinado de Pachacuti y la creación de un lago en el mito de Pariacaca. Discutiré ahora algunos de los hechos más sobresalientes en el reinado de Pachacuti, para poder sugerir la correspondencia estructural con los mitos de Huatyacuri y Pariacaca.

Cuando Pachacuti era todavía un niño, el Cusco fue atacado por los Chancas, quienes vinieron del oeste, cruzando el río *Apurímac*. El inca Viracocha se retiró hacia un valle al norte. Este valle estuvo cerca de Chita, o fue el valle detrás de otro gran río cerca del Cusco, el *Urubamba*. Pachacuti defendió el Cusco y no sólo ganó a los Chancas, sino que también los persiguió más allá del *Apurímac* y los venció en su propia tierra. Sea lo que fuere la verdad histórica de tal guerra, en la historia épica inca, creció en proporciones cósmicas y los incas la consideraron el punto de partida de la construcción de su propio imperio. Es más, ellos incluyeron en sus relatos de esta guerra y sus consecuencias eventos que no parecen relacionarse con la guerra Chanca. Muchos de estos eventos también suceden en los mitos de Huatyacuri y Pariacaca.

1) El primer llamado, mito que nos interesa es en relación a la reconstrucción del Cusco por el Inca Pachacuti. Sarmiento (cap. 30-31) hace un relato detallado de este evento que yo usaré aquí. Pachacuti primero fue a visitar la cueva *Tambotoco*, de donde el ancestro de la dinastía inca, *Manco Capac* fue originario. Entonces desenterró las momias de los siete primeros incas hasta *Yahuar Huacac*, adornándolas con adornos rituales. Hizo hacer dos estatuas de oro, una del Dios creador *Viracocha Pachayachac*, que ubicó a la derecha de la imagen del Sol, y otra

del dios trueno y el rayo *Chuquiilla*, que ubicó a la izquierda. Ya que *Chuquiilla* se le apareció una vez a Pachacuti Inca, como una serpiente de doble cabeza, tomó la última como su *huaca* personal.

Comentaré sobre este hecho parcial de la reconstrucción del Cusco. No se mencionan momias para los incas Viracocha, Pachacuti y Túpac Yupanqui (ellos todavía vivían); en el caso del Inca Pachacuti, su momia se reemplaza por la estatua del dios trueno. Debemos suponer, por consiguiente, que la estatua del Inca Viracocha está relacionada del mismo modo con la estatua del Dios Creador Viracocha, mientras que la estatua de Túpac Yupanqui con la del Dios Sol. Estas estatuas personales o *huacas*, se conocían también con el nombre de *huauque*, "hermano". La del Inca Viracocha se llamó *Inca Amaru*, "Inca Dragón-serpiente" (Sarmiento, cap. 25). Tendré ocasión de mencionar esto más adelante.

2) Quiero considerar juntos diferentes fragmentos míticos sobre los cuales parece haber los mismos comentarios, sobre las mismas *huacas*, aquellas que están localizadas en los *ceques* dirigidos hacia el norte. Estos *ceques*, están relacionados direccionalmente con el valle cercano de *Chita* y el río *Urubamba*.

a) Siendo niño, Viracocha fue expulsado por su padre de Cusco a *Chita* (Cobo, xii, cap. 10). Allí tuvo una visión del Dios Creador Viracocha. Desde entonces adoptó el nombre del dios. Siendo rey, huyó de los chancas, se fue a *Chita* según algunos relatos; pero otros dicen que se fue más allá del río *Urubamba*.

b) Parte del programa de reconstrucción de Pachacuti Inca (Sarmiento, caps.: 32, 33) fue el restablecimiento de los antiguos habitantes del Cusco en las afueras, en un perímetro de unos 20 kms. Inca Viracocha, aparentemente como su más importante representante fue desterrado al otro lado del río *Urubamba*. Otro hijo del Inca Viracocha, quien siguió a su padre, llamado Inca Urco, trató de reconquistar el Cusco. Fue derrotado por el Inca Pachacuti, quien fue asistido por su hermano el Inca Roca, "un gran nigromántico". Durante la marcha triunfal hacia el Cusco los cautivos estuvieron vestidos "con largas camisas con muchas borlas de ceda". El Inca Pachacuti entonces (Sarmiento, cap. 34) batalló contra *Tocay Capac*, rey de los *Ayarmaca*, quien vivía al norte del Cusco a lo largo del *Urubamba*. El reino de *Tocay*

Capac originalmente incluía Cusco, pero él había sido derrotado antes por Manco Capac, el ancestro de la dinastía real inca.

c) El antagonismo entre el Inca Pachacuti y el hombre a quien podemos identificar con Viracocha, el Dios, es relatado por un cronista (Murúa, cap. 86), en una escala cósmica. En este caso el Inca Pachacuti es considerado como el hijo de Manco Capac quien fue creado por y en el tiempo de Viracocha, el Dios Creador (Molina, 11, 12). El mito señala que durante un mes, las torrenciales lluvias causaron tanto daño que la tierra estaba amenazada de destrucción (con un diluvio o "*huno pachacuti*", en las palabras de Sarmiento, cap. 7). En ese tiempo, un hombre gigantesco, con un traje largo rojo, con una trompeta y un báculo, apareció en el paso de las montañas en el norte de Cusco, llamado *Chitacaca* (el paso de Chita). El hombre bajó a las aguas del río Urubamba. Pachacuti le pidió que no tocara la trompeta, porque si lo hacía, el mundo sería destruido. El Inca Pachacuti recibió este nombre debido a este episodio. Más tarde se convirtió en piedra.

d) Un evento, justo de efecto contrario, es contado por Guamán Poma (f. 109, 286), acerca del Inca Pachacuti, el 9º inca. Durante su reinado hubo una gran sequía. Hizo que las piedras se rompieran, que la comida se congelara, granizó y hubo una plaga de pájaros como loros y perdices, y de animales salvajes, como venados, zorros y zorrinos. Guamán Poma compara este evento, causado por la acción del Dios Trueno, a la creación del *Mullucocha* y el de *Escaleras* en los montes de Pariacaca, por el Dios Viracocha.

e) Santacruz Pachacuti, otro cronista indígena, narra la misma historia, pero combina los efectos de c) y d). Los ubica en el tiempo de Túpac Yupanqui el 10º inca, pero la historia es contada acerca de *Amaru Túpac*, el hijo mayor del Inca Pachacuti. Al momento del nacimiento de Amaru Túpac (Santacruz Pachacuti, 242) hubo erupciones volcánicas y un dragón, *Amaru*, entró al área del Cusco por el norte. En la fiesta celebratoria en honor del Dios Viracocha, durante el solsticio de diciembre (esto es en la estación de lluvias), todos los animales salvajes fueron arrojados del área del Cusco. Amaru Túpac fue asociado con tigres, hermafroditas, duendes y jorobados, y se dice que él se dedicó al tejido. El tejido simboliza el supremo acto de crear, está tam-

bién asociado a su abuelo Viracocha Inca (Sarmiento, cap. 25), con el Dios creador (Molina, 9) y, en San Damián, con Coniraya Viracocha (cap. 2). Por consiguiente, quizás podamos identificar a Amaru Túpac, llamado *Amarumarcahuasi*, "la casa donde el maíz especial para el Amaru, se guarda", tuvo suficientes nubes sobre ella para resguardarla de la helada. El resultado de esto fue que sólo estas tierras recibieron buenas cosechas y así Amaru Túpac vino a ser el inventor de las bodegas agrícolas. *Amarumarcahuasi* estuvo situada en el camino a Chita y se menciona en el sistema *ceque* como una *huaca* en el primer *ceque* del Antisuyo. El culto y cuidado de este *ceque* le correspondía a Viracocha. Los descendientes de los incas y su primera *huaca* se conocía como *huauque*, "hermano, del Dios Viracocha".

Los tres últimos fragmentos discuten todos un evento atmosférico que hoy en día se conoce con el término castellano de "sequía". En el lenguaje indígena "sequía" se refiere a la excesiva lluvia y a la falta de ella. El efecto en ambos casos, es el mismo: una mala cosecha. En estos mitos sin embargo, el inca Pachacuti es identificado con la helada y granizo (no lluvia) y Viracocha, el dios o el rey, con excesivas lluvias. Ambas personas corresponden respectivamente a Pariacaca y Coniraya Viracocha en los mitos de San Damián (cap. 8 y cap. 2) y en el contexto del mito de Pariacaca solamente a Pariacaca, quien va hacia la montaña causando la helada y el granizo y al Pariacaca que pelea contra Huallallo Caruíncho con la lluvia roja.

En los mitos b) y c) encontramos una referencia, primero a "un traje largo con bolas" llevado por los prisioneros y a "un vestido largo rojo", usado por el dios de las aguas del río Urubamba que vino por Chita al Cusco. Ambas descripciones se refieren a vestidos rojos y largos con borlas, que era en realidad usado por los celebrantes, junto con una piel de puma y cabeza, durante los rituales de la fiesta del solsticio de diciembre. Los tres mitos tienen una referencia a las rojas aguas turbulentas de la estación de las lluvias, aguas que pueden estar contenidas como "prisioneras" o no. En el caso del Inca Urco y de su ejército cautivo, la referencia es indirecta, pero sin embargo está allí. El fue derrotado en el mismo lugar que era el centro del mito particular de Yahuar Huaca, el 8º rey. Los descendientes de la gente que vivió allí guardaron la momia y la estatua (*huauque*) del rey (Sarmiento, cap. 23) y cuidaron los canales de irrigación

en el valle del Cusco. En Cusco mismo poseían (Cobo, xiii: cap. 15) un campo especial dedicado al culto de la hermana de Manco Capac, llamada *Mama Huaco*. Se decía que ella era la "descendiente de Amaru" (Guamán Poma f. 80-82) y era venerada como la diosa del maíz (Molina, 66-67; Hernández Príncipe, 53). Fue en las tierras dedicadas a ella donde el Inca vestido con la camisa llamada *Casana* iniciaba el arado y la cosecha. Finalmente *Amarumarcahuasi*, puede identificarse con una fortaleza que desde el siglo 16 es conocida como *Puca pucara*, la "fortaleza roja".

Con la ayuda de estos datos, podemos arribar a nuestras conclusiones finales acerca del significado mítico de la guerra Chanca y sus consecuencias: esto envuelve la reconstrucción del Cusco por Pachacuti Inca y su antagonismo con el Inca Viracocha. Los 10 reyes de Cusco son mencionados en la reconstrucción de Cusco, ya sea por medio de sus momias o sus estatuas. En la batalla entre el Inca Pachacuti y el Inca Urco, los reyes de Hanan-Cusco, con la excepción de Túpac Yupanqui, se mencionan de nuevo. Túpac Yupanqui sin embargo no está ausente de la reconstrucción del Cusco. En efecto, él es la parte que corona el final. Fue por su iniciativa y coronación que Pachacuti Inca reedificó el templo del Sol en Cusco y otros cuatro templos al Sol alrededor de él (Sarmiento, caps.: 41-42).

Los descendientes de estos cinco reyes del Cusco fueron cada uno relacionado a un grupo de tres *ceques* pertenecientes al Hanan-Cusco. De esta distribución en el sistema *ceque* es evidente que el modelo es paralelo al del *Sunturhuasi* en Cusco y el de las seis competencias en el mito de Huatyacuri en San Damián:

| <i>Seis competencias</i> | | <i>Sunturhuasi</i> | | <i>Dinastía Hanan - Cusco</i> | |
|---------------------------|-----------------------------|--------------------|-----------------|---------------------------------|--------------------------------------|
| vestido azul | casa construida en la noche | sin techo (luz) | techo (sin luz) | I 1 (10° rey) Tupac Yupanqui | III 1 (8° rey) Inca Wiracocho |
| vestido <i>casacanchu</i> | vestido de puma rojo | bandera casana | puma | I 2 (9° rey) Inca Pachacuti | III 2 (7° rey) Yahuar Huaca |
| baile | bebida | música baile | bebida | I 3 (6° rey) Inca Roca | III 3 Rey de Ayarmaca Tocay Capac |

Tupac Yupanqui y el Inca Viracocha: cuando Guamán Poma describe el templo del Sol, el que yo identifico con el *Sunturhuasi*, él lo menciona específicamente en relación a Tupac Yupanqui. Sin embargo en el mismo párrafo dice (f. 262) que este rey se llama a sí mismo el Inca Viracocha cuando él pregunta a las *huacas* del Cusco acerca del pasado y del futuro. Cuando Tupac Yupanqui fue iniciado en el templo del Sol usó toda la indumentaria real, incluyendo el vestido azul *Tarco Huallica*. Por otro lado, el más alto sacerdote del Cusco era considerado como descendiente del Inca Viracocha. Cuando se llevaban a cabo sacrificios sangrientos, el sacerdote máximo del Cusco estaba impedido de ir a la parte central y sagrada del Cusco. (En efecto, Tupac Yupanqui como el Inca Viracocha hablaba a la *huaca* de cabeza). El templo del Dios Viracocha era oscuro, en oposición al del sol (Las Casas, cap. 131; Santacruz Pachacuti, 229, 230). Tupac Yupanqui y el Inca Viracocha, entonces, representan la posición social más alta (*Collana*) con sus oposiciones internas de *saya* (adentro) y *suyu* (afuera) y de *Hanan* (arriba) y *Hurin* (abajo).

Pachacuti Inca y Yahuar Huaca: En un estudio posterior argumentaré que la camisa llamada *casana*, relacionada con la camisa llamada *casacanchu*, tenía una especial relación al Inca Pachacuti. Mi discusión anterior sobre el tema, se centró en la relación de este rey a la helada, granizo y nieve (*casacanchu*, "blanca como la nieve"). Argumento que Yahuar Huaca "el que llora sangre roja" estaba relacionado con la camisa roja larga usada por los hombres con un cuero (rojo) de puma. Ambos reyes están relacionados al aspecto de la guerra (*Payan*): el primero como conquistador, el segundo como conquistado. Ambos expresan la oposición esterilidad, sequía (hielo, sequías), y fertilidad, la siembra y cosecha; la fertilidad que dan las aguas y la fertilidad de las mujeres traídas de afuera como contribuciones (*cacay*).

Inca Roca, Tocay Capac y Ayarmarca: Los Ayarmarca, derrotados tanto por Manco Capac como por el Inca Pachacuti, están relacionados a los seis grupos de tres ceques en *Hanan-Cusco*. Los datos mitológicos sobre Inca Roca, lo relacionan tanto con los Ayarmaca como con el shamanismo. Por ejemplo, cuando este rey peleó contra las gentes de las tierras bajas del este, tanto en su rol de rey (Guamán Poma, f. 13-54) o como general de Tupac Yupanqui (Santacruz Pachacuti, 252) se convirtió en jaguar, otorongo, y era llamado por el término aymara que denomina al

abuelo, *achachi*. Por el momento sólo haré uso de los datos sobre el baile y la bebida. Inca Roca y un ayllu llamado *Huacaytaqui*, "los danzarines y bebedores de las huacas" pertenecían al mismo grupo de los tres ceques. Encontramos una referencia simbólica similar en el nombre de Ayarmaca.

Maca (*ayarmaca*, ancestro *maca*), un tubérculo usado para hacer drogas alucinógenas (Albornoz, 36), junto con la semilla *villca*, se mezcla con chicha (Guamán Poma, f. 71). Con su atribución al shamanismo y a la brujería, ambos Inca Roca y los yarmaca de Tocay Capac representan el aspecto *Cayao* del mundo de abajo y de la marginación no inca. Inca Roca representa el aspecto *Hanan* —el conquistador que se identifica con lo no inca como el jaguar— y los Ayarmaca, su aspecto *Hurin*.

Quiero terminar esta sección con dos observaciones: Primero, debemos notar cuanto se insiste en el color rojo en relación al lado *Hurin* (III Antisuyu) de su división séxtuple: sangre roja, vestido rojo, aguas lodosas y rojas, el *Amarumarcahuasi*, rojo; probablemente la chicha roja usada para la droga *villca*+*maca*. Blanco (nieve, granizo) y el azul (el cielo) están asociados al lado *Hanan* (I Chihaysuyu).

Segundo, quiero referirme a un aspecto de la peculiar, pero regular asociación de reyes a los grupos de los *ceques*. El Inca Pachacuti asociado al grupo 2 pero en I: Inca Viracocha al grupo 1 pero en III, Inca Roca al grupo 3, pero en I. Los Ayarmaca asociados a 3 en III, corresponden en ambos casos a afuera no inca, no representado por un Rey Inca. Especialmente importante en este contexto es el doble rol del parentesco que está representado por Tupac Yupanqui y el Inca Viracocha juntos. Demuestra por un lado, cuánto las dimensiones *espaciales* (la reconstrucción del Cusco: las seis competencias, el *Sunturhuasi*) y las dimensiones *secuenciales* (los seis episodios en el mito de Huatyacuri donde intervienen animales, las diferentes luchas entre Pariacaca y Huallo Caruincho; los Ayarmaca y la dinastía de los cinco reyes en el *Hanan-Cusco*), son sólo dos aspectos de la misma estructura.

IV

CONCLUSIONES

En este trabajo no he pretendido hacer un análisis exhaustivo de la mitología de San Damián o de la historia inca. Mi propósito ha

sido presentar una metodología analítica adecuada para los datos peruanos mismos. Aún más, no creo que un análisis exhaustivo de cada detalle mitológico o histórico sea necesario para probar la validez del método. Los límites de mis unidades de análisis pueden definirse de un modo empírico ya que estas unidades son historias que incluyen siempre una división séxtupla. La existencia de tal modelo y sus propiedades lógicas, están dadas por el contenido y la estructura de las historias mismas.

En estas conclusiones trataré de dos aspectos:

1.—*La relevancia para mi análisis de las Mitologías de Lévi-Strauss y*

2.—*La historicidad de la historia inca.*

1.—La correlación que podemos establecer entre la progresión jerárquica en la mitología de San Damián y la historia mítica inca introduce el problema de estructura en relación al mito por un lado y al parentesco por otro. Nuestro análisis nos llevó a la conclusión de la similitud básica entre la estructura en el mito de Huatyacuri y la estructura de ambos, el parentesco inca y los sistemas construidos en categorías como *saya-suyu*, *hanan-hurin* y *collana-payan-cayao*. Estas categorías y las de parentesco no dependen de la existencia de ningún sistema social que implique reglas especiales de descendencia y matrimonio. Nuestra explicación de la ecuación $WB=WF=MB$, sin indicar una regla de matrimonio, pero como la ecuación de hombre a sus hijos en su designación común de su WB o WF y MB, es importante en el entendimiento de los principios estructurales andinos. Con Boon y Schnéider (1974, 807) podemos concluir que hay un parentesco de mito y un mito de parentesco en el sentido que el idioma andino de parentesco o de organización social y de mito o historia, están condicionadas por los mismos principios estructurales. Lévi-Strauss hizo su análisis estructural de parentesco dependiente del uso de la función social (Lévi-Strauss, 1949, Boon y Schneider, 815), que es la ecuación del parentesco terminológico en relación a las reglas del matrimonio postuladas, especialmente esos de los grupos unilineales. Esto le llevó a él, en el caso de los sistemas sociales brasileños (Lévi-Strauss, 1958: cap. 7-8) a oponer relaciones binarias —nunca completamente expresadas en sistemas de mitades exogámicas unilineales, pero siempre presentadas conscientemente como tales por la gente misma— a relaciones sociales

triádicas, expresando los más reales y básicos valores de las sociedades en cuestión. Estas consideraciones le llevaron, desde nuestro punto de vista incierto, a la práctica de separar tan radicalmente el estudio de la estructura en el mito, de la de parentesco y organización social.

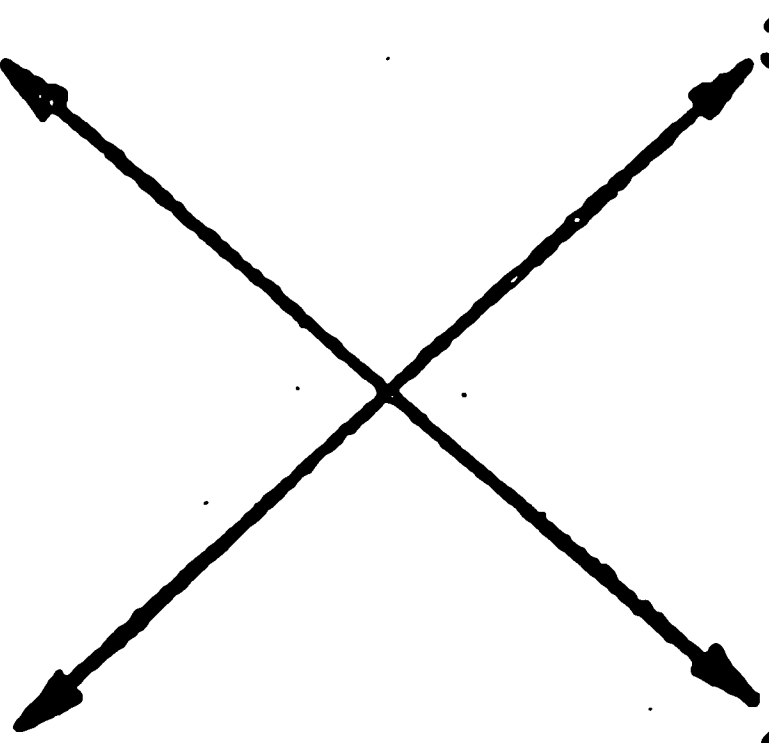
Un caso es el Mito Bororo (M1), con que Lévi-Strauss empieza todo su análisis, y cuya rápida comparación con el Mito de Huatyacuri muestra los mismos elementos, desarrollo, estructura, y posiblemente, la misma función (Lévi-Strauss, 1964: 43-55).

MITO DE HUATYACURI

- 1.—Esposa de Tamtañamca comete adulterio.
- 2.—Huatyacuri es avisado por Pariacaca que robe dos instrumentos musicales y una vasija para ganar a sus dos contentores.
- 3.—Para obtener estos objetos tiene que hacerse el muerto en la cima de una montaña ante un zorro y zorrino, esto es un animal con cola podrida (negra) y otro que apesta.
- 4.—Huatyacuri primero cura a su futuro padre político; después compite con su hermano político.
- 5.—Huatyacuri aparece en seis diferente roles o trajes.

MITO BORORO (M1)

- 1.—Un niño viola a su madre.
- 2.—El niño es aconsejado por su abuelo para robar tres instrumentos y un báculo para realizar cuatro tareas.
- 3.—El niño compite con su padre.
- 4.—En la cuarta tarea el niño caza en la cima de una montaña lagartijas que apestan. Primero es atacado y luego ayudado por buitres que se comen la carne podrida.
- 5.—El niño aparece en la forma de seis animales diferentes.



6.—El hermano político se convierte en venado. Primero los venados atacan a los hombres, pero ahora los hombres cazan a los venados. La esposa del hermano político se convierte en piedra (de cabeza) cerca de la costa y se le ofrece coca.

7.—Una inundación lleva a toda la gente y los animales originarios de San Damián hacia la costa.

8.—Una violenta tormenta apaga los fuegos de la comunidad, excepto el de la abuela del niño.

7.—El niño se hace astas y caza y mata a su padre como si fuese un animal. El cuerpo del padre cae al lago y de él se forman plantas acuáticas.

Las similitudes entre ambos mitos son tan obvias que el mito de Huatyacuri hubiera podido ser un candidato principal para ser incluido en las *Mitologías*. Por otro lado, siguiendo los lineamientos de Lévi-Strauss, hubiera sido bastante difícil hacer una comparación de los dos mitos, no solamente debido a la distancia geográfica, sino también debido a la distancia social. Lévi-Strauss, repetidamente, evita hacer comparaciones de las mitologías del Amazonas central (Mito II: 232), los Andes (Mito II: 295) y México (Mito I: 184), basándose en que están concienzudamente elaborados por clases de sacerdotes muy bien establecidas. Obviamente no podré negar que la mitología de San Damián está relacionada a una ideología consciente. Pero no veo ningún propósito útil en oponerse a pensamientos conscientes, inconscientes o a estructuras, ya que como hemos encontrado no presentan contradicción en el caso andino. Igualmente no veo razón para que se hagan peticiones en el caso Bororo. La organización socio-política de los Bororo es muy similar al sistema *ceque* que existió en Cusco y en muchas comunidades andinas (Polo, 1917: 56-58), probablemente incluyendo San Damián. Cada mitad Bororo, clan y sección, tiene derechos específicos a totems y mitos. M 1 correspondió al clan Paiwoe y fue construido alrededor de una lista clasificatoria de seis animales. El segundo mito (M2) que Lévi-Strauss analiza, tiene el propósito explícito de explicar la jefatura dual en una comunidad Bororo y cómo fue inicialmente heredada. Excluyendo estos hechos se empobrecen los mitos despojándolos de su función social organizada. Analizando el mito Bororo, como un comentario a la estructura de parentesco de los Bororo, la organización social

y la cosmología, podrían abrir muchas más posibilidades de comparación con otros sistemas mitológicos.

Podemos concluir que el mito de Huatyacuri y el mito Bororo (M1) no sólo fueron muy parecidos, sino que también tuvieron la misma referencia explícita y la relación con el trueno. Ambos mitos fueron contruidos con los fragmentos "mitemas" incas y distribuidos en la historia pseudo-épica de los reyes incas, concentrándose en el 9º inca Pachacuti. Por lo menos un detalle de la versión inca del mito del trueno es más cercana a la versión Bororo que a la de San Damián. Durante la gran sequía en Cusco la casa y tierras de Amaru Tupac fueron salvadas por las nubes. Esto es parecido al mito Bororo en el que la casa de la abueia se salva debido a una tormenta de truenos. Los dos detalles son los mismos en relación a todo el mito, pero son una inversión del tipo de "sequía" escogido: en un caso la falta de lluvia, en el otro la lluvia abundante.

2) En un trabajo anterior (Zuidema, 1964), hice una declaración crítica de la historicidad de la historia inca, basándome solamente en los datos incas. En un artículo posterior (Zuidema, 1973), comparé la dinastía real inca, como un sistema ancestral de momias, a un sistema colonial sobre el que tenía datos completos. En este artículo, comparé la historia inca de Cusco con la mitología de una comunidad en el centro del Perú. La estructura similar y el contenido de los dos ejemplos posteriores, hacen probable que tuvieran también una función similar en sus respectivas sociedades. La historia inca ha sido siempre considerada así, quizás con algunos detalles mitológicos añadidos. La gran semejanza estructural de la historia inca y la mitología de San Damián nos obligan ahora a considerar los problemas de manera diferente. Ambas, la historia inca y la "mitología" de San Damián están basadas en un interés común e intensivo en un complicado modelo social, aplicado al parentesco, organización socio-política, ritual, teología y calendario. Ambas usan como sus ladrillos de construcción referencias a *huacas*, *ayllus*, toponimias y, especialmente en el caso de los incas, eventos recordatorios. Estos eventos fueron considerados en un orden jerárquico que no conformaron una línea cronológica. Por ejemplo, casi todos los eventos relatan la guerra inca contra los chancas y la huida del Inca Viracocha hacia el norte. Sin embargo, cada uno está cubierto con un aspecto independiente y cosmológico que es similar a las

acciones de Huatyacuri y Pariacaca para el primer evento y de Coniraya Viracocha para el segundo. Debemos asumir, por lo tanto, que la guerra Chanca fue *escogida*, no porque cronológica e históricamente el Inca Pachacuti luchó contra tal enemigo, sino porque como figura mítica tenía que reflejar las acciones del Dios Trueno. Cualquier batalla real ha podido servir de base para añadir detalles de sabor *local* a la batalla mítica. Sin embargo, la batalla y sus detalles tenían que reunir ciertas condiciones necesarias para el sistema ideológico; condiciones, debo recalcar de nuevo, que no eran necesariamente históricas.

Dada esta situación, yo consideraría la historia total inca hasta el tiempo de la conquista española como un evento hasta cierto punto mitológico. La "historia" inca entonces, integró hechos religiosos, calendáricos, rituales, a un sistema ideológico que era jerárquico en términos de tiempo y espacio. La ideología jerárquica inca, no debe ser confundida con la concepción occidental de historia impuesta por los españoles. Sólo una investigación comparativa puede ayudarnos a determinar qué datos y hechos son de naturaleza local y de recuerdos, y qué otros son prestados de afuera y por lo tanto no históricos. Una cronología histórica hasta la conquista española tendrá que ser establecida independientemente por la arqueología.

NOTAS

- 1.—Quiero agradecer al Sr. Gary D. Urton por sus comentarios críticos.
- 2.—El significado literal de esta afirmación, fue probablemente bien entendido por la gente que contó el mito y que escuchó el mismo. Bertonio por lo menos menciona que en aymara la frase phekeña cayuni saattatha, eso es "poner la cabeza en el suelo y los pies en el aire", metafóricamente significa: "para contentar en eso uno no hace lo que la gente le sugiere".

BIBLIOGRAFIA

Albornoz, Cristóbal de
Ver Duviols.

Arguedas, J.M.

1966 *Dioses y hombres de Huarochirí (1608)* (ed. J.M. Arguedas) Lima.

Avila, Francisco de

Ver: Arguedas.

Ver: Trimborn.

Bertonio, Ludovico

1956 *Vocabulario de la Lengua Aymara (1612)*.

Boon, James A. y David M. Schneider

1974 "Kinship vis-a-vis Myth: Contrasts in Lévi - Strauss approaches to crosscultural comparison", *American Anthropologist*, vol. 76, N° 4, diciembre 1974. p. 799-817.

Cobo, Bernabé

1956 *Historia del Nuevo Mundo (1653)*, Biblioteca de Autores Españoles, 81-92, Madrid.

Dávila Briceño, Diego

1881 *Descripción y relación de la provincia de los Yauyos toda, Anan Yauyos y Lorin Yauyos, hecha por...* (1586), en: Jiménez de la Espada, *Relaciones Geográficas*, Madrid.

Duviols, P.

1967 "Un inédito de Cristóbal de Albornoz: la instrucción para descubrir todas las guacas del Piru y sus camayos y haziendas", *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 56, Paris.

Emboden, William

1972 *Narcotic Plants*, New York.

Guamán Poma de Ayala, Felipe

1936 *El primer nueva coronica y buen gobierno (1584-1614)*, París.

Hernández Príncipe, Rodrigo

"Mitología Andina", *Inca*, Vol. 1, Lima.

Isbell, B.J.

1972 "Kuyoq: Those who love me". M.S. Paper presented to *Symposium on Andean kinship and marriage*", *Am. Anthr. Assoc. Meeting*, Toronto, nov. 1972.

Kelm, Antje

Ver: Trimborn.

Las Casas, Fray Bartolomé de

1958 *Apologética Histórica (1564)*, Vol. III, Biblioteca de Autores Españoles, 105, Madrid.

Lévi-Strauss, C.

1949 *Les structures elementaires de la parenté*, Paris.

1958 *Anthropologie structurale*, Paris.

1964 *Mythologiques I: Le crut et le cuit*, Paris.

1966 *Mythologiques II: Du miel aux cendres*, Paris.

Mariscotti, Ana Maria

1970 "Die Stellung des Gewittergottes in den regionalen Pantheen der Zentralanden", *Baessler Archiv*, Vol. 18.

Millones, Luis

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

1965 "Nuevos aspectos del Taky Onqoy", *Historia y Cultura*, Vol. 2, Lima.

1971 *Las informaciones de Cristóbal de Albornoz, Sondeos*, Vol. 79, Cuernava.

Molina, Cristóbal de (El Cusqueño)

1943 *Fábulas y ritos de los Incas (1573)*, Lima.

Morissette, J. y Luc Racine

1973 "La hiérarchie des Wamani: essai sur la pensée classificatoire Quechua", *Signes et Langages des Amériques, Recherches amérindiennes au Québec*, Vol. III, Nos. 1-2, Montréal.

Murúa, Martín de

1962 *Historia general del Perú (1613)*, Madrid.

- Piaget, J.
1949 *Traité de Logique*, Paris.
- Pizarro, Pedro
1944 *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú (1571)*, Buenos Aires.
- Polo de Ondegardo, Juan
1916 *Los errores y supersticiones de los indios, sacados del tratado y averiguación que hizo el licenciado Polo*, (Ed. Urteaga y Romero). Col. Libr. Doc. Ref. Hist. Perú, 1a. serie, Vol. 3, 1-143, Lima.
- Racine, L.
Ver: Morissette.
- Santacruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, Joan de
1950 *Relación de antigüedades de este reino del Perú (1613), Tres relaciones de antigüedades del Perú*. Asunción del Paraguay.
- Santo Tomás, Domingo de
1951 *Lexicon, o vocabulario de la lengua general (1560)*, Lima.
- Sarmiento de Gamboa, Pedro
1947 *Historia de los Incas*, Buenos Aires.
- Schneider, D.M.
Ver: Boon, J.M.
- Schultes, R.E.
1972 "An overview of hallucinogens in the Western hemisphere", en: Furst, P.T., *Flesh of the Gods; the ritual use of hallucinogens*, New York.
- Trimborn, H. und Antje Kelm
1967 *Francisco de Avila*, Berlín.
- Zuidema, R.T.
1964a "The Relationship between mountains and coast in ancient Peru", en: *Mededelingen Rijksmuseum voor Volkenkunde*, Vol. 15, Leiden.
1964 b *The ceque system of Cuzco; the social organization of the capital of the Inca*, Leiden.

- 1965 "Apuntes sobre el Taqui Onqoy", *en: Historia y Cultura*, N° 2, Lima.
- 1973 "La parenté et le culte des ancêtres dans trois communautés péruviennes; un comterendu de 1622 par Hernandez Principe", *Signes et langages des Amériques, Reherches amérindiennes au Québec*, V. III, Nos. 1-2, Montréal.
- 1973a "La quadrature du cercle dans l'ancien Pérou" *Signes et langages des Amériques, Recherches amérindiennes au Québec*, V. III, Nos. 1-2, Montréal.
- 1974 "The Inca calendar", M.S.
- 1975 "El Cusco: Un estudio arquitectónico de la ciudad", (a publicar), Lima.
- 1972 "The Inca kinship system: A new theoretical view", *Symposium on Andean kinship and marriage, American Anthropological Association*, Toronto, 1972.

R. T. ZUIDEMA