

# **Mito y milenarismo en los Andes: del Taki Onqoy a Inkarrí**

**Marco Curatola**

**LA ESTRECHA CONEXION** entre mitos y cultos de crisis, aceptada como principio por todos los estudiosos, ha sido hasta hoy examinada con el fin de averiguar las causas que favorecen el surgimiento de movimientos mesiánicos y milenaristas. Los cultos de crisis se inspiran en un mito de los orígenes que es proyectado hacia el futuro: "el mesianismo, escribe R. Bañtide, es ante todo mitología historizada, en la cual el mito de la creación se transforma en mito de Apocalipsis y el del héroe civilizador se convierte en el del libertador" (1973: 272-3). En momentos de particular crisis, el mito, de modelo retrospectivo para la sociedad presente, se convierte en modelo ideal para la sociedad futura, hacia la cual se dirigen las aspiraciones y las acciones de los hombres. Se justifica el presente estado de opresión moral y material y, ya justificado, es aceptado sólo en función de una era futura de paz y prosperidad. La llama de la esperanza se mantiene así encendida evitando la disgregación y reforzando la solidaridad del grupo, porque la salvación esperada no tiene carácter individual sino colectivo. Los cultos de crisis han surgido en la gran mayoría de las etnias del así llamado Tercer Mundo justamente apenas llegó el colonialismo europeo con el consiguiente

pasaje de tales pueblos de soberanos a parias. Sin embargo a través de delicados mecanismos de autodefensa, muchas sociedades aborígenes han logrado conservar la propia identidad cultural, no obstante siglos de continuas agresiones económicas, políticas y religiosas.

Es el caso de los quechuas. Puestos frente a una realidad tan "diversa" como hostil, como aquella representada por la presencia del blanco, los indios han reaccionado tratando de reconducir el "alieno" a lo conocido, conceptualizando la nueva situación colonial a través del sistema de valores y representaciones colectivas tradicionales. Así han logrado reconstituir la unidad del propio saber, basado en una *weltanschauung* perfectamente integrada a la vida cotidiana del hombre andino y capaz de explicar todo hecho natural o sobrenatural. El estudio de la mitología y de los movimientos milenaristas en los Andes es, en última instancia, una reconstrucción del constante esfuerzo con que los quechuas han defendido la propia autonomía en cuanto entidad étnica y cultural. Es un largo proceso empezado en el tiempo de la Conquista y todavía no terminado. En el presente trabajo, pues, el mito no será analizado en función de un culto, sino se considerarán mito y culto como dos momentos diferentes y complementarios de un único fenómeno: la obstinada resistencia del pueblo quechua a la aculturación.

## I

### LOS CULTOS DE CRISIS MILENARISTAS

*... Ya que nos falta nuestra antigua  
pujanza de Rey, no nos falta el  
ánimo de Inca.*

*(Manco Capac).*

La conquista militar del Perú, hecha con relativa facilidad entre 1532 y 1572 no debe engañarnos sobre la efectiva capacidad de resistencia de los indios frente al invasor. Si caído el Tawantinsuyu, etnias diferentes dispersas a lo largo de inmensos territorios de la cordillera y a las que faltaba una real unidad política, no fueron capaces de organizar una resistencia armada eficaz contra la Corona, no por eso aceptaron pasivamente la dominación española. Frente a un enemigo dotado de una potencia ma-

terial y tecnológica infinitamente superior, los indios desarrollaron formas de resistencia compatibles con su condición de pueblo oprimido.

Los últimos incas estaban todavía resistiendo en la región de Vilcabamba, cuando entre 1560 y 1570, en las regiones ocupadas por los españoles, se desarrolló el primer gran movimiento milenarista: el *Taki Onqoy*, la "enfermedad del canto" (Curatola, 1976). Ante la propagación de epidemias mortales que diezaban la población indígena, profetas nativos, a partir de la región de Ayacucho, pasando de aldea en aldea, anunciaron el próximo retorno de las antiguas divinidades andinas. Decían que cuando Pizarro entró a Cajamarca venciendo a los indios, la empresa le resultó posible gracias a la victoria de Dios sobre las *huakas*. Ahora el mundo se volvía de cabeza: las *huakas* estaban a punto de vencer a su vez a Dios y, como contragolpe terreno, los españoles serían definitivamente arrasados y el mar sumergiría sus ciudades, borrando hasta su recuerdo (Molina, 1959: 100). Las *huakas* además, habían sembrado en muchos campos gusanos que comerían el corazón de los españoles y su ganado, como también a los indios que habían abrazado el cristianismo (Molina, 1959: 99). Estos últimos para salvarse debían volver a las prácticas religiosas tradicionales renegando de la fe católica y renunciando a los nombres recibidos en el bautismo (Albornoz, 1971: 1/17). Los adherentes al culto debían purificarse con ayunos y abstinencia sexual y además deshacerse de cualquier objeto, indumentaria o costumbre de origen europeo, no entrar más en las iglesias ni rezar ni responder a las solicitudes e invitaciones de los sacerdotes (Molina, 1959: 100). Muchos indios, afirmando estar poseídos por las *huakas*, se convertían a su vez en predicadores y eran objeto de veneración por parte de la población (Molina, 1959: 101). Algunos, presos de violentas crisis de histerismo, llegaban a tirarse abajo de altas rocas o en las aguas profundas de algún río, ofreciéndose a sí mismos en sacrificio a las *huakas*. Cuando los profetas del *Taki Onqoy* llegaban a un poblado se hacían entregar, así quedaban, reliquias de las *huakas* quemadas y destruidas por los misioneros; luego, frente a todos, cubriéndose el cuerpo con una frazada, esparcían chicha sobre la reliquia, la frotaban con harina de maíz blanco e invocaban lanzando fuertes gritos. Terminada la consagración, ponían nuevamente la *huaka* donde estaba situada antes de la llegada de los blancos invitando al pueblo a adorarla con estas palabras: "¿Véis aquí nuestro amparo

y veís aquí al que os hizo y da salud e hijos y chacras?; ponedle en su lugar, en donde estuvo en tiempo del Inka" (Molina, 1959: 101).

Entre las cabezas del *Taki Onqoy* figura Juan Choque con particular relieve y prestigio; fue éste un *kuraka* que de joven había estudiado con los misioneros. Afirmaba estar inspirado por una divinidad que residía en su cuerpo y que daba a los indios todo bien (Albornoz, 1971: 3/28). Para provocar una fractura total entre las dos comunidades, la india y la española, se esparció la voz de que los invasores habían venido al Perú a matar a los indios y extraer de sus cuerpos la grasa que servía para curar ciertas enfermedades. Los nativos estaban tan aterrorizados con estas afirmaciones que huían de cualquier contacto con los españoles, se negaban a entrar en sus casas a servirlos y se escondían por el temor de ser destruidos (Molina, 1959: 98-9). Pronto el movimiento traspasó los límites de las zonas más periféricas y aisladas de la sierra para tocar y envolver las ciudades y los mayores centros de población. El Inka de Vilcabamba, Tito Cusi, entonces, trató de volver a su favor la situación creada, con la esperanza de reconquistar los territorios del antiguo imperio. Trató de organizar el movimiento y de darle una precisa configuración política, con el auxilio y la complicidad de los jefes locales los cuales veían constantemente reducido su poder por obra de las autoridades españolas. Los mensajeros de Tito Cusi, verdaderos agitadores políticos, asimilados a los "hechiceros" locales, andaban por todo el Virreinato difundiendo el culto del *Taki Onqoy* y preparando en los centros de reclutamiento indígenas de los focos de revuelta. Así se construyeron y juntaron armas, se almacenó alimentos y se escondieron los armamentos, en la espera del día de la insurrección general. Desgraciadamente el proyecto, a causa de algunas delaciones, se quedó en la fase de la preparación y no llegó nunca a la acción. La represión militar de las autoridades españolas anuló desde su nacimiento toda tentativa de revuelta, y concluyó, pocos años después, con la conquista del reino de Vilcabamba y la captura del joven Inka Tupac Amaru que fue decapitado en la plaza pública del Cusco (1572). En fin la obra de los sacerdotes extirpadores valió para eliminar todo lo que en el *Taki Onqoy* era organizado y premeditado (Curatola, 1976: 99-124).

Un segundo movimiento, el de *Muru Onqoy*, la "enfermedad de las manchas" (Curatola, 1977) se desarrolló alrededor de 1590 concomitantemente con la difusión de otra violenta epidemia que golpeaba casi exclusivamente a la población autóctona (Vega, 1948: 83). Los indios interpretaron, también esta vez, la enfermedad como la venganza de las *huakas* cuyo culto había sido descuidado en favor del Dios de los blancos (Egaña, 1970: 208). En la provincia de Aymaraes (Apurímac) algunos profetas anunciaban haber visto "la peste" en persona y otros aún que se les había aparecido el *Inca* y todos amonestaban a los indios para que regresen a la religión de los antepasados. Los predicadores inducían a la población aborigen a dejar todo ritual y ceremonia católica y a deshacerse de cualquier objeto que fuese de origen español. Cruces, rosarios, imágenes sagradas, zapatos y en general todo hábito europeo fueron botados por los nativos porque creían que tales objetos eran la causa de la maldición que se abatía sobre ellos (Egaña, 1970: 208-9). En 1591 un indio "ladino" comenzó su predicación en el poblado de Huaquirca (provincia de Antabamba, distrito de Sabaino) diciendo que la *huaka* Picti habría destruido con el terrible *Muru Onqoy* toda la provincia, si los indios no regresaban inmediatamente a sus antiguas prácticas religiosas. En primer lugar convenció a los *kurakas* locales y logró así movilizar a los habitantes de varias aldeas, quienes fueron en peregrinación a una montaña donde celebraron sus rituales tradicionales con ofrendas y sacrificios a las *huákas*. En tal ocasión se tuvo aún un sacrificio humano cuya víctima fue una india convertida al cristianismo (Vega, 1948: 99-100). No obstante la inmediata campaña de extirpación llevada a cabo por los misioneros, los indios, guiados por sus *kurakas*, continuaron sus prácticas purificadoras aunque en formas menos evidentes. Es el caso de aquel jefe local que declaró nulo todo matrimonio efectuado según el rito católico y ordenó a los indios tomar como nuevas mujeres a las muchachas adictas al servicio de la *huaka* (Vega, 1948: 102). Hechos análogos se desarrollaron en el mismo período en la provincia de Vilcas (departamento de Ayacucho, provincia de Cangallo, distrito de Huambalpa) donde algunos "chamanes", uno de los cuales afirmaba ser enviado por el *Inka* a liberar a los indios de la muerte (Egaña, 1970: 353), inducían a los nativos a hacer baños purificatorios y a rendir homenaje a las *huakas*. Los profetas aseguraban que los convertidos al cristianismo y los que habían adoptado usos y costumbres de los extranjeros perecerían

por la enfermedad desencadenada por la divinidad para castigarlos de su traición. Los indígenas, aterrados, botaban a la calle todos los objetos del culto católico, las indumentarias y toda cosa de origen europeo. Tanto era el miedo que se negaban hasta a entrar en las iglesias y cuando pasaban delante de una cruz se volteaban para no ver este símbolo tenido como fuente de todos sus males. Tal actitud xenófoba fue descubierta por los españoles cuando de la puna llegaron algunos "fiscales" cargados de cruces, imágenes sagradas, sombreros, etc., de los cuales los indios se habían deshecho (Anónimo, 1944: 106). Cuatro años más tarde tenemos testimonio que en la provincia de Yanahuaras (Apurímac), vecinos de Aymaraes, tuvo lugar un recrudecer del culto. Un profeta nativo que hacía actos milagrosos, convenció a los indios del poblado de Mara, Piti y Aquira de que la epidemia que había devastado al Perú era el castigo por su conversión al cristianismo. Episodio culminante de la predicación del "mesías" fue cuando, una noche de luna llena, condujo a más de dos mil indios sobre la cima de una montaña sagrada y allí para demostrar los inmensos poderes de los cuales se hallaba investido, hizo llover, nevar y temblar la tierra según su mandato. Ordenó además a sus secuaces destruir una gran cruz puesta ahí por los misioneros y en su lugar hizo erigir un ídolo del culto tradicional. El profeta, por delación de un indio, fue capturado por las autoridades eclesiásticas las cuales le abrieron un proceso. Pero el día anterior a la sentencia el "mesías" logró huir mientras algunos de sus colaboradores tuvieron que afrontar la cárcel y la tortura (Ramos Guillén, 1621: 85-6).

Otra explosión de furor místico se manifestó durante el terremoto que golpeó la región de Arequipa durante el mes de febrero de 1600. El terremoto duró más de dos semanas y fue acompañado por violentas erupciones del volcán Omate las que oscurecieron el cielo con una continua lluvia de piedritas. Los indios se aterrorizaron y creyeron que era llegado el fin del mundo (Anónimo, 1944: 220). Algunos "hechiceros" dijeron haber tenido presagios de la desgracia y que "los dos volcanes de Omate y de Arequipa, aquel 22 leguas distante y éste sólo media de la ciudad, habían tenido una plática muy en forma concertándose para destruir a Arequipa y en ella a todos los cristianos indios y españoles; instaba en esto el de Omate y rehusábalo el de Arequipa diciendo que él no podía por ser también cristiano

bautizado con el nombre de San Francisco, que él como gentil y que no tenía nombre cristiano podía si quisiese hacerlo y que así se había esforzado este solo volcán a hacer por sí lo que por menos trabajo y lasto (sic) de sus entrañas hubiera hecho si el volcán de Arequipa le ayudara" (Barrasa, s. f.: 108). También circularon voces de que los habitantes de algunos poblados de Ubinas, que antiguamente "solían hablar con una culebra a quien llamaban *chipiroque* (o *chipiniqui?*)... la cual se les aparecía en el río levantado el medio cuerpo sobre el agua con rostro humano pero feísimo" antes del terremoto se había aparecido su antigua divinidad, la cual les "amenazó diciendo que por qué después eran cristianos, no la querían adorar y ofrecer sacrificios en aquel monte como solían, que ella les enviaría un castigo memorable" (Anónimo, 1944: 231-2). Algunos profetas anunciaban en fin que el octavo día la ciudad sería sumergida con todos sus habitantes. Muchos indios se dieron a la fuga abandonando precipitadamente la zona, otros mataron todos sus animales, se vistieron con ropa de colores e hicieron grandes fiestas en honor de las *huakas* (Barrasa, s.d.: 108); otros aún presos de pánico se colgaron (Anónimo, 1944: 230). Pero la mayor parte de los indios, desde los primeros días del cataclismo, guiados por sus sacerdotes nativos que aseguraban hablar con las *huakas*, se retiraron sobre una montaña alta haciendo sacrificios para librarse (Vásquez de Espinosa, 1969: 342-3).

Desgraciadamente la documentación sobre los cultos de crisis de los siglos XVII, XVIII y XIX es actualmente muy escasa y fragmentaria. En el siglo XVII se llevó a cabo por parte de la Iglesia una sistemática obra de extirpación de la idolatría, mientras la Corona consolidaba los mecanismos de explotación colonial buscando con el tiempo asegurar la fidelidad de la nobleza indígena. Para estos fines, a los comienzos del siglo, fue creada la Casa de Reclusión de Santa Cruz en el Cercado de Lima para indios "hechiceros" y "dogmatizadores" y fueron establecidos varios colegios para los hijos de los *kurakas*. Pero si en los mayores centros políticos y comerciales del país la aculturación del indio tuvo un relativo éxito, en las zonas marginales, en los pequeños poblados de la sierra, los quechuas continuaron las antiguas prácticas religiosas, perfectamente integradas a su realidad social, política y económica. La explotación colonial española fue tan brutal que no concedía nada al indio, creando así una neta frac-

tura entre el mundo andino de las zonas rurales y el español de las ciudades. Los indígenas formaban una especie de "isla cultural" de la cual los invasores extraían hombres y riquezas a su antojo, en un proceso de sentido único. Esta situación, por otra parte, permitió a la población aborígen perpetuarse como un sistema completamente autosuficiente y paradójicamente independiente aunque subyugado. Así se explica la persistencia de moldes culturales completamente originales basados en el tradicional sistema de valores y representaciones colectivas. Ciertamente en el curso del siglo XVII se tuvieron cambios en la religión autóctona y se dio aquella "cristalización" señalada por Manuel Marzal (1976) pero a través de nuevas formas sincréticas (o aculturadas) se conservaron y transmitieron los antiguos contenidos: a nuevos significantes se adscribieron viejos significados. Es el caso de Santiago que de Patrón de la Reconquista y de la Conquista se convirtió para los nativos en una típica divinidad andina.

En 1656 en la provincia de Vilcas (la misma en que se difundió el culto del *Muru Onqoy*) un indio, que decía ser Santiago, profetizó la inminente destrucción de su aldea por obra de la divinidad. Convenció así a los habitantes a abandonar sus casas y a subir una montaña a hacer sacrificios y ofrendas (Millones, 1964: 31).

También las grandes revueltas del siglo XVIII tuvieron implicaciones milenaristas. Siendo demasiado vasto el tema para un tratamiento completo, nos limitaremos en el presente artículo a poner en relieve los elementos de carácter mítico y cultural presentes en los movimientos de Juan Santos Atawallpa y Tupac Amaru.

La revuelta de Juan Santos Atawallpa, indio *quechua* probablemente originario del Cusco, interesó principalmente a los Campas, pero tuvo repercusiones también entre los habitantes de la sierra, muchos de los cuales huyeron de sus territorios para juntarse con los rebeldes en la selva (Castro Arenas, 1973: 142). En 1743 se esparció la voz entre los indios de la vertiente oriental de la cordillera que el *Inka* amaba al pueblo *quechua* y lo invitaba a unirse a él, y "...en esta ocasión se le habían entrado cien indios de la sierra". El éxodo hacia la montaña debió ser tan masivo que los españoles fueron obligados a construir dos fortines en Chanchamayo y en Oxapampa para que "a los serranos se impi-

dieses la entrada a la montaña" (Varese, 1973: 188-9). En 1750 se descubrieron en Huarochirí, Canta, y Lambayeque focos de revuelta relacionados con Juan Santos. Cuando después en 1752 Santos Atawallpa se presentó a las puertas de Andamarca los nativos lo acogieron besándole las manos y los pies y lo escoltaron al interior del poblado (Castro Arenas, 1973: 129). Juan Santos Atawallpa, dicho *Apu Inka* anunciaba que "ya a los españoles se les acabó su tiempo; y él le llegó el suyo" y que era su intención "cobrar la corona que le quitó Pizarro y los demás españoles, matando a su padre (que así le llamaba el Inka) y enviando su cabeza a España". Afirmaba también poseer mucho oro y plata escondida, la que luego que se coronase manifestaría, pero que no la poseerían más los españoles..." (Castro Arenas, 1973: 11-2) y de tener el poder de "hacer temblar la tierra y hacer milagros como detener el sol para tomar venganza de los españoles que tienen tiranizadas sus tierras" (Castro Arenas, 1973: 17).

Cerca de 30 años más tarde, en 1780, estallaba el gran movimiento insurreccional de José Gabriel Condorcanqui. Más allá de las reivindicaciones nacionalistas del dirigente, las masas indígenas vieron en la figura de Tupac Amaru un verdadero "mesías". El mismo se definió como *Inka* Rey del Perú (Flores Galindo, 1975 b: 279) y cuando entró en la plaza de Livitaca los indios venidos a rendirle homenaje lo saludaron con estas palabras: "Tú eres nuestro Dios y Señor y te pedimos que no hayan sacerdotes que nos inoportunen" (Flores Galindo, 1976b: 282). Los campesinos, enrolados por los españoles para defender al Cusco del rebelde "huían para no ir a luchar contra el *Inka*". En 1781, los nativos de Vischongo (provincia de Cangallo) iniciaron grandes manifestaciones en favor de Tupac Amaru, provocando así la reacción de los españoles. Agredidos por estos últimos, los indios "se tumultaron" y "posesionaron de los cerros por razón de ser rebeldes". En la región de Chungui (provincia de La Mar) en el mismo año, tuvo lugar una violenta sacudida fomentada y dirigida por un tal Pedro Challco, el cual era considerado por las autoridades "hechicero de fama". El líder, que "tenía poderes sobrenaturales", incitó al pueblo a la revuelta diciendo que el Rey legítimo era Tupac Amaru y que en el futuro no habrían curas ni corregidores" (Huerta, 1976: 94-7).

En 1811 un nuevo culto de crisis, sin directas implicaciones políticas, tuvo lugar en Lircay (departamento de Huancavelica,

provincia de Angaraes) (Pease, 1974: 221-52). Habiendo una gran sequía y acercándose en consecuencia un "año de carestía, en el mes de septiembre comenzó a surgir entre la población un profundo estado de descontento. En tales circunstancias un indio de nombre Pedro Alanya, que afirmaba ser "pongo" de Santiago, invitó a los nativos a rendir el debido culto al santo porque sólo así llovería. Para eso convocó a los indios varias noches sucesivas en algunas casa o sobre la montañas. Allí preparaba una "mesa" con maíz de varios colores, vino, aguardiente, coca, pan, flores, agua bendita, una cruz, etc., y esperaba, rezando con sus secuaces, la aparición de Santiago y de los *Wamanis* que se manifestaban regularmente a los hombres. Santiago, hablando en quechua por boca de Alanya, anunciaba su retorno con estas palabras: "Ahora vuelvo para que volváis a los tiempos anteriores, ya no pereceréis de hambre". Las apariciones, al decir de algunos, eran acompañadas de terremotos. El episodio culminante de la predicación del profeta fue la noche entre el 9 y el 10 de noviembre. Después de una enésima vigilia, unos sesenta indígenas guiados por Alanya que amenazaba diciendo que las montañas tragarían a quienes no lo siguieran, se acercaron en procesión al lago de Canlalay, donde hicieron algunas ceremonias propiciatorias con cantos y bailes. Llenando de agua algunos recipientes se dispusieron a regresar a Lircay con la intención de rociar con agua del lago el suelo de la aldea para que se volviera fértil. Cerca del poblado se les unió gran parte de la población y todos juntos confluyeron a la puerta de la iglesia, en la cual Pedro Alanya, diciendo ser Santiago en persona, pretendió predicar desde el altar mayor. Las autoridades españolas intervinieron prontamente, dispersaron a la masa y arrestaron a los mayores responsables del tumulto, mientras los secuaces huían hacia las montañas.

## II

### EL MITO DE UN DIOS VENCIDO

*Ser o no ser: esta es la cuestión.  
(Hamlet)*

Verificaremos ahora, a partir del análisis de los contenidos de los cultos de crisis cuya historia hemos trazado tan somera-

mente, tanto las persistencias estructurales como los procesos de cambio de la mitología andina, de la Conquista hasta hoy. Desde el movimiento del *Taki Onqoy* hasta los actuales mitos de carácter quiliástico centrados en la figura de *Inkarrí*, resulta evidente la continuidad del pensamiento del hombre de los Andes, que no ha aceptado nunca su propia condición de vencido, sino que de su misma derrota saca las premisas para su triunfo futuro. La espera de una era próxima en la cual los *quechuas* vivirán un nuevo esplendor y, libres, gozarán de toda abundancia, se ha mantenido inalterada en el tiempo.

La Conquista fue interpretada como un *pachakuti*, el cataclismo cósmico y periódico que marca el fin y el inicio de cada edad de la humanidad. A la palabra *pachacuti* muchos cronistas han atribuido varios significados: Oliva, el de "Diluvio Universal"; Cabello de Balboa, de "Nuevas maneras de vivir"; Morúa, de "destrucción de la humanidad" y de "renovación de la vida humana después del cataclismo"; Cobo, de "vuelta del mundo" y de "vuelta del tiempo"; Betanzos de "vuelta del tiempo", etc. (Imbelloni, 1946: 86-7). Partiendo de un atento análisis de las fuentes J. Imbelloni, en su brillante estudio sobre el *Pachacuti* ha propuesto como más significativa la traducción "el trastorno o truecarse de la Tierra y de la Edad" (1946: 106). Pero a nuestro parecer *pachacuti* tiene una acepción más vasta, que supera los mismos límites del espacio y del tiempo para comprender también el "no-espacio" y el "no-tiempo". Es un universo total que se mueve entre los dos polos del orden y del caos; y caos no es sólo "des-orden" (el prefijo griego "dis" indica oposición, contradicción) sino que es también y sobre todo "an-orden" (dando al *an* el valor de "alfa" *privativum* griego) es decir anulación completa de toda cosa ordenada. Todo esto nos reconduce al significado originario de caos, entendido como espacio cosmogónico vacío, nada absoluto, "no-esencia" de las cosas. *Pachacuti* más allá del significado literal y figurado de la palabra, representa la problemática de la existencia misma del universo y del hombre: es usando el lenguaje más abstracto posible, "el pasaje del "ser" al "no-ser" y viceversa". El "no-ser", en el sistema clasificatorio quechua, es asociado al mundo subterráneo, a la luna, a la noche, a un mundo de no identificación de las cosas. *Inkarrí*, el "mesías", es destinado a restablecer el "ser" de las cosas. Su figura es asociada al Sol: "...amarró al Padre Sol para que durara el tiem-

po, para que durara el día" (Arguedas, 1964: 228). El sol con su luz vuelve las cosas visibles, distintas, reales, "coloreadas". Es interesante notar como la palabra *kutti* contenida en *pachakuti*, entre otros significados tenga también aquel de "pérdida o disminución del color" (Lira, 1973: 119). En los cultos de crisis se nota esta tendencia a superar el *pachacuti* y el "no-ser" a todo nivel hasta en el color: en el *Taki Onqoy* los indios "pintaban los rostros (de los poseídos de las *huakas*) con color colorado" (Albornoz, 1971: 1-78); en el *Muru Onqoy* los habitantes de Huaquirca que "iban a sacrificar venían embijados" (Vega, 1948: 100); durante el terremoto de Arequipa los nativos hacían grandes fiestas "vistiéndose de colorado" (Barrasa, s.d.: 108); Santos Atawallpa vestía una "cushma (camisa sin mangas) "pintada" (Castro Arenas, 1973: 13). En una versión del mito de *Inkarrí* se narra que *Qollarí*, la mujer del dios "estaba vestida con una lliqlla con los colores del arco iris . . . tenía veinte polleras. La primera de algodón blanco, la segunda de algodón teñido de rojo, después venía una pollera de algodón regiamente bordada con plata, luego una delgada pollera de llama, otras de alpaca, la última, era de lana de vicuña bordada con oro y plata y teñida con la sangre de su esposo, Inka" (Ortiz Rescaniere, 1973: 138). Uno de los atributos fundamentales del "mesías" andino es pues el de colorear, lo que significa diferenciar lo indiferenciado, dar forma a lo informal, traducir en "ser" el "no-ser". La sucesión de las edades del mundo es concebida como el alternarse del sol y de la luna, de la luz y de la sombra. En el tiempo anterior a *Inkarrí* "no existía el sol" y "la luna irradiaba en la penumbra" (Núñez del Prado, 1964: 275-6). La época pasada de *Inkarrí* fue un mundo de luz —"el sol no es sino la fuente de la luz que Inkarrí puede detener a voluntad" (Arguedas, 1973: 384)—, de sonidos —"el Inka nos dijo: "Hablen" y aprendimos a hablar. Desde entonces enseñamos a nuestros hijos a hablar" (Ortiz Rescaniere, 1973: 147): "los pájaros pinchinchurro lo saludaban alegrándolo a su paso" (Ortiz Rescaniere, 1973: 137)—, de orden —"Inkarrí arreó a las piedras con un azote, ordenándolas" (Arguedas, 1964: 228)— y como hemos visto, de colores. El tiempo actual, dominado por los blancos y su Dios, es, para el indio, un tiempo de tinieblas: "Jesucristo . . . quiso ganarle a su hermano mayor Inka. "¿Cómo le ganaré?" decía. A la luna le dio pena, "Yo puedo ayudarte" le dijo y le hizo caer una hoja con escrituras, Jesús dijo "con esto se va a asustar el Inka". En una pampa oscura le enseñó el papel, el

Inka se asustó de no entender la escritura: "¿Qué cosa serán esos dibujos? ¿Qué quiere decir mi hermano?". Se corrió, se fue lejos" (Ortiz Rescaniere, 1973: 148). Cristo aparece claramente asociado a la luna y a la oscuridad. El pasaje de un mundo de luz a un mundo de tinieblas es bien ejemplificado aún en otra versión del mito, en la cual Cristo es llamado *Españarrí* (la asociación entre extranjero y cristiano está presente a todos los niveles). Cuando *Españarrí* venció a *Inkarrí*, narra el mito, "el mundo avanzó. La tierra tembló y la cabeza de Inkarrí la esondió su hermano. Desde entonces surgieron los degolladores" (Ortiz Rescaniere, 1973: 139). Los "degolladores", llamados en quechua *ñak'aq* son, en la creencia del indio, maléficos seres nocturnos, que visten una túnica blanca y una capucha muy parecida a la de los frailes dominicos" (Núñez del Prado, 1970: 89). La victoria del Dios de España da inicios, pues, a una era nocturna, dominada por los demonios (identificados con los blancos), los cuales ejercitan sus poderes contra la raza india. Para los quechuas es el tiempo del olvido: "Andan olvidados como el escarabajo de los caminos" (Ortiz Rescaniere, 1973: 138).

Sin embargo el presente estado de degradación no es definitivo, más bien es considerado el presupuesto del futuro renacimiento. Para el cronista Felipe Guamán Poma de Ayala, el *vachakuti* es un castigo divino: las pestes, los terremotos, las carestías, las heladas, la muerte del ganado, el trabajo en las minas y en general todos los sufrimientos de los indios son considerados otros tantos castigos de origen sobrenatural (1956: 336-7 y 345). Pero al mismo tiempo al castigo es asociada la idea de purificación y por tanto la esperanza de una próxima salvación. Las causas de la condenación se convierten, en la cosmovisión andina, los medios de redención. Representan el rescate del hombre, que ha perdido su pureza primordial, y de la destrucción y del anonadamiento se sacan las fuerzas para regenerarse, para recomenzar, para pasar del "no-ser" al "ser". La derrota, la opresión, la frustración y la dignidad ofendida resultan de tal modo consideradas como las condiciones previas y necesarias para el futuro triunfo del pueblo de los Andes. Y es justamente en base a estas consideraciones que se pueden comprender por qué los cultos de crisis se han desarrollado entre los *quechuas* en particulares períodos de su historia. M. Isaura Pereira de Queiróz sostiene que, dadas las condiciones necesarias para la formación de un culto de crisis (es decir la existencia de un sociedad compuesta de linajes, una

crisis aguda, caracterizada por profundos cambios en la estructura socio-económica; y un aparato mitológico-ideológico adecuado), el momento exacto de su surgimiento es determinado por la presencia de un líder carismático, un verdadero mesías capaz de canalizar las aspiraciones de las masas (1975: 110). Si en los Andes esto se ha verificado exactamente en los grandes movimientos del siglo XVIII, indudablemente no es válido para los milenarismos del XVI. En los movimientos del *Taki Onqoy*, del *Muru Onqoy* y en el de Arequipa (1600) los chamanes y *kurakas* se convierten automáticamente en líderes de los cultos de crisis que surgen después de epidemias y terremotos. Estas son las causas últimas que determinan la explosión de histerismos colectivos. Los indios, cuya sociedad se hallaba en un estado de anomía aguda, interpretaron las diversas calamidades como la maldición de los dioses. En la antigua mitología andina, la destrucción de los mundos anteriores por parte de la divinidad sucedía por alguna culpa de los hombres. Juan de Betanzos nos trasmite, por ejemplo, que *Con Ticci Viracocha*, el Hacedor, creó una primera generación de hombres, pero "esta gente le hizo cierto deservicio a Viracocha, y como della estuviese enojado... en castigo del enojo que le hicieron, hízolos que se tornasen piedra luego" (1968: 206). Obligados a abrazar al menos exteriormente, el culto católico, los indios debían sentir un profundo sentido de culpa respecto a sus dioses tradicionales cuyo culto era descuidado. Frente a las nuevas terribles enfermedades que golpeaban a la población aborigen, privada de las defensas orgánicas que los blancos habían desarrollado con el tiempo, los nativos se dirigieron a sus sacerdotes para que intercedieran con los dioses y les indicaran el camino de la salvación. Y la salvación estaba en el regreso a la pureza originaria, en restablecer la armónica relación entre el hombre y lo sobrenatural, condición misma de la existencia, del "ser". Todo lo que pertenecía a la tradición era sagrado, emanación directa de lo numinoso. Los españoles, su Dios, sus ciudades y sus bienes representaban en cambio lo profano, el mal, lo impuro, la causa de su condenación. De ahí el rechazo de todo lo que tuviera origen extranjero: en el *Taki Onqoy* como en el *Muru Onqoy* la gente botaba todos los bienes introducidos por los españoles. El pueblo sube a la montaña, sede de lo numinoso, en busca de pureza, de salvación, de orden cósmico. El *pachacuti* amenaza la venida del "no-ser", del caos, de la confusión: "la luna y el sol se juntaron, el toro y el amaru" (Ortiz Rescaniere, 1973: 139). La

ascensión a la montaña es un tema que se repite en todos los movimientos milenaristas andinos. Las procesiones de fieles que suben a estas cimas expresan una exigencia de superación de la situación presente, de fuga de este mundo, ya a punto de desaparecer, para acceder a la nueva realidad que está por actuarse. La catástrofe, la enfermedad, terremoto o diluvio, se abatirá entonces sobre el mundo de los blancos. Con su anulación comenzará la nueva era y el pueblo quechua, regenerado, volverá a su antiguo esplendor.

En la concepción de los seguidores del *Taki Onqoy*, el milenio es visto como la inversión simétrica de la situación actual en la cual los europeos ocupan una posición de supremacía. La oposición entre mundo español y mundo indio es constante y perfecta: culto de Dios y culto de las *huakas*, nombres de bautismo cristianos y nombres indígenas; vestidos, alimentos y animales importados y vestidos, alimentos y animales locales; tierra de los españoles y tierra de los indios; Rey de España e Inka, etc. (Molina, 1959: 100). Con la Conquista los indios han llegado a encontrarse en posición de *hurin* (bajo) mientras los españoles en la de *hanan* (alto). Pero ahora, con la victoria de las *huakas* sobre el Dios cristiano, "daba la vuelta al mundo" (Molina, 1959: 99) y la situación sería invertida: *hanan* los indios, *hurin* los españoles. La misma concepción de inversión del mundo está presente en el mito de *Inkarrí*: "La sangre de Inkarrí está viva en el fondo de nuestra Madre Tierra. Se afirma en que llegará el día en que su cabeza, su sangre, su cuerpo habrán de juntarse. Ese día amanecerá en el anochecer, los reptiles volarán. Se secará la laguna de Parinacochas, entonces el hermoso y gran pueblo que nuestro Inkarrí no pudo concluir será de nuevo visible" (Ortiz Rescaniere, 1973: 139). En los reptiles que volarán, en la noche que se transformará en día, en el invisible que se volverá visible, aparece claramente la inversión que sufrirá el universo.

La incomunicabilidad entre los dos niveles de la realidad (mundo occidental y mundo andino) es absoluto. Ya hemos visto cómo, en una versión del mito, Cristo entrega un mensaje escrito a Inkarrí, el cual, no comprendiéndolo, huye aterrorizado. Aquí el mito presenta sorprendente analogía con el famoso encuentro, en la plaza de Cajamarca, entre Fray Vicente de Valverde y el Inka Atawallpa como es narrado por muchos cronistas. Refiere Agustín de Zárate: "El Obispo dijo que en aquel libro estaba

escrito que era escritura de Dios. Y Atabalipa le pidió el *Breviario* o *Biblia* que tenía en el mano; y como se lo dió, lo abrió, volviendo las hojas a un cabo y a otro, y dijo que aquel libro no le decía nada a él ni le hablaba palabra, y le arrojó en el campo" (1968: 153). Sin embargo no se debe concluir que el mito sea pura y simple repetición, deformada y deformante, de un acontecimiento histórico sucedido en tiempos lejanos. En efecto por una parte a menudo el mito se expresa a través de un lenguaje prestado a la historia, y por otra la visión mítica condiciona profundamente la acción de los hombres los cuales actúan en la historia. Así el tema de la incomunicabilidad, que en la historia es el testimonio de las objetivas dificultades de carácter lingüístico que encontraron blancos e indios durante sus primeros contactos, en el mito termina por reflejar la condición misma de las dos culturas confrontadas, en su globalidad. Para este fin toda la acción está centrada en las figuras de Dios e *Inkarrí*, los cuales, en cuanto "momentos primeros" de los que todo el resto ha salido y continúa dependiendo, son las máximas expresiones simbólicas de las dos sociedades en cuestión. Y la ruptura entre las dos divinidades es total, sin ninguna posibilidad de conciliación: antes de la batalla decisiva entre Dios e *Inkarrí*, dice un mito "hubo entre los dioses un intercambio previo de mensajes mutuamente incomprensibles" (Arguedas, 1973: 385). La incomunicabilidad entre los dioses, a su vez, se traduce en la completa imposibilidad de establecer relaciones entre el nuevo Dios (Cristo) y los indios: "Ahora no hay Inkarrí. Cuando murió llegó Jesucristo, poderoso del cielo. El no tiene nada que ver con Inkarrí que está en la tierra. Cristo está aparte, no se mete con nosotros" (Ortiz Rescaniere, 1973: 132).

En todo mito de la saga de *Inkarrí*, pues, se repite la trágica conflictualidad entre el mundo andino y el occidental, como una admonición para las generaciones futuras a que no olviden las verdaderas causas del estado de miseria y de opresión que sufre el pueblo indio: "Pizarro lo (*Inkarrí*) mató" (Ortiz Rescaniere 1973: 132); "...el Presidente lo (*Inkarrí*) odió, y ordenó a su gente que lo capturaran y lo llevaran al gran pueblo de Lima. El Inka no quiso ser prisionero de su enemigo el Presidente. El mismo Inka mandó que le cortasen la cabeza... Cuánto le hemos llorado. Todos los pueblos sufrimos su muerte. Si él estuviese vivo entre nosotros, si hubiese vencido al Presidente, seríamos

ricos, las papas más grandes, los choclos más grande. No seríamos pobres como ahora" (Ortiz Rescaniere, 1973: 134). Pizarro y el Presidente representan ambos el poder extranjero y, más en general, la misma cultura occidental, del todo extraña, en formas y significados, a la realidad cotidiana del hombre andino. La Colonia y la República son concebidas como la única expresión de un "modus vivendi" completamente diferente, "otro", cuya aceptación implicaría la desaparición de la sociedad india en cuanto tal.

Pizarro y el Presidente, en todo caso, no se entienden como hombres actuando en la historia, sino como figuras míticas, verdaderas potencias sobrenaturales capaces de enfrentar y, al menos temporalmente, vencer a *Inkarrí*. Es una batalla titánica entre dioses con exclusión de toda posibilidad de intervención por parte de los mortales: "Fue Dios (el católico) quien ordenó a las tropas del Rey-Estado la captura y decapitación de *Inkarrí*. No fue el Rey español quien lo derrotó y le hizo cortar la cabeza ... si la cabeza del dios queda en libertad y se reintegra con el cuerpo podrá enfrentarse nuevamente al Dios católico y competir con él" (Arguedas, 1973: 384-5). Así como la derrota de la divinidad andina por obra de la católica está en origen del presente estado de cosas, la victoria futura de *Inkarrí*, su dios, marcará el inicio de una nueva era. Como en el *Taki Onqoy* el triunfo de la divinidad autóctona sobre la extranjera es la condición necesaria y suficiente para el rescate del pueblo quechua. La salvación y la libertad podrán ser alcanzadas sólo por una intervención sobrenatural, esperada por los nativos por más de 400 años. El futuro mundo andino surgirá de la victoria de las *huakas*, del *Inka*, de Túpac Amaru, del jefe de los *Wamani* (Santiago) y de *Inkarrí* sobre Dios, Pizarro, el Rey de España y el Presidente de la República. Este delegar la propia resurrección a la acción de la divinidad y no a la de los hombres no debe ser interpretado como un signo de pasividad de los indios, los cuales al contrario han demostrado justamente a través de los cultos de crisis su voluntad de resistencia. Si el indio está hoy subyugado es porque sus dioses han sido vencidos, en una batalla entre potencias cósmicas, pero no es el indio el que ha sido vencido. Este rechazo de la derrota, aún en las peores condiciones materiales y existenciales, es, usando las palabras de N. Wachtel, "una emocionante victoria" (1917: 314). Es una obstinada afirmación del derecho de

un pueblo a existir como entidad étnica y cultural. Es el "ser" que rechaza el "no-ser". Es un mundo que busca perpetuarse fiel a sus tradiciones, a sus modelos propios, a sí mismo.

En la fidelidad a sus propios contenido, la mitología andina del *Taki Onqoy* a *Inkarrí* presenta cambios. La esperanza mesiánica se ha trasladado de la *huaka* a la figura de *Inkarrí*. Indudablemente las dos divinidades tienen características análogas. En el movimiento de la "Enfermedad del Canto" se afirma que las *huakas* "habían hecho a los indios, y a esta tierra y a los mantenimientos que antes tenían los indios" (Molina, 1959: 100). Igualmente *Inkarrí* posee todos los atributos de un dios creador: "...todo (lo que existe) fue puesto (creado) por nuestro antiguo *Inkarrí*. El creó todo lo que existe" (Arguedas, 1964: 229); "*Inkarrí*, él, dicen, tuvo la potencia, de hacer y de desear" (Arguedas, 1964: 230). Las *huakas* e *Inkarrí* son entidades primordiales, creadoras y ordenadoras del mundo, modelos de perfección cósmica, inicio y finalidad implícita de lo creado. Son también divinidades tectónicas. Como las *huacas*, relacionadas con la parte interna de de las montañas, *Inkarrí* pertenece al mundo subterráneo. Su cabeza yace bajo tierra y los terremotos son una de las manifestaciones de su poder. El antropólogo A. Ortiz Rescaniere refiere haber recogido, en la misma zona que hace siglos fue epicentro del culto de crisis del *Taki Onqoy*, es decir en la provincia de Parinacochas (Ayacucho), el testimonio de un campesino que "opinaba que el terremoto de Huaraz era signo de que *Inkarrí* se estaba articulando" (1973: 33). El terremoto de Arequipa fue interpretado de manera análoga por los indios del siglo XVI. Pero en definitiva: ¿Cómo explicar el pasaje de la espera de las *huakas* a la del *Inka*? En el movimiento del *Taki Onqoy* y en los que le sucedieron inmediatamente se espera el próximo regreso de las *huakas*, las divinidades tradicionales de la religión andina, con carácter local. Las *huakas* de un tiempo son los *wamani* (o *apu*) de hoy, cuyo culto se ha perpetuado no obstante las violentas campañas de extirpación de idolatrías de los siglos pasados. Indudablemente, aunque los *Inkas* respetasen todas las divinidades locales y aún las admitieran en su pantheon, en cuyo vértice estaba *Inti*, el dios Sol, la conquista incaica debió ser mal tolerada por muchas poblaciones que veían así limitadas su autonomía. F. Pease pone justamente en relieve la desaparición de cualquier culto solar, después de la caída del Tawantinsuyu y sugiere que

sea debido al hecho que el hombre de los Andes asoció a la derrota de la dinastía del Cusco aquella de su dios, *Inti* (1973: 73). Esto es verdad en la medida en que se reconoce que el sol no fue en ningún momento una divinidad integrada a la religión popular andina. Fue venerado al vértice de la jerarquía de lo "numinoso" sólo por parte de la clase dirigente cusqueña, pero no tuvo nunca una efectiva incidencia sobre la vida religiosa de las etnias conquistadas, que, aparte de un reconocimiento formal del dios sol, continuaron sus antiguas prácticas religiosas dirigidas a las *huakas*. Son estas últimas entendidas como espíritus de las montañas, las verdaderas divinidades de los Andes y a ellas recurre el indio en los momentos de crisis y necesidad. Naturalmente entre las *huakas*, como entre los *wamanis* de hoy, existía una precisa jerarquía, y así algunas tenían un valor exclusivamente local, mientras otras, tenidas como particularmente potentes, eran adoradas por las poblaciones de varias provincias, recibiendo un reconocimiento y un culto interregional. Desaparecido el imperio *inka*, los nativos se dirigieron en busca de salvación a las *huakas* a las que estaban directamente relacionados los *ayllus*. Las *huakas* eran los dioses de siempre, aquellos de los cuales los hombres hacían remontar su origen, aquellos que protegían el ganado, que fecundaban la tierra, que presidían el bienestar de la colectividad. El culto del sol desapareció por la sencilla razón de que no había existido nunca entre las poblaciones de campesinos quechuas. La Conquista del *Tahuantinsuyu* fue tan fácil justamente porque muchas etnias, ignorando el verdadero peligro que representaban los invasores, vieron en la llegada de los españoles la posibilidad de desvincularse definitivamente del yugo inkaico. En base a tales consideraciones se puede comprender la total y repentina desaparición de cualquier culto o referencia a *Inti* y la obstinada y tenaz fidelidad de los indios a sus *huakas*. Pero, mientras desaparece la religión solar, permanece la veneración hacia el *Inka*. Del *Taki Onqoy* en adelante, la gran mayoría de cultos de crisis se relacionan idealmente al "tiempo del *Inka*". Esto no se entiende como el período histórico durante el cual se desarrolló el Tawantinsuyu, sino como un tiempo arquetípico que tiende a identificarse con el antiguo imperio *inka*, cuanto más lejano se vuelve en el tiempo. Además, como nota F. Pease, *inka* es una categoría andina muy anterior a este estado (el Tawantinsuyu) reflejada en la frase de los indios de Canas a José María Arguedas: "Inka es modelo original de todo ser" (1955: 473; 1973: 81). La palabra

*enqa*, en la sierra sur del Perú, indica "el principio generador y vital. Es la fuente y el origen de la felicidad, el bienestar y la abundancia" (Flores Ochoa, 1974-76: 250). *Enqa* (o *Inka*) representa pues el poder creador y ordenador del universo, el momento primordial en que el "no-ser" se vuelve "ser" y el mundo "fue". Con toda probabilidad el monarca del Cusco, asumiendo el apelativo de *Inka* pretendió centrar en su persona los principios metafísicos propios de la palabra *inka*: de Señor del Cusco y príncipe del universo. Caído el *Tawantinsuyu*, desapareció la estructura imperial, el artificioso culto al sol, la persona física del *Inka* pero permaneció, en cuanto preexistente, el concepto de *inka*. Cuanto más los indios se alejaron en el tiempo de la época histórica de los *Inkas* y empeoraron sus condiciones de pueblo oprimido, más el "reino del inka" se volvió un mundo ideal, de paz y de perfección, modelo arquetípico pasado y futuro, pureza originaria y próxima salvación. *Inka*, "principio generador y vital" y *Inka*, soberano del Cusco tendieron nuevamente a confundirse, dando lugar a *Inkarrí*, el "mesías". Si al día siguiente de la Conquista los indios dirigieron su ansia de salvación a las *huakas*, entidades sobrenaturales activas, en cuanto profundamente radicadas y relacionadas a la vida de todos los días, con el tiempo fueron volviendo su esperanza hacia *Inkarrí*, un *deus otiosus* que justamente por *otiosus* no combate, y así explica y justifica su "no victoria" presente. Cuando se vuelva activo, entonces intervendrá en el mundo. El progresivo pasaje del "no-ser" al "ser", en el mito de *Inkarrí* está representado por el cuerpo del dios que se está reconstruyendo bajo la tierra, cuerpo que "no es" pero que "ha sido" y que "será". Entre *Inkarrí* y las *huakas* (*wamani* o *apu*) existe una estrecha relación. Como hemos mostrado, son divinidades de la misma "cualidad", aunque si la "cantidad" del poder que poseen es diferente. Así como existen *wamani* mayores y *wamani* menores, es decir una verdadera jerarquía, establecida en base a la grandeza de las montañas identificadas con los *wamani* particulares, *Inkarrí* es considerado el *Apu* de los *apus*, el progenitor de toda estirpe divina: "Los *wamanis*... fueron puestos (creados) por el antiguo Señor, por *Inkarrí*" (Arguedas, 1964: 229). Además como el Rey *Inka* es *otiosus*, "su poder, lo único que queda de ese poder, lo guardan los *wamanis*" (F. Fuenzalida; cfr.: Pease, 1974: 224). La condición de dios *otiosus* explica también la completa ausencia de culto a *Inkarrí*: el no interviene ni puede intervenir en los hechos humanos hasta que no regrese a este mundo

y recupere así su poder. En todo caso regresará, debe regresar, porque "si no logra reconstituirse y recobrar su potencia su potencia sobrenatural, quizás moriremos todos (los indios)" (Arguedas, 1973: 385). *Inkarrí*, por su misma naturaleza no es un dios del presente, sino del pasado y del futuro. Esta es la característica fundamental de cualquier héroe mesiánico. *Inkarrí* debe ser un "no-ser" destinado a "ser" por encarnar la dinámica de la historia y de su devenir, en cuanto el milenio se actuará en este mundo como ineluctable consecuencia de los acontecimientos. En esto está la supremacía de *Inkarrí* sobre las *huacas* que "son" y en cuanto tales aparecen demasiado comprometidas con el presente estado de miseria y opresión. Abriéndose al mundo, interviniendo directamente en los hechos humanos, mostrando su poder, revelan también su intrínseca limitación, dada su incapacidad de rescatar al pueblo quechua en su totalidad. A los *wamanis* es confiada la salvación y el bienestar del individuo y de su grupo, pero justamente por esto, tales espíritus tutelares locales son ineptos para expresar las nuevas exigencias de una colectividad mucho más amplia. La jerarquía y la rivalidad de los varios *wamanis*, en efecto, son la misma base del complejo sistema clasificatorio quechua por el cual los varios niveles de la sociedad (individuos, familias nucleares, familias extensas y poblados) están conectados horizontal y verticalmente entre ellos. Cada unidad social se autodefine, y al mismo tiempo se completa, con las otras unidades justamente refiriéndose a este o aquel *wamani* tenido como su protector particular. Así pues, desde el punto de vista de la historia social de los quechuas, *Inkarrí*, divinidad panandina creadora de los *wamanis* y vértice único de toda su jerarquía, representa respecto a las *huacas* un enorme paso adelante. Testimonian la toma de conciencia de los indios de los Andes, los cuales, frente a un enemigo común, superaron todo fraccionamiento y rivalidad interna (que en otra parte permanecen como factores esenciales para un buen funcionamiento de la organización social) y llegan a autoidentificarse como una única nación: del "tribalismo" al nacionalismo.

Desgraciadamente toda la documentación sobre *Inkarrí* es demasiado reciente para poder reconstruir con seguridad el proceso a través del cual se ha venido forjando su figura mítica en el tiempo. Ya en el movimiento de *Muru Onqoy* algunos profetas afirmaban haber visto al Inka y ser sus enviados, pero es

en Santos Atawallpa, personaje suspendido entre la leyenda y la realidad, en quien se encuentran todas las características hoy atribuidas a *Inkarrí*. *Inkarrí* "amarró el sol" y "hacía caminar las piedras" (Ortiz Rescaniere, 1973:132) y, como hemos visto, iguales poderes se atribuían al "mesías" de los Campas. Este último afirmaba que la cabeza de su padre había sido enviada a España, así como en una versión del mito de *Inkarrí* se narra que Pizarro, después de haber matado al dios "le cortó la cabeza y la mandó a España" (Ortiz Rescaniere, 1973-132). Además Santos Atawallpa afirmaba poseer grandes cantidades de oro y plata, que tenía celosamente escondidas en espera del día del triunfo final sobre los españoles, y un tema análogo se encuentra en el mito de *Inkarrí*: "Cuando iba a morir Inkarrí, "oy oro y plata" diciendo en toda la tierra desapareció la plata. "Ocultáos, en los siete estados, oro y plata", dicen que ordenó Inkarrí" (Arguedas, 1964: 230). El mismo nombre de *Inkarrí* en 1780 es adoptado por Túpac Amaru, el gran líder revolucionario de Cusco. Este, proclamándose Inka Rey del Perú, ciertamente utilizó, conciente o inconcientemente, imágenes y categorías míticas preexistentes. A la luz de cuanto se ha dicho hasta ahora y en espera de nueva documentación, ni parece, pues, infundado decir que ya en la primera mitad del siglo XVIII estuviese vigente en el área andina un complejo de mitos, de carácter mesiánico, centrado en la figura de *Inkarrí*.

Por todo esto parece evidente que en ningún caso existe neta contraposición entre mito mesiánico y movimiento milenarista, sino que, al contrario, ideología y praxis se influyen y completan recíprocamente. En todo caso la diferencia entre mito y culto de crisis está en la perspectiva en la que se piensa que se realizará el milenio. En el culto de crisis la resurrección es considerada ya inminente y la acción sirve sólo para preparar a los individuos a la nueva era que está a punto de empezar; en el mito, en cambio, el regreso del dios, si bien es cierto no es esperado necesariamente de inmediato. El mito se caracteriza por una lógica de "tiempos largos" mientras el culto de crisis está intrínsecamente conectado a "tiempos breves". Pero aquello que realmente cuenta es que el "mesías" no actúa fuera del milenio, ni en el movimiento (como es obvio), ni en el mito. El binomio "tiempo del Inka" e *Inka* es imprescindible. El mesías "es" o "no es", sin ninguna posibilidad de compromiso. Cuando él "sea"

el milenio se realizará automáticamente; si esto no sucede quiere decir que el mesías es todavía un "no-ser", es decir nada. El caso de las *huakas*, de las que ya tratamos, es bastante clarificador. La etnografía contemporánea ha puesto en evidencia la importancia que el culto a las montañas tiene para el campesino quechua. Los *apus* están en constante relación con los mortales y esta cotidiana familiaridad suya con los indios es inconciliable con las prerrogativas de cualquier figura mesiánica. El milenarismo es renovación, es regreso, es pasaje del "no-ser" al "ser". Así se explica por qué en el siglo XVI las *huakas*, temporalmente "asesinadas" por los misioneros, tras la completa derrota de los nativos, hubieran podido surgir al rol de divinidades mesiánicas, mientras, cuando su culto logró ser perpetuado, tal vez bajo forma de un cristianismo espúreo, el hecho mismo de continuar existiendo en "este mundo" las volvió absolutamente ineptas para la función de la más alta expresión simbólica del mundo futuro.

En los cultos de crisis de Vilcas (1656) y de Lircay (1811) las divinidades de quienes se espera la salvación no son las *huakas* ni el *Inka* sino Santiago. Estamos aquí en presencia de un clásico ejemplo de reinterpretación cultural. El Apóstol pierde toda configuración cristiana para asumir todas las cualidades peculiares de una divinidad andina. La connotación de "mesías" le es dada por el hecho que "regresa para renovar el tiempo": "Hijos, decía Santiago a los fieles, llegó el tiempo de renovar los pasados, desde que me habían quemado en tiempo de Alanya los años fueron estériles y de hielos y granizos" (Pease, 1974: 235). A pesar de que la documentación es escasa y llena de lagunas para poder sacar conclusiones realmente significativas, se puede sin embargo afirmar con cierta seguridad que Santiago es concebido, en tales movimientos, como un dios telúrico, en cuanto sus apariciones son acompañadas de terremoto, y es asociado a los *wamanis* sobre los cuales manifiesta una neta supremacía. La equivalencia entre Santiago e *Inkarrí* propuesta por Pease (1974: 223) parece, pues, justificada. Pero no debemos olvidar que en la religión quechua contemporánea Santiago es identificado con el *wamani* (Fuenzalida, 1965: 123). Probablemente lo que sucedió en el siglo XVI con las *huakas* se verificó después con Santiago. Este, de héroe mesiánico del "no-ser", por un progresivo proceso de integración se volvió una divinidad activa y participando siempre más de la vida religiosa y social de los in-

dios. De aquí su nueva fisonomía de divinidad del mundo presente. Santiago recibe hoy un culto regular, pero su poder parece notablemente disminuido, justo en el momento en que más fuertemente incide en las acciones de los hombres. Revelándose al mundo se profana y renuncia a aquella pureza primordial de donde el milenarismo trae su esencia, entendida como angustiada búsqueda del tiempo perdido.

## C O N C L U S I O N

El milenarismo andino, del *Taki Onqoy* a *Inkarrí*, presenta una extraordinaria coherencia en sus contenidos fundamentales, sea con los cultos de crisis, sea en la mitología. Si por una parte los distintos movimientos milenaristas son condicionados por un mito que justifica las aspiraciones y las acciones de sus seguidores, por otra el mito sufre variaciones según los acontecimientos históricos. Las *huakas*, el *inka*, Santiago e *Inkarrí* representan otras tantas expresiones, igualmente válidas y vitales, de una misma visión del mundo. Más allá de las diferentes formas es fácil verificar la identidad de los contenidos. Viejos significados se van expresando a través de nuevos significantes, y es justamente gracias a esta capacidad de adaptación y de renovación de las formas exteriores que se ha transmitido el tradicional sistema de valores y representaciones colectivas. El discurso mítico presente en el *Taki Onqoy* que inaugura la así llamada visión de los vencidos, se encuentra inalterado en la saga de *Inkarrí*. El pasaje de la historia al mito sucede sin rupturas, más bien en el mito la realidad parece reconstituirse en aquella unidad que se había desintegrado con la llegada de los europeos. El estudio del milenarismo andino se reduce así al análisis de aquel trabajoso proceso de reinterpretación a través del cual los quechuas han logrado definir y aceptar su nueva situación de pueblo subalterno, sin perder su identidad cultural. A principios de siglo, Emile Durkheim, en su libro sobre el totemismo australiano, fue de los primeros en sostener que la religión "lejos de ignorar la sociedad real y de prescindir de ella, es su imagen, refleja todos sus aspectos" y que "lo que define lo sagrado es su superposición a lo real" (1973: 419-20). En los cultos de crisis de los Andes aparece claramente esta simbiosis entre sagrado y profano, entre mito e historia, entre ideología y praxis. El actual ciclo mitológico, centrado en el héroe *Inkarrí*, sintetiza y lleva a sus últimas consecuencias las premisas puestas por los cultos de crisis. La diná-

mica de un sistema para sobrevivir se basa sobre la "no esencia" de sus propios elementos, alcanza su máximo equilibrio en la pasividad. *Inkarrí*, divinidad sin culto ni seguidores, héroe privado hasta de cuerpo es tanto más universal cuanto más es nada. Su poder futuro, en la visión dual que caracteriza el sistema clasificatorio quechua, es inversamente proporcional a su fuerza presente. Así también el indio concibe su propia debilidad actual como signo de una futura grandeza. Ciertamente hoy la falta de milenarismos activos está determinada por una serie de condiciones objetivas que ven una siempre mayor intervención de las autoridades gobernantes en la vida social, económica y política de las comunidades indígenas. Los nuevos canales de comunicación de masas, a todos los niveles (transporte, escolarización, radio, etc.) con la relativa introducción de nuevas necesidades, tienden a cambiar las mismas estructuras perceptivas, afectivas y lógicas del hombre andino y el futuro de la cultura nativa aparece hoy día más incierto. Pero aquello que nos interesa, para los fines del presente estudio, es notar cómo la visión y la acción mítica siguen paso a paso la historia. Las conclusiones a las que se llega a través del estudio de la mitología son las mismas a las que nos llevan la historia y la sociología. La condición de *Inkarrí* refleja la de la sociedad india siempre más amenazada en sus mismos fundamentos. El hombre andino, en su "no actividad" (entendida como falta de movimientos milenaristas) parece querer seguir el fondo a su dios del "no ser", en un progresivo proceso de renuncia a la acción. Pero el rechazo más completo a intervenir en el mundo actual se traduce paradójicamente a un gran movimiento de resistencia cultural. El rechazo de la alienación, expresado en el *Taky Onqoy* y en el *Muru Onqoy* por el abandono de toda costumbre y objeto de origen occidental, ha sido progresivamente interiorizado, hasta, alcanzar los más profundos resintos de la conciencia colectiva. Allí vive *Inkarrí*, el dios vencido de un pueblo invicto.

El presente artículo forma parte de una investigación más amplia hecha posible gracias a una beca concedida por la Pontificia Universidad Católica del Perú, donde he seguido cursos de perfeccionamiento en Antropología el año 1976. Agradezco a los profesores Franklin Pease y Juan Ossio, de quienes he aprendido tanto, por sus continuas y estimulantes sugerencias. Agradezco también a la Doctora Graciela Sánchez Cerro M., jefa de la Oficina de Investigaciones Bibliográficas de la Biblioteca Nacional, a la Srta. María Teresa Pardo Corpacho y a los señores Guillermo Cock y Efraín Trelles y a las señoritas de la Hemeroteca de la PUC.

## BIBLIOGRAFIA

- Albornoz, Cristóbal de  
1971 *Las Informaciones de Cristóbal de Albornoz* (ed. L. Millones), Cuernavaca, Méjico.
- Anónimo  
1944 *Historia General de la Compañía de Jesús* (ed. F. Matos), Tomo II, Madrid.
- Arguedas, José María  
1955 "Taki Parwa" y la poesía quechua de la república, *Letras Peruanas*, IV, Lima.  
1964 *Puquio, una cultura en proceso de cambio*, Estudios sobre la cultura actual del Perú, 221-272 Universidad Mayor de San Marcos, Lima.  
1973 *Mitos quechuas post-hispánicos*, en *Ossio*, 1973: 337-91.
- Barrasa, Jacinto  
s. f. *Historia Eclesiástica de la Provincia del Perú de la Compañía de Jesús*, dact. Biblioteca Nacional, Lima.
- Bastide, Roger  
1973 *El prójimo y el extraño*, Buenos Aires.
- Betanzos, Juan de  
1968 *Suma y narración de los Inkas*, Biblioteca Peruana, 1 serie, tomo III, 197-294, Lima.
- Castro Arenas, Mario  
1973 *La rebelión de Juan Santos*, Lima.
- Curatola, Marco  
1976 *Introduzione allo studio di un culto di crisi: il Taqui Ongo*, tesis doctoral inédita, Instituto de Etnología, Università degli Studi, Genova.  
1977 "El culto de crisis de 'Moro Oncoy'" *Scientia et Praxis*, 12, Universidad de Lima.
- Egaña, Antonio  
1970 (ed.) *Monumenta Peruana*, V (1592-95), Roma.
- Flores Galindo, Alberto (ed.)  
1976 *Túpac Amaru II, 1780*, Lima.

1976 a *Túpac Amaru y la sublevación de 1780*, (ver: Flores Galindo 269-323).

Flores Ochoa, Jorge

1974-1976 "Enqa, Enqaychu, Illa y Khuya Rumi. Aspectos mágico-religiosos entre pastores", *Journal de la Société des Américanistes*, LXIII: 245-62, Paris.

Guamán Poma de Ayala, Felipe

1956 *El primer nueva coronica y buen gobierno*, (ed. Luis Bustíos Gálvez), Lima.

Huerta, Lorenzo

1976 *El movimiento de Túpac Amaru en Ayacucho*, (ver: Flores Galindo: 83-105).

Imbelloni, José

1946 *Pachakuti IX (El Inkario Crítico)*, Buenos Aires.

Lira, Jorge A.

1973 *Breve Diccionario Kkehuwa-Español*, Cusco.

Marzal, Manuel

1976 *La cristalización del Sistema Religioso Andino actual en la segunda mitad del siglo XVI*, ponencia presentada a la Primera Jornada del Museo Nacional de Historia, (25 de noviembre), Lima.

Millones Santa Gadea, Luis

1964 "La "Idolatría de Santiago": un nuevo documento para el estudio de la Evangelización en el Perú", en *Cuaderno del Seminario de Historia*, 7: 31-33, Instituto Riva Agüero, Lima.

Molina, Cristóbal de (El Cusqueño)

1956 *Ritos y Fábulas de los Incas*, Buenos Aires.

Núñez del Prado, Juan V.

1970 "El mundo sobrenatural quechua del Sur del Perú a través de la comunidad de Qotabamba", en *Allpanchis Phuturinga*, 2: 57-119, Cusco.

Ortiz Rescanier, Alejandro

1973 *De Adaneva a Inkarrí, (Una visión indígena del Perú)*, Lima.

- Ossio A., Juan M. (ed.)  
1973 *Ideología mesiánica del Mundo Andino*, Lima.
- Pease G. I., Franklin  
1973 *El Dios Creador Andino*, Lima.  
1974 "Un movimiento mesiánico en Lircay, Huancavelica (1811)", *Revista del Museo Nacional*, XL: 221-252, Lima.
- Pereira de Queiroz, María Isaura,  
1975 "Mythes et mouvements messianiques", en *Diogéne*, 90: 90-114, Paris.
- Ramos Gavilán, Alonso  
1621 *Historia del célebre santuario de Nuestra Señora ãe Copacabana y sus milagros, e invención de la Cruz de Carabuco*, Lima.
- Varese, Stefano  
1973 *La Sal de los Cerros*, Lima .
- Vásquez de Espinoza, Antonio  
1969 *Compendio y descripción de las Indias Occidentales*, Madrid.
- Vega, Antonio de  
1948 *Historia o enarración de las cosas sucedidas en este Colegio del Cusco destos Reynos del Perú desde su fundación hasta hoy 1º de Noviembre día de todos los santos año 1600*, (ed. de Rubén Vargas Ugarte), Lima.
- Wachtel, Nathan  
1971 *La visión des vaincus. Les indiens du Pérou devant la conquete espagnole*, Paris.
- Zárate, Agustín  
1968 *Historia del descubrimiento y Conquista del Perú*, Biblioteca Peruana. I serie, tomo II: 105-413, Lima.

**Marco CURATOLA**