

IMPERFECCIONES, DEMONIOS Y HEROES ANDINOS

Alejandro Ortiz Rescaniere

(*) Fósil del pasado, la religión actual andina fue entendida como un vestigio desarticulado, espúreo. La decadencia del evolucionismo nos llegó con fuerza. Julio C. Tello y Luis E. Varcárcel iniciaron en el Perú una nueva manera de estudiar al indio: fundaron la arqueología, la etnología, la antropología. El propósito era doble: reconstruir el pasado con los rezagos actuales y, a través del pasado restaurado, comprender el presente. Se elaboró de esa manera una historia y un presente imaginarios. Un ejemplo de esa orientación es el artículo "Wallallo" de Julio C. Tello y Próspero Miranda (Revista Inka, vol. I, Lima, 1923). Con la finalidad de describir y de comprender la ceremonia de "La Limpieza de Acequia" de Canta, pueblo campesino de la Sierra de Lima, los autores mencionados realizan un ingenioso ensamblaje de datos arqueológicos, históricos y etnográficos de la región. El sentido final, la explicación del funcionamiento íntimo del ritual de la acequia, lo da la perspectiva histórica, que es, al mismo tiempo, la que legitima las combinaciones heteróclitas empleadas. Así empieza la antropología peruana: con una metodología cuya debilidad ya había sido señalada como "historia conjetural".

Empezábamos, asimismo, con otro error de procedimiento: combinar hasta la confusión, diversos datos de la realidad. Se emprendió una lectura lineal de los mitos, no para entenderlos en sí, sino para comprender los sucesos o la fisonomía de la antigua sociedad peruana. Se origina, en consecuencia, una serie de "historias incas" en que la fábula prueba el hecho y viceversa.

Estos yerros epistemológicos han hecho buen camino entre nosotros. La aceptación se debe quizás a una coincidencia ontológica: también para los incas los mitos constituían la historia oficial del pasado y la ideología de su presente. Por otra parte, los cronistas tomaron como historias reales el pasado fabuloso de los incas. Apenas si dudaron de la historicidad de Manco Cápac, el inca que emergió de las entrañas de una montaña-templo o del lago Titicaca.

La Antropología de ayer como la antigua crónica centraron sus esfuerzos en deslindar los contornos de la religión andina: lo hispánico de lo aborigen, lo cristiano y rescatable de lo demoníaco y condenable. A pesar

(*) El presente artículo reproduce y amplía dos conferencias: una dada en la Universidad Menéndez Pelayo (España) (1983), y la otra, en el IX Congreso Nacional de Folklore (Perú), (1986).

de este determinismo histórico, aparecen numerosas obras fértiles: la del estirpador de idolatrías del siglo XVI, padre Francisco de Avila¹, la del antropólogo y novelista José María Arguedas.

Investigadores como María Rostorowski y Franklin Pease buscan una sugerente variante, proponen reconstruir el pasado y entender el presente andino confrontando, críticamente, la historia mítica y los documentos históricos con la etnografía de todos los tiempos². Mas, a pesar del esfuerzo metodológico, la etnohistoria no escapa a la estéril encrucijada historicista: utiliza los documentos de mitos del pasado como documentos de historia. Se persiste en tomar la mítica como si fueran hechos, sucesos realmente acaecidos. De tal suerte que cuando en las postrimerías del siglo XVI el informante de Francisco de Avila afirma que Huayna Capac llamó a la montaña divina de Pariacaca y ésta le envió a su hijo Macahuisa, el estudioso pretenderá que, históricamente, en una fecha concreta, se reunieron efectivamente la huaca y el Inca.

Una nueva tendencia trata de leer los mitos andinos como tales, relacionándolos unos con otros, estableciendo analogías y oposiciones elementales. Citaremos una antología que muestra los matices de este estructuralismo, a veces esquemático, a veces sugerente: la obra de Juan Ossio, "Ideología Mesiánica del Mundo Andino"³.

Entre la crónica y la actual etnohistoria no existe un vacío. Con poca preocupación teórica, persiste una vieja etnografía. Consigna, a veces con fantasías, a veces con minuciosa objetividad, los ritos, los mitos, las "costumbres" de los pueblos andinos. Contamos por eso con innumerables revistas, cancioneros y monografías⁴. Estas dos actividades —la etnográfica y la de inspiración teórica— sin duda por ser de larga tradición, ofrecen al estudioso un material variado y complejo del mundo religioso andino.

Vamos a señalar lo que a nuestro juicio constituyen algunas de las carencias y defectos que en general poseen las investigaciones actuales acerca de la problemática religiosa andina:

—Tendencia al estudio fragmentario; faltan investigaciones de aliento

- (1) Francisco de Avila, "Dioses y Hombres de Huarochirí. . .", Museo Nacional de Historia. IEP, Lima [1598] 1966; José María Arguedas, "Puquio una cultura en proceso de cambio", RMN, Lima, 1964.
- (2) Rostworowski de Diez Canseco, "Urpayhuachac y el símbolo del mar", Arqueología No. 14, PUC, Lima 1975; Franklin Pease, "El Dios creador Andino", Mosca Azul Ed., Lima, 1973.
- (3) Juan Ossio, "Ideología Mesiánica del Mundo Andino", Prado ed., Lima 1975.
- (4) "Monografía de la Provincia de Parinacochas", 2 vols., Centro de Colaboración Provincial del Magisterio Primario de la Provincia de Parinacochas, Lima, 1951.

global. O se describen y analizan las fiestas patronales de un pueblo sin registrar los cultos alejados de la iglesia o se trabaja sobre el curanderismo sin atender a los mitos.

Muy pocas son en este sentido las excepciones; por ello es digno de tener presente "El mundo religioso de Urcos", 1971, del padre Manuel Marzal, "Cristianismo y religión quechua en la prelatura de Ayaviri", 1972, de Mateo Garr. Si bien estos trabajos, más allá de sus metas antropológicas, tienen una finalidad pragmática —la cuestión pastoral—, no por eso dejan de constituir lo que son, raros estudios del complejo total religioso de la comunidad andina.

—Pocas veces se hace una distinción metodológica de forma y de contenido. Salvo cuando el ocasional investigador descubre que en el culto a una imagen de la Virgen de las Mercedes se encuentra encubierto el de la Madre Tierra, salvo, pues, en estos casos de formas católicas y de fondo pre-cristiano, no ha sido tenida en cuenta dicha distinción. Ello ha dado lugar a que se conciba que Wiracocha fue una divinidad singular, temporalmente ubicable en el Cuzco pre-imperial, con un significado, con una iconografía, un culto y una historia peculiares, y que esta *religión* haya sido reemplazada, históricamente, por un dios solar. Se ha olvidado así uno de los rasgos más elementales de la religiosidad andina y, en general, de la popular, la gran fluidez que hace que un mismo nombre de divinidad sirva, según el contexto, para diferentes funciones.

Especulando sobre las posibilidades de superar los equívocos aquí señalados a bastos trazos, presentamos tres pequeños ensayos en torno a los mitos andinos. Ellos están orientados por un estructuralismo que busca formas constantes y por un sesgo fenomenológico que trata de conciliar distintos planos del universo social de los andes.

I. LA CREACION IMPERFECTA

Afirma un estudioso peruano, el doctor Radicatti, que en las hebras ideográficas incas, los quipus, el hilo de un color uniforme y sin nudo ni cambio en su torcedura quiere decir ausencia, vacío.

El tiempo es pleno. Resulta del compromiso entre el dios de lo eterno —Pariacaca, Wiracocha o Sol— y el belicoso, amenazante dios del devenir, Pachacámac, el Señor de los Temblores: es la divinidad que corta el tiempo en dos. El corte implica doble movimiento: destrucción y creación, muerte y vida. "El fin del Mundo Pasado", "el inicio del Tiempo Presente", son térmi-

nos que apuntan al juego abstracto de la vida y de la muerte. Si estos conceptos se expresan de manera tan absoluta, el vacío no puede ser extraño a la reflexión y al ensueño del andino.

Pachacámac marca los límites entre el Mundo Presente y el Mundo Pasado. Este último no existe, está vacío de todo contenido: es la esfera de los dioses vencidos, enigmas malignos que el hombre rehuye pero también busca temeroso. Si el vacío fue imaginado, todo es imaginable.

Antes que cruzaran por primera vez el firmamento fueron semillas. El Sol y la Luna vivieron su infancia en las fragas secas de la Madre Tierra. Las tinieblas cercaban a los deseos. Penetraron en una caverna: La madre fue devorada por el Wa-kon, nombre del monstruo engañador de los niños. Wa-kon los persiguió por los intersticios de la Tierra por él fracturada. Huyeron los willkas o semillas celestes. Se refugiaron en el olvido: una zarigüella, madre de las ocas; ella mató al Wa-kon. La Tierra germinada fructificó; ya no era necesaria la presencia de los willkas. Satisfechos (sin saber por qué) emprendieron el camino que perpetúa sus deseos y obras: el hambre satisfecho, el olvido redentor. Los willkas son incestuosos: comieron los frutos de su madre, la Tierra¹.

Los niños pagan la analogía. El incesto trae sequías y éstas recuerdan el pecado. Como los willkas míticos, los niños entrañan las contradicciones entre el hombre, la tierra, los frutos, la muerte y la renovación.

Tal vez por ello los niños son castigados simbólicamente por fantasmas rituales y narrativos: los cuentos y la danza del Wa-kon tienen, como uno de sus propósitos, asustar a los pequeños.

El incesto contamina. La sociedad asume la culpa. Pero los niños son víctimas expiatorias precisas y cómodas; sacrificándolos se borra el pecado de toda la sociedad; se evita la sequía; se asegura el perpetuo recorrido de los primeros violadores y fructificadores de la Madre Tierra: el Sol y la Luna.

Un personaje pareciera precisar una de las implicaciones semánticas de la ambivalencia del Wa-kon: el engaño. Nos referimos al Ñaupá Machu de la variante singular de una interpretación de la Escuela². Ñaupá Machu vive, como el Wa-kon, en el interior de un cerro. En ambos relatos dos huérfanos van por una Tierra sin Padre. (La Tierra es viuda, el Inca ha muerto). Se diri-

1. Tomado de un mito actual de la región de Cajatambo (Lima).

1. Ver mito de la Escuela en: Alejandro Ortiz, "De Adaneva a Inkarrí", Lima, 1973.

gen con engañosos deseos a la cueva. El Ñaupá Machu es un mentiroso; dirige la caverna de la Escuela. En ese lugar el ogro Ñaupá Machu da a los huérfanos una visión falseada del mundo pasado. Los huérfanos representan dos mundos futuros. El Presente repite este juego divino de lo falso y de lo verdadero, de los espejos que son la vida.

“Antes de ahora habían los gentiles. Cada uno trabajaba para sí; no había cooperación. Para que esta situación se acabara llovió como nunca. La tierra se transformó en una masa. Los gentiles y sus animales que lograron escapar dejaron sus huellas en el barro. Después amanecieron los cerros negros: brillaron día y noche. Sólo las montañas poderosas se salvaron del calor, ahora tienen neverías en sus puntas.

El mundo era pura agua. Los huesos de los gentiles formaron la Tierra.

Antes el mundo era sólo tierra. Llegó un diluvio para castigar a la gente que era pervertida.

En el mundo de los gentiles habían dos Incas: Uno estaba arriba y el otro estaba abajo. Sus esposas eran la Madre Lago Titicaca y la Madre Mar.

El oro brillaba. Los gentiles comían piedras verdes, piedras en forma de ají, guijarros por papas.

Por eso llegaron tres soles: uno donde nace, en el cenit y el tercero, en el poniente. Ahí se acabó el orgullo¹”.

La “perversión”, el “egoísmo” de los gentiles, su pecado esencial, es aclarado en este relato. Eran malos por inversos y simétricos a nosotros, los del Mundo Presente. Es un pecado lógico, no moral.

Al otro lado del Gran Lago, el mar, que separa el mundo, está el vacío que nos da sentido. El vacío marino amenaza el Orden del presente. Hace así posible o explica el tiempo concebido como ilusión inmóvil. El vacío es el Futuro y el Pasado. El aspecto amenazante y mesiánico del vacío fue divinizado: Pachacámac; más tarde, el Señor de los Temblores, el Señor de los Milagros, que son imágenes de unas procesiones católicas. Describamos a este último. Es un Cristo oscuro, muerto, en medio de una tarde borrosa. La luna y el sol se juntan. Abajo, la Madre Virgen llora la derrota del Hijo. En el reverso de esta escena, está pintada otra, donde lo femenino, lo celeste y la

1. Tomado de una reciente investigación nuestra en Moya (Huancavelica). Fernando Fuenzalida ha publicado y analizado un material exhaustivo sobre el mismo tema y recogido en Moya en 1964 y 1965. “El Mundo de los gentiles y las tres eras de la Creación”, RUC., N° 2, Lima, 1977.

felicidad predominan. La iconografía, la historia y las propiedades de esta imagen doliente, remiten, en lo esencial, a Pachacámac, dios del Pasado y del Futuro, dios del vacío. El Padre, el Ave y la Madre están presentes. La muerte del Hijo marca el inicio de su triunfo y de su reinado. Es la representación del Pachacuti, del fin de un Presente y el inicio de otro. En los mitos andinos se describe el Pachacuti utilizando variados temas, entre los que destaca el de la unión de lo irreconciliable (el Zorro de Arriba y de Abajo se reúnen y coinciden: el mundo está enfermo, uno nuevo debe de empezar)¹. La luna y el sol presentes en un mismo cielo oscuro sugieren el tema mítico:

“Mama killas tayta Intiwan hununakusqa, puka, turupas amaruwan Pachañatoqsi puriryta”.

“La Madre Luna y el Padre Sol se juntaron, el toro rojo y el Amaru. El mundo avanzó”. (Alejandro Ortiz, Op. cit., pp. 135-139).

La Madre del Señor de los Milagros y la Viuda del mito del Wa-kon son ambas *viudas* (del Marido o del Hijo). La Madre llora el Pachacuti. Al reverso de la imagen unas santas damas, por ser tales, parecieran mediar entre la imagen divinizada del vacío amenazante y este Mundo Presente. El orden se negocia entre los hombres y el Señor de los Milagros. Esta imagen del Señor fue pintada por un negro en barrio de negros: Pachacamilla². Un terremoto respetó la imagen. Así nació una devoción de desenfrenada esperanza pero marcada por el miedo al misterio. Son tres las salidas procesionales y duran doce horas; cada una agrupa una población constante, desordenada de cientos de miles de personas. Es, con la del Señor de los Temblores del Cusco, la procesión más prestigiosa del Perú. En los dos casos no son propias de indios; pero también son veneradas y respetadas por ellos. Terremoto, temor y esperanza, desorden, y la misma etimología, *Pacha* (Mundo), indican las epifanías de una noción religiosa: el vacío que amenaza, que transforma el Presente. El Señor entraña los peligros de lo desconocido, la atracción mesiánica por lo mismo.

El dios caminante entre las cosas, empobrecido por su materialidad, tórnase en anciano repulsivo que peregrina por los espejismos del mundo: fue una *fiesta* aquel Presente. Los disfraces escamotearon la verdad divina. La ternura y la curiosidad permitieron recorrer la esfera vacía, trascender los

1. Ver mito de los Zorros Devoradores: A. Ortiz, “Huarochirí. 400 años después”, PUC., Lima, 1980.

2. Según la Doctora María Rostworowski; un grupo humano proveniente de Pachacamac servía al señor español de Pachacamilla. Con el correr de los años estos indios fueron reemplazados por gentes de origen africana.

cortes del tiempo. Ahí están, la curiosa y sus pertenencias transformadas en piedra¹.

Distingamos otra significación en el motivo del castigo: la curiosidad. Como alegoría mítica del pensamiento humano podría evocar no sólo el castigo por apropiarse del espacio de los dioses, sino por el hecho de que el hombre mira el Pasado; obra también de dios. Tiempo peligroso, el Pasado. La mujer que mira² a dios a pesar de su miseria aparente es premiada por el anciano. Cuando mira al Pachacuti —Presente que en Pasado se está transformando— es castigada. Doble es la actitud del logos divino frente a la visión humana del misterio; o tal vez se refiera sólo al aspecto mediador, y por lo tanto, doble, de la mujer visionaria. En todo caso, la concepción andina está planteada: el logos divino no es conocido o reconocido por el hombre; mas éste, o algunos de sus términos mediadores, entreven o escuchan lo insondable. Ambas actitudes contrarias son respondidas por un juego de premios y de castigos³. Este juego es el preludio de la emergencia del Presente. Este mundo está marcado por el juego entre la razón humana y el misterio del logos divino.

La curiosidad en el mundo andino es un don. La mujer del mito fue curiosa y vio lo que no debía: los hombres le rinden culto. Curioso es aquel que ve lo que nadie puede o se atreve a mirar: el misterio, la armonía oculta de las cosas. Curioso es el adivino, el maestro músico, la maestra tejedora. Los curiosos son apreciados y temidos por la sociedad; son los que median el campo de lo humano con la esfera de lo desconocido. Asimismo, la curiosidad repara premios y desgracias. El andino mira e imita a Occidente, siente fascinación por toda alegoría a la esfera vacía de lo divino. Es un actor constante; tal vez no tenga un solo rol verdadero, o sean sus disfraces sus únicos vestidos.

POR QUE EL HOMBRE NO COME UNA SOLA VEZ AL DIA.

“Dios creyó prudente que el hombre comiera una sola vez en el curso de cada día y mandó al chiwaco o zorzal a participar su determinación:

Pero el ave mintió, cambió el encargo de Dios y dijo:

-
1. Ver mitos sobre el Pueblo Sumergido: Morote Best, Efraín, “Aldeas sumergidas”, “Folklore Americano”, N° 1, Lima, 1953.
 2. En algunas versiones del Pueblo Sumergido la mujer reconoce a dios.
 3. Los de la fiesta del Presente que termina no reconocen a dios: son castigados con un diluvio que los torna en Pasado.
—La que reconoce a dios es premiada.
—La que mira (conoce o reconoce) la acción divina es castigada.

“Sapa p’unchaysi kinsa tawata mihunkichis. . .”
 (“Dice él que al día comerás tres y hasta cuatro veces”).
 Y la mentira se cumplió.

Como consecuencia, Dios en su furia dijo la maldición:

“Kunanga p’itakachaspaykin wanka mihuspaykin bidaykita pasanki... Tutataqmi iskayta kinsata p’itaspayarpaypi illarinki...” (“Desde hoy pasarás tu vida saltando sin tregua. Por las noches te arrebatará el hambre y amanecerás hambriento”). Por eso la tripa se le hico un recoveco y el pájaro cuando come deyecta de inmediato. Es proverbialmente azotado por el hambre. A quien come a cada instante se le llama *chiwaku* o *hakahillu*¹.

Las aves engañaron a Dios. En sus viajes entre el cielo y la tierra sus cantos trocaban las órdenes creadoras. La traducción traicionó las intenciones divinas de un paraíso terreno. El hombre es fruto de aquel equívoco. Hoy día sólo unas pocas aves llevan el estigma del engaño. El zorzal, el *chiwaco* o el *hakahillu* recuerdan con sus cantos su hambre depredador y su debilidad, el pecado original. El hombre detesta a esas aves. Representan y son el origen de las imperfecciones humanas. Según este mito no hubo paraíso primero. En las palabras y el canto engañoso quedose la intención divina de perfección. La relación metafórica de causa y efecto, entre el hambre del pájaro y del hombre está profundamente marcada. El relato de las aves que engañaron a Dios es una ilustración explícita de dicho lazo:

—El *chiwaku* es un eterno insatisfecho oral. El zorzal, en los cantos, es el mozo amante sin pareja.

—Es imperfecto como el hombre.

Esta falla inicial de la creación se refleja no sólo en la debilidad del individuo. En el mundo de la sociedad, la familia se reproduce gracias a un juego de armonía y desequilibrio. En efecto, los mitos y la sociedad reflejan una relación familiar en la cual la mujer origina una oposición y una mediación de la misma. El doble rol de la mujer explica tal vez su posición social ambivalente. Como esposa ama a su marido; como madre prefiere a su hijo; en dirección contraria, detesta al padre y prefiere al hijo, entre el padre y el hijo, la oposición es funcional, el uno representa el orden y el otro, la recreación.

1. Tomado de “Las aves que engañaron a Dios”, Efraín Morote Best, de la revista “Perú Indígena”, Vol. V. Nº 13, PP. 108-109, Lima, Diciembre, 1954.

Esa situación familiar sugiere y confirma una de las trilogías elementales de la religiosidad andina:

—Un dios, de arriba, paternal, ordenador, encarna el ideal de perennidad.

—Un dios de abajo, emergente, recreador, representa el ideal de cambio.

—Una divinidad femenina y mediadora mantiene este mundo en que se equilibran frágilmente los dos principios divinos opuestos.

En algunos mitos esta trilogía está descrita en términos de parentesco. Esas narraciones tratan de diversos aspectos y posibilidades de la relación familiar elemental. Es el caso del Oso Raptor- relato de origen hispánico y popular entre los indígenas de América, desde Méjico a Perú.

Resumamos:

1. En los límites del pueblo, una mujer pobre lava ropa a las orillas de un río. Es raptada por un oso.

2. El oso se la lleva a su cueva donde convive con ella. Comen carne cruda.

3. La mujer tiene un hijo: Juan Oso.

4. Cuando ya es mozo Juan Oso, mata a su padre y se va con la madre al pueblo.

5. En el pueblo el muchacho se comporta, sin quererlo, y por su fuerza, como un bruto.

6. Por eso Juan Oso es expulsado del pueblo.

7. En el campo se encuentra una casa que hiede a podrido. Un padre convive con su hija ya joven. Por eso el padre es un “condenado” (una suerte de muerto-vivo).

8. Juan Oso lucha y derrota al padre, pero sale debilitado.

9. Se casa con la hija del condenado (ahora liberado por la derrota) Juan y su mujer regresan al pueblo. Así Juan deviene en un hombre normal: fuerte y casado.

Según este cuento el hombre nace natural —en la cueva paterna—; el proceso de socialización lo conduce sucesivamente a matar al padre, a ser expulsado del pueblo materno, luego para conquistar su rango de hombre adulto y culto tiene que vencer a su futuro suegro, casarse e instalarse finalmente en el pueblo.

El relato del Oso plantea un triángulo doble:

Rivalidad Padre Natural/Hijo, por la Madre y Esposa.

Rivalidad Padre Político/Hijo Político, por la hija y Esposa.

La solución en ambos triángulos es opuesta, pero equivalente: triunfan, sucesivamente, las relaciones entre el hijo y la madre, y la de esposo-esposa, en detrimento del esposo Oso y del padre condenado de la hija. La historia del oso se repite en la vida de cada hombre, y en muchos otros mitos.

El triángulo familiar andino está marcado por una relación ambivalente con la mujer y de oposición entre los hombres. La familia es percibida como una unidad frágil, cambiante. La familia, los dioses, el hombre son víctimas del engaño repetido del zorzal.

El engaño es una señal inicial de lo andino. Cuenta el sabio checa al extirpador don Francisco de Avila, que Cuniraya designó las actuales cualidades de aves y de animales silvestres, y que por su alboroto bajo el mar de Lurín, se expandieron por el mundo, los peces y las aves marinas. Toda esta innovación del universo natural se origina en la celada: Cuniraya pasea con aspecto miserable, pero es un dios poderoso. Convertido en pájaro, introduce su fértil líquido en una fruta de lúcuma (la bella diosa Cahuillaca rechazaba a todos los pretendientes): sólo la fruta y la trampa que contiene vencen la voluntad de la diosa. Empieza así la persecución ordenadora de los animales salvajes. En cada secuencia el tema del engaño articula la acción mítica:

1. Cuniraya aparenta ser el más pobre de los pretendientes.
2. Cahuillaca pregunta a cada uno de los pretendientes. Todos dicen la verdad: no fueron ellos los sembradores. Cuniraya no es preguntado, pues "No puede ser el padre", cuando, en verdad, es él quien posee la belleza, el poder y la paternidad.
3. Hay una elección azorosa en la búsqueda de la verdad. La niña gatea y abraza las rodillas de su padre, disfrazado de mendigo. El azar, el instinto, eligen lo cierto, despejan la incógnita.
4. La verdadera fuerza de Cuniraya espanta a los pretendientes. Los vencidos temen la verdad.
5. Cahuillaca huye, sin volver la mirada hacia atrás y afirma: "No puede ser verdad que sea hermoso".
6. La diosa engañada huye hacia el poniente. Cuniraya la sigue como el sol. En la persecución concede cualidades alternas y sucesivas, a los animales salvajes más ligados al hombre.
7. Cahuillaca se esconde bajo la mar. Cuniraya no la encuentra en la casa de la Señora del Mar; pero en cambio conoce a las dos encantadoras hijas de la Dueña de la Mar. Cuniraya trata de engañarlas. Para salvarse ellas se convierten en las palomas marinas. Los peces se reproducen como consecuencia de la ira divina por el doble desengaño: no estaba Cahuillaca, las niñas

huyen trocadas en palomas. Cuniraya es el fértil burlador, el padre; pero a la postre también es víctima del engaño recreador de la naturaleza.¹

8. Hurpayhuachac, paridora, Dueña de la Mar, intenta vengar a sus hijas: tiende una celada a Cuniraya: el dios se salva engañándola a su vez.

9. El sabio checa acaba su relato con una apurada explicación del cristianismo nuevo: "... (Cuniraya) se vino hacia estos lugares y permaneció en ellos, en sus alrededores o cercanías, mucho tiempo, haciendo caer en el engaño a los hombres y a los pueblos" (Avila, op. cit., capítulo dos).

El engaño mítico no posee contenido moral. Se refiere a la concepción andina de la vida: a su juego equívoco, a su fugacidad y eternidad.

El mito concibe el mundo como imperfecto. La condición humana, el cosmos, el tiempo, todo está mediatizado por la repetición de la arquetípica mentira. La mentira domina al Presente. Todo es provisorio: la creación es imperfecta, no ha concluído. "Algún día todos seremos pájaros", afirma un mito moderno: predice la finitud de la matriz diádica. Todos seremos pájaros, es decir, unisexuados. Entonces las imágenes reproducirán el rostro inmóvil de lo perfecto.

Lo unisexuado o lo asexuado representan un futuro contrario al actual: la unidad recuperada, el paraíso. Mas lo unisexuado contiene un significativo reverso: contradice la dualidad sobre la cual se vertebra el Presente, por ello en el mundo actual, los amores extraordinarios están ligados con el desorden y los amores recomendables, con el orden. Demos un ejemplo:

La rana y el sapo cumplen funciones simbólicas opuestas. La díada común que las une es la de orden-caos.

El sapo (*Ampatu* en quechua) representa el deseo excesivo, prohibido, el amor bestial, la relación anormal e infértil. En el otro polo semántico, la rana (*Kayra*, en la misma lengua) personifica la fertilidad de los campos, el orden Presente, el amor medido.

En el antiguo mito de Huatyacuri se afirma que un sapo monstruoso es el fruto del deseo o del acto extremado o indebido; es el que hasta hoy día espanta a los incestuosos.

La rana, *Kayra*, cuando aparece en las noches después de las lluvias de verano, indica, con su presencia, la fertilidad de los campos. Términos em-

1. En la traducción de Gerald Taylor. Cuniraya viola a la hija mayor de Urpayhuanchac.

parentados con la rana, evocan la bondad, la elegancia, el garbo, el buen caminar (*K'acha*, *K'achanpa*, *K'achata*. Estos términos aún en uso han sido tomados de Jesús Lara, "Diccionario..." Ed. "Los amigos del libro", La Paz, 1971).

En contraste, el término sapo es empleado en el lenguaje actual, rutinario, como metáfora del andar sin gracia, designa al cojo, al patizambo.

Esta oposición entre batracios de tierra (*Ampatu*) y de lago (*Kayra*), recuerda la distinción de dos tipos de licor masculino que distingue el quechua: aquel puesto fuera del lugar convenido y el que se coloca en su sitio:

—El semen, *yumay*, es fuente de orden, fertilidad y paternidad¹.

En el mito de Cavillaca, el dios Cuniraya coloca su semen (*yumay*) en la fruta que cambia el mundo: la lúcuma. La diosa Cavillaca (hasta entonces celosa guardiana de su inocencia) come la fruta de la fertilidad y del orden desde entonces instaurado².

—*Wasa* es el semen desperdiciado en la soledad, en la fantasía o el pecado manifiesta y evoca desorden, infertilidad (*Wausa* s. Semen: *Wausaj*. adm. Somético, masturbador; *Wausay*. Masturbarse, incurrir en sodomía - Dic. Jesús Lara).

En el diccionario de González Holguín, encontramos *Huauusa*: somético, hombre o mujer; *Huauusani*, o *huauusaccani*: usar o hacer este pecado; *Huauusaytucuni*: padecerlo; *Huauusacmaci*: el cómplice de ello; *Huauusanaccuni*; hacer o usarlo entre ambos, uno y otro; *Huauusak*: el agente; *huasa quen huauusaytucuk*, o *Huauusascca*: el paciente.

Los dos pares de oposición cubren campos semánticos equivalentes y próximos. El común denominador entre ambas parejas parece ser el sexo polarizado en el binomio orden y desorden.

1. Ver en Diego González Holguín, "Vocabulario...", UNMSM, Lima 1952.

2. Ver este mito en Avila, Francisco de, "Dioses y Hombres de Huarochiri", IEP, Lima, 1966.

ordenan y se definen entre sí. Las relaciones —constantes y contradictorias— que unen unos sistemas con otros, muestran la gran fluidez y flexibilidad de la religiosidad andina.

En esta exposición, señalaremos los rasgos, a nuestro juicio, más característicos y constantes de la malignidad andina.

Los dioses del pasado, dioses vencidos, se refugian en las entrañas de la tierra. Son los que amenazan el orden de lo establecido, este presente. Los dioses reinantes, por motivos contrarios, son benefactores y garantes de nuestro mundo.

Veamos este esquema en el contexto de Huarochirí, según los relatos consignados por el Padre Francisco de Avila¹. Pariacaca es dios triunfante. Si bien no se afirma que haya vencido a Pachacámac, éste último se comporta como tal: es el dios del cambio, de los grandes cataclismos, constituye una continua amenaza al orden establecido; el culto a Pachacámac neutraliza sus amenazas:

Los incas conocían, pues, bien a todos los huacas de todas partes. Y a cada huaca² le mandaban a entregar su oro y su plata, conforme estaba apuntando en los quipus; les hacían entregar a todos ellos y en todas partes. Plata sagrada, oro sagrado le clamamos nosotros al oro. . . Todas esas cosas les hacían dar según estaba señalado en los quipus. Pero los grandes huacas no estaban sometidos a estas medidas. Teniendo en cuenta el orden establecido, cuando llegaban a adorar a Llocllayhuancu³, se dirigían, al día siguiente, hacia Sucyahuilca⁴ para servirle, pues le temían por ser quien era su padre. Estas son las verdades que sabemos de Pachacámac, a quien llaman “El que mueve el mundo”. Dicen que cuando él se irrita, el mundo se mueve; que también se estremece cuando vuelve la cabeza a cualquier lado. Por eso tiene la cabeza inmóvil. “Si rotara todo el cuerpo, al instante se acabaría el universo” diciendo decían los hombres. “Dioses y hombres. . .” (cap. 22)

Estó proclamaron los Incas: “En el lago que está hacia abajo del Titicaca, que ya hemos nombrado, en el llamado Pachacámac, allí termina la tierra. Ya no debe haber más allá ningún pueblo, tampoco debe haber ningún resplandor”, afirmando esto, sí, debieron adorar (cap. 22).

1. Avila, Francisco de, “Dioses y Hombres de Huarochirí”, {1598}, Lima, 1966.

2. Huaca: ser o cosa sagrada.

3,4 Divinidades, hijos de Pachacamac.

Huallallo Carhuincho, señor del mundo precedente, del fuego y antropófago, sí fue vencido; más no representaba una amenaza clara, ni los hombres de Huarochirí le rendían culto. Estos atributos parecen, en su mayor parte, haberse transferido a Pachacámac. Según los Huarochirí, era la etnia vecina y rival, los huancas, los únicos que en el presente lo trataban como dios:

Ya hemos concluído de hablar de las hazañas que en todas partes hizo pero no hemos dicho nada de la vida de Huallallo Carhuincho después que Pariacaca lo sentenció. Cuando Huallallo, de vencedor cayó vencido y huyó, fue sentenciado por (Pariacaca) a comer perros, por haber sido antes devorador de hombres. También ordenó que los huancas le adoraran; y, como su dios comía perros, también los huancas le ofrendaban estos animales y ellos mismos se alimentaban de perros. Y es esa la razón de por qué hasta ahora a los huancas los llamaban comeperros. "Dioses y hombres. . ." (cap. 9).

Las divinidades vencidas son telúricas y negativas frente al nuevo orden. Ambas características las encontramos también en otros contextos. Así, el cronista Santa Cruz Pachacuti Yamqui, trata del fin de los demoníacos señores del antiguo *Purunpacha* —el Mundo Desolado— los *hapiñuñu* y *achacalla*:

"Dizen que en tiempo de *purunpacha*¹ todas las naciones de Tauantinsuyo benieron de hacia arriba de Potossí tres o cuatro exercitos en forma de guerra, y así los benieron poblando, tomando los lugares, quedandose cada uno de los compañías en los lugares baldíos; a este tiempo se llaman *ccallacpacha* o *tutayachacha*²; y como cada uno cogieron lugares baldíos para sus beuiendas y moradas, esto se llaman *purunpacha raccaptin*, este tiempo. Passaron muchissimos años, y al cabo, después de aber estado ya poblados, abía gran falta de tierras y lugares, y como no abían tierras cadal día abían guerras y discordias, que todos en general se ocupauan en hazer fortalezas, y así cadal día an abido encuentros y batallas, sin haber la paz en este tiempo de tantos combates y guerras injustas, que los unos y los otros estauan jamás seguros sin alcanssar quietud.

1. Purun: desierto, sin poblar; pacha: mundo, tiempo, lugar o espacio. M.J.E.

2. Ccallac pacha: ropa angosta; callallac pacha: tiempo glorioso; tutayan, ponerse el sol, anochecer; tutapaccuni: madrugar antes del día. M.J.E.

“Y por entonces, a media noche oyieron que los *hapiñuños* se desaparecieron dando temerarios quejas, diciendo: ‘¡venzidos somos, venzidos somos! ¡ay que pierdo mis tierras!’. A esto se entiende que los demonios fueron venzidos por Jesucristo Nuestro Señor quedo en la cruz en el monte Calbario, porque antiguamente, en tiempo de *purunpacha*, dicen que los *hapiñuños* andauan bissiblemente en toda esta tierra, que no abían seguridad de andar en anocheziendo, porque a los hombres y mugeres y muchachos y criaturas los llebauan arrebatandoles, como tiranos infernales y enemigos capitales del género humano.”

“Relación...” pp. 282-283¹

En los relatos contemporáneos sobre el Achiké, personaje nocturno como los del *Purunpacha* de Santa Cruz Pachacuti, se describe como cayó y, como sus restos, diseminados por el mundo, constituyen los aspectos infértiles y áridos de la tierra de hoy:

“Achikee era una mujer que se había peleado con Dios. Era su enemiga.

Una larga noche, dos niñitos no tenían qué comer. Sus padres los dejaron perderse. Entonces caminaban en un lugar muy oscuro; encontraron una vieja que prometiéndoles una rica comida les hizo entrar a su casa. Envio a uno de ellos a buscar agua para hacer cocinar papa. Cuando el hermanito regresó, Achikee le dió de comer piedras calientes, como si fueran papas sancochadas. Luego la malvada devoró a uno de los hermanos. El otro tomando los huesos de su hermano, se escapó.

“La vieja persiguió a la hermanita. Teeta Mañuco hizo caer una cuerda de lo alto. Por allá la chica subió. En el cielo Teeta Mañuco hizo reconstruir los huesos del pequeño. Achikee subió también por la cuerda. Pero un ratón cortó la soga con sus dientes agudos. Cayendo Achikee, gritaba: “A la pampa, sobre la pampa...” pero se estrelló sobre unas rocas peladas.

De su sangre nacieron por primera vez las zarzamoras, de su vestido rojo nacieron las plantas espinosas y todo lo que crece donde no se puede cultivar”.

“De Adaneva a Inkarrí”, pp. 185-186².

-
1. Santa Cruz Pachacuti Yamqui, Joan, “Relación de Antigüedades deste Reyno del Perú”, en colección de Libros y Documentos referentes a la Historia del Perú, s. IX, Lima, 1927.
 2. Ortiz Rescaniere, Alejandro, “De Adaneva a Inkarrí”, Lima, 1973.

En otras variantes de este mito, los niños que ascendieron al cielo, y que de alguna manera triunfaron sobre Achikee, son los actuales padres Sol y Luna. Tal es lo que se afirma en el relato recogido en Canta, en los años 30, por el Padre Pedro Villar Córdova. En esta variante, el Señor de las Tinieblas, Wa-kon, es quien cumple la función del Achikee de otros textos.

Los dioses se convierten en demonios cuando son derrotados. Asimismo, se cree que son el germen del mundo futuro. En este sentido pueden encarnar la esperanza del porvenir. Este es el mensaje del mito de Inkarrí. En este relato, y en otros contextos de coloración mesiánica, los seres subterráneos son percibidos como héroes o posibles semidioses, y los dioses de arriba, como malvados tiranos del presente. Esta volteriedad —entre lo demoníaco y lo divino— de los seres sobrenaturales es, sin duda, uno de los rasgos esenciales de la religiosidad andina. El mito de Supaya —que explica, entre otras realidades, una especie de auto sacramental bailado, la *diablada* de Puno y de Oruro— pareciera explorar las complejidades que entraña tal característica:

SUPAYA¹

“Cuando amaneció el mundo se encontraron los tres reunidos: La Virgen María, su esposo Jesucristo y el hijo de ambos, Supaya.

Entonces Jesucristo creó a la gente antigua que era muy buena y sabia. Los primeros hombres, Adán y Eya, no se hablaban, no sabían hablar. Jesucristo les echó un piojito y así nuestros padres empezaron a conversar. Supaya también reclamó su gente. Su padre le mandó culebras, sapos y lagartos. Pero estos animales no se atrevían todavía a molestar a la gente antigua.

Supaya tenía abundantes riquezas, demasiadas riquezas. Sus caballos y mulas andaban magníficamente herrados. El pobre Jesucristo sólo sabía caminar con los pies desnudos. Un día se cayó el herraje de un animal de Supaya. Pisó Jesucristo el herraje y se hizo daño. En lugar de sangre brotó fuego, y como estaba hambriento, se preparó un buen desayuno. El resto de fuego se lo llevó entre sus ropas. ¡Fuego bueno para cocinar! Supaya quiso hacer lo mismo. Cargó fuego con sus mulas, ¡ay, ay! gritaron las mulas, se quemaron. Desde entonces los caballos y mulas sufren ulceraciones.

1. Traducción del aymara: Nicolás Aguilar Sairitúpac.

Supaya odiaba al viejo y lo perseguía. El viejo Jesucristo andaba hambreado. Un día no soportó mas y cosechó piedras de diversas formas redondas. Las lamió y allí, en ese momento, se transformaron en todas las infinitas clases de papas, ollucos, mashuas que conocemos. Las cocinó con el fuego que llevaba y así pudo entretener su hambre.

Jesucristo quería comprar una vaquita al rico Supaya que criaba muchas en desorden. Con pena llegó a juntar un poco de dinero. Supaya le dió una vaca fea, sucia y mostrenca, 'A ver si la vaca mata a mi viejo' dijo. La vaca al llegar a donde estaba Jesucristo tornose en un animal manso y otras vacas mas siguieron al viejito. En el lago se bañaron con agua y sangre del viejo y así dejaron de ser negras. Desde entonces hay animales de todos los colores. Las mostrencas que ahora quedan son de Supaya.

'¿Dónde está mi ganado?' bramó el Supaya. Su padre, con toda humildad, le respondió: 'Tus vacas son negras y no de colores como las mías'.

Odió más al viejo, y lo persiguió con maldad. En la huída, el viejo hizo germinar los granos de maíz, de trigo; en cada lugar que llegaba hacía germinar un grano diferente.

Asustado el viejito se ocultó dentro del estómago de un burro. '¿Has visto a un viejito haraposo?'

El burro respondió:

'Sí, cuando sembraba quinua pasó por aquí'.

Al ver la quinua ya crecida pensó el hijo "El viejo debe de estar lejos". Jesucristo iba muy tranquilo en el estómago del burro. Pero Supaya se dió cuenta y ordenó a un ciego llamado José a que matara al burro.

Cuando cortaba la barriga, la luz abrió los ojos de Jesucristo y convirtió a José en cerdo. Desde entonces existen estos animales que, aunque feos y sucios como José, son codiciados por el hombre.

Al final fue vencido el padre. Otros afirman que ahora a veces gana Dios y otras veces Supaya. Yo no sé como fue. Por eso todo hombre tiene de Dios y de Supaya. Unos más de Dios, otros más de Supaya. Cuando terminó de perseguir Supaya a su padre, cuando lo venció, salieron todos sus amigos y se pusieron a festejar saltando, bebiendo, dando gritos de alegría. Ahora el mundo es así."

"De Adaneva a Inkarrí", p. 24-26.

El orden pasado estuvo enteramente dominado por el bien: su creador, el dios Padre, tuvo un hijo, Supaya. Supaya fue dañando con sus defec-

tos inherentes la obra del Padre. Cuando ambas fuerzas —el bien del Padre y al mal del Hijo— se equilibraron, el mundo actual fue, en consecuencia, un hecho. Por eso, afirma el mito, la diablada de Puno y de Oruro festeja la ascensión del poder del mal, y con él, del mundo actual. Según este mito, el presente está dominado por las fuerzas irreconciliables y contrarias del Padre y del Hijo, del Bien y del Mal. La personalidad del hombre, está marcada por la lucha constante de ambos principios.

Es creencia general entre los aymaras, que el hombre posee tres almas: el *ánimo* —que reside en el hombro derecho— el *ghanson* —que se encuentra en el hombro izquierdo— y el *ángel de la guarda* —que se halla en el corazón—. Cada una de estas almas se subdivide en tres partes: la buena que es de Dios Padre, la mala que es del Hijo y la que hace de árbitro entre las dos anteriores que es la del Espíritu Santo.

Las humanidades y los dioses menores del pasado corren análogo destino que el de los principales dioses vencidos: sobreviven refugiados en las entrañas de la tierra o en lugares apartados. A estos semidioses se les designa con los nombres generales de Supay, de Sagra. A los antiguos hombres se les llama *gentiles*, *soq'as*, *machus*. Son los dueños de los animales de caza, de las minas; y como a tales se les rinde culto. Son personajes peligrosos, causan enfermedades específicas a los hombres y a los animales domésticos. Si alguien se pasea por un campo desolado, su alma puede ser robada por un *soq'a* o un *gentil*. Análogas características poseen los *anchanchos* y *muquis*, ocultos señores de las minas, de las fuentes y de las cascadas. Veamos un texto que define a estos personajes:

“Era un tiempo en que no existía el sol, y moraban en la tierra hombres cuyo poder era capaz de hacer marchar a voluntad las rocas, o convertir las montañas en llanuras, con el sólo disparo de sus hondas. La luna irradiaba en la penumbra, iluminando pobremente las actividades de aquellos seres conocidos con el nombre de ‘ñaupa-machu’.

Un día, el Roal, o Espíritu Creador, Jefe de los Apus, les preguntó si querían que les legara su poder. Llenos de soberbia, respondieron que tenían el suyo y no necesitaban otro. Irritado por tal respuesta, creó el Sol y ordenó su salida. Aterrados los ‘ñaupa’ y casi ciegos por los destellos del astro, buscaron refugio en pequeñas casas, la mayoría de las cuales, tenían sus puertas orientadas hacia el lugar por donde habría de salir diariamente el sol, cuyo calor les deshidrató paulatinamente, convirtiendo sus músculos en carnes reseca y adheridas a los huesos. Sin embargo no murieron, y ahora son las *soq'as* que salen de sus refu-

gios algunas tardes. a la hora en que el sol se pone en el ocaso. o en oportunidades de luna nueva”¹.

La ambivalencia es remarcable en el caso de los *wamani*, *apus*, o dioses de la montaña. Los *wamani* son los espíritus de ciertas montañas que protegen. siguiendo su importancia, a una parcialidad, a un pueblo o a una etnia entera. Se les rinde culto por su protección, porque velan por el orden de la sociedad presente. Son personificados en las figuras de un cóndor, de un mestizo. Se les asimila también a Santiago Apóstol. Pero, al mismo tiempo, por ser dioses vencidos frente al catolicismo, poseen carácter demoníaco: en determinados casos se tragan a los hombres y a sus ganados. Son aéreos o telúricos, dioses o diablos, según el contexto.

La tierra, en cuanto es dominada por el dios reinante del presente, es benefactora de los hombres. Pero en sus entrañas se refugian los hombres. En tanto benévola se le rinde culto como Mama Pacha —Madre Mundo o Madre Tierra—, y puede ser asimilada a la Virgen católica. Como personaje amenazante a veces se le designa con el nombre de Tía Pacha o de Allpa Pacha, asusta y roba almas, es la madre del granizo y de la helada.

Los avaros, los incestuosos, los mestizos, los extranjeros, todos aquellos individuos o grupos sociales que son marginados o extraños al orden de la sociedad indígena, son candidatos a demonios.

El avaro, el incestuoso y a veces el mestizo, cuando fallece su alma se condena, no logra ni desprenderse de su cuerpo ni ubicarse en el orden de los muertos. El condenado vaga en las tardes y noches causando estragos. Igual suerte corren los que amaron o fueron amados con exceso justo al momento de morir, o los que perecieron antes de su hora en un accidente. El cura que tiene amantes, los amores entre compadres, dan también sus frutos diabólicos: en las noches se convierten en *nina mula* o *mula de fuego*, *queque* o *cabeza voladora*.

Todo mestizo o extranjero es susceptible de ser un diabólico degollador o Pishtaco. Leamos un relato al respecto:

DEGOLLADORES Y CANIBALES

“Los nakaq se visten de negro con ropas de cuero, a veces tienen ponchos de vicuña. Les gustan los más gorditos. —¿Qué idioma hablan?

Entre ellos, castellano, también inglés, pero entienden el quechua. Están en la puna, en un camino. En la noche asaltan a un hom-

1. “El hombre y la familia... Núñez del Prado, Oscar, Cuzco, 1957.

bre. Lo tumban al suelo. Sacan su machete de acero, tiran de los pelos y como a un cerdito, ¡zas! le abren el cuello. Su cuerpo lo ponen patas arribas, amarrados con una soga, en fila a todos los muertos. Gota a gota la grasa va cayendo a unos recipientes.

—¿Por qué hacen esas maldades?

—¡La grasa vale! La grasa de los cholos vale. La mandan al Callao. La exportan al extranjero. Pagan caro la grasa peruana.

—Allá ¿qué hacen con eso? No creo que sea cierto lo que me cuentas.

—Pero, sí. Esa grasa la convierten en polvo, luego en pastillas, en remedios. Así se curan ellos.

—¿Y los remedios de nuestras farmacias?

—También los hacen de la grasa, la traen de Alemania, de EE. UU.

—¿Y tú tomas remedios?

—Yo nunca. Solo Mejoral. Eso es pura química, no es de grasa.”

“De Adaneva a Inkarrí”. ps. 165-166

Los extraños a la cultura andina, tampoco escapan al carácter ambivalente anteriormente descrito. No es un azar que el indígena se figure rubios a los santos cristianos y que a los españoles se les llame con el del dios errante Wiracocha.

Con los dioses vencidos, con los personajes del mal, el hombre andino trata de establecer entendimientos y hasta alianzas. Por ejemplo los músicos y danzantes, para ser profesionales, pactan con “el diablo”. En algunas regiones del Perú, la quena y el violín, son “templadas” por el diabólico duende de las cascadas, el danzante de tijeras puquiano realiza un pacto con el diablo (por eso el vestido de tijerista lleva una cola y cuando muere es enterrado de cabeza, pues es un condenado en potencia).

A diferencia de la tradición cristiana, donde el bien y el mal son dos fuerzas irreconciliables y antagónicas, en la religiosidad andina lo divino y lo demoníaco son caracteres que revisten un mismo personaje según el momento, el contexto o el ángulo de donde se le mire. Los seres sobrenaturales andinos son como el hombre: unas veces diablo, otras demonio.

III. *UN HEROE ANDINO: INKARRI*

Inkarrí es el heroico protagonista de una serie de relatos míticos contemporáneos pero de raíces antiguas. Si bien sus nombres cambian podemos

perfilear unas funciones que definen al personaje:

Es un héroe o semidios que representa las virtudes de un orden casi perfecto como abolido. El mito narra como ese mundo y su personaje arquetípico, es derrotado por otro héroe, a veces hijo o hermano del mismo, el cual impone el ordenamiento presente, calificado de mediocre y antitético al del pasado. Algunas versiones concluyen o insinúan que el Inkarrí vencido volverá algún día para instaurar un nuevo mundo, reverso del actual. Esta función tiene dos variaciones o transformaciones claramente distinguibles:

1. Las versiones quechua y de las etnias afines (chancas, huaylas. . .) tienden a identificar el período de Inkarrí con el del incario, y el orden actual con el que empieza con el virreynato. Historia y mito parecen así a veces concordar: las criaturas del Inka son los actuales andinos derrotados, y los del anti héroe, en ocasiones llamado Españarrí, son los criollos o mistis, ganadores en este presente. Esta situación es por fuerza transitoria: tales versiones tienden a alentar la esperanza de un regreso mesiánico, salvador de los actuales vencidos.

2. Las versiones aymara presentan el mito, no en términos diacrónicos o de vastos procesos temporales, sino en una relación espacial, ecológica, y hasta cultural: aymaras y quechuas, sus regiones y productos se enfrentan en una competencia, en la que están representados por dos héroes, el uno es el aymara y el otro, el quechua. Suelen llamarse Collarrí e Inkarrí, respectivamente. Los resultados de dicha competición definen los productos y gentes quechua sobre sus equivalentes del altiplano aymara. En estos relatos la esperanza mesiánica no es claramente sugerida, salvo si se tiene en cuenta que el andino, a través de sus mitos, sugiere que ningún ordenamiento puede ser definitivo.

En los relatos de la selva amazónica occidental, encontramos algunos que, como los asháninca, transcritos por Eduardo Fernández, bien podrían asimilarse a la primera de las variantes descritas, con la salvedad que los mestizos y los andinos, son para ellos los ganadores del mundo presente. Pero en otros casos, como es el de los shipibos del Ucayali, es distinguible un matiz pertinente, es decir, podemos hablar de otro mito a pesar que en sus versiones se suele mencionar también a un Inkarrí, pero no héroe sino lo contrario: el orden pasado del Inka, fue salvaje antitético al actual, marcado por la cultura. En algunos relatos andinos hallamos una cierta coincidencia con este último mito selvícola: el pasado fabuloso del inca, a la sazón, de los gentiles, fue "natural" o contra natural, frente a este presente, variado, injusto pero humano.

Estos mitos, el esperanzador Inkarrí y aquel que describe al Inca como un anti-héroe del pasado, con sus variantes que he resumido, tienen, valga la expresión, un basamento mítico, sólido, por ser reiterado, amplio y antiguo. En efecto, desde los cronistas y en variados contextos, de la costa a la selva occidental, desde los pueblos yungas hasta las tribus amazónicas, encontramos relatos que insisten con mil variantes, reproducir una misma matriz mítica: un dios crea un orden, su sucesor lo destruye y ordena el suyo propio; este esquema puede repetirse tantas veces como la retórica del mito lo requiera. Nada es así, según estos relatos, definitivo. Si el pasado es visto como un orden perfecto y añorado, el héroe o dios de entonces, y ahora vencido, podrá ser esperado para que imponga un futuro antitético y mejor que el presente; en este caso estamos ante mitos de vocación mesiánica del tipo Inkarrí. Si por el contrario, el mundo pasado es visto como salvaje, su representante será percibido como una suerte de demonio, cuyo retorno victorioso, no será atendido con esperanza, estamos en este caso ante relatos que, aunque hablen del inca, su intención no será mesiánica, sino la de recalcar la oposición pasado, naturaleza y mal, versus, presente, cultura y bien, con su ingrediente de mal. Esta doble visión del pasado —ora amenazante ora esperanzadora— suele ser expresada o sentida por el narrador de cualquiera de los mitos. Así, el mundo pasado de los gentiles, su orden natural, es temido, pero también, añorado. Leeremos dos textos míticos al respecto:

1. Una versión de Inkarrí de tono mesiánico.
2. Una versión de Inkarrí que trata de la complementación cultura y ecología:

INKARRI

Dicen que Inkarrí fue hijo de mujer salvaje.

Su padre dicen que fue el Padre Sol. Aquella mujer salvaje parió a Inkarrí, que fue engendrado por el Padre Sol.

El Rey Inka tuvo tres mujeres.

La obra del Inka está en Aqnu (1). En la pampa de Qellqata está hirviendo, el vino, la chicha y el aguardiente.

Inkarrí arreó a las piedras con un azote, ordenándolas. Las arreó hacia las alturas, con un azote, ordenándolas. Después fundó una ciudad.

Dicen que Qellqata pudo haber sido el Cuzco.

1. Vestidos ceremoniales o lugar donde se realizan ceremonias según González Holguín. La pampa de Qellqata es una meseta, a 4,000 m. de altura; se encuentra a unos 30 km. de Puquio. Todos aseguran que en la pampa existe un manantial hirviendo de aguas termales. (cita de Arguedas en "Puquio, una cultura en proceso de cambio").

Bueno. Después de cuanto he dicho. Inkarrí encerró al viento en el Osqonta¹, el grande. Y en el Osqonta pequeño amarró al Padre Sol, para que durara el tiempo, para que durara el día. A fin de que Inkarrí pudiera hacer lo que tenía que hacer.

Después, cuando hubo amarrado al viento, arrojó una barreta de oro desde la cima de Osqonta, el grande. “Si podrá haber el Cuzco”, diciendo. No cupo en la pampa de Qellqata. La barreta se lanzó hacia adentro, “No quepo”, diciendo. Se mudo hasta el Cuzco.

¿Cuál será tan lejana distancia? Los de la generación viviente no lo sabemos. La antigua generación, anterior a Atahualpa, la conocía.

El Inka de los españoles apresó a Inkarrí, su igual. No sabemos dónde.

Dicen que sólo la cabeza de Inkarrí existe. Desde la cabeza está creciendo hacia adentro; dicen que está creciendo hacia los pies. Entonces volverá, Inkarrí, cuando esté completo su cuerpo. No ha regresado hasta ahora. Ha de volver. Ha de volver a nosotros, si Dios da su asentimiento. Pero no sabemos, dicen, si Dios ha de convenir en que vuelva².

INKARIY Y COLLARIY

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

-
1. Montaña, al E. de Puquio. Se asegura que existen ruinas en la cima (cita de Arguedas en “Puquio, una cultura en proceso de cambio”).
 2. “Puquio, una cultura en proceso de cambio”, en Revista del Museo Nacional, Lima, 1955-56.

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

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

El rey padre, este mi padre pues, era un hombre muy anciano de sabe dios qué tiempo todavía. Fue soldado que viajó por muchos lugares, incluso fue cantor en el pueblo de Santiago. Era una persona que enseñaba cosas como el solfeo y de los tejidos

de punto. Pero a mi no me enseñó nada. Cuando era muy pequeño no más de ocho o nueve años murió mi padre. Recién me estaba haciendo conocer la cartilla y las letras cuando se murió.

Cómo ya va ha volver en estos tiempos. Creo que ya no volvería ahora el tiempo de *Inkariy*. Cómo podría volver ahora. Aquella región tiene agua, tiene ríos, por lo que regar es fácil. Siembran maíz y papas en forma adelantada regando con el agua. En cambio esta región es muy seca, aquí sólo hay ríos grandes, el agua es escaza, no permite regar. En cambio en aquella región discurren muy buenas aguas con las que se riega. En cambio aquí es seco. No se por qué seremos así. Cómo sería.¹

Hablar de héroes y por añadidura, mesiánicos, en el caso andino implica una extrapolación que requiere ser señalada. Intentaremos esbozar una caracterización de la figura del héroe en occidente, con la finalidad de clarificar la del andino.

El héroe, el viejo término griego, describe a un hombre de prosapia divina, y que guerrea para demostrar su ancestro suprahumano. Agota con su muerte heroica, su humanidad, para recuperarla e la memoria, en la gloria del poema laudatorio, perennizando así, entre los hombres venideros, su vocación trascendente. Alejandro Magno fué tal vez el último de esos grandes héroes helenos que el presente aún venera; pero fue largamente imitado pues ese es uno de los rasgos más fascinantes de los héroes, el de la emulación. Así, César Augusto, y los césares siguieron el espíritu imperial y de conquista de Alejandro. Este es un rasgo del héroe occidental que jamás se abandonará: es un conquistador.

Los héroes medioevales nos parecen más complejos y diversos, los sustratos pre-cristianos persisten bajo múltiples formas: en las de vencedor de dragones, en el del galán sacrificado en aras de una mujer amada o inalcanzable; esos rasgos van cediendo, con el triunfo progresivo del catolicismo, toman la figura de un héroe más carnal que ama a un rey concreto, a una mujer terrena, son realistas, pragmáticos y luchan por la justicia de los suyos y su credo, encarnan la justicia, ese vínculo revivido entre los hombres y lo divino. El prototipo de estos hombres heroicos, el más familiar para nosotros, es el buen Mío Cid, Ruy Díaz de Vivar. La reconquista y las conquistas hispanas son, en cierto modo, la consecución de esos ideales sintetizados por el Cid Campeador.

1. Tomado de "Ideología Mesiánica del Mundo Andino". Juan Ossio, Lima, 1973; versión recogida por Jorge Flores Ochoa en la comunidad de Chq'a Pupuja.

El movimiento romántico patentiza una bifurcación de los ideales occidentales: los héroes románticos, inspirados en el calvinismo, son solitarias personalidades, que cargan sobre ellas el destino de si mismas. Los héroes católicos de esa misma corriente, son también solitarios pero se sienten responsables del destino, sino es el de toda la humanidad, por lo menos el de sus pueblos; de este último corte son los fundadores de nuestras repúblicas latinoamericanas. De los héroes primeros, basten como ejemplo, los anónimos forjadores del capitalismo angloamericano. Entre ambas antípodas y a pesar de sus distintas tradiciones históricas, ha sido colocado, con injusta extrapolación, el caso de los redentores míticos andinos. Pues en verdad, no son personalidades concretas, sino personajes de unos discursos que hablan de liberación, pero de una liberación cósmica, no finalista, sino dramáticamente repetitiva. Los héroes andinos e indoamericanos, personifican esa esperanza provisoria, cambiante: vencen para imponer un orden que a su vez será pasajero pues un venidero y antiguo héroe repondrá un nuevo mundo, el que, por antitético al presente, se asemejará al del pasado.

Así, según la óptica andina, los héroes triunfadores, los que suelen convertirse en dioses reinantes, lo son solo durante un presente, siempre amenazado por las fuerzas oscuras y convergentes del pasado y del futuro. Las divinas cabezas vencidas se van haciendo visibles a medida que el tiempo pasa y llega el fin del presente. Los dioses derrotados caen en el pozo de un aparente olvido, o sus cabezas son conservadas con celo por los triunfadores de un presente y de un orden, por esa fuerza y por esa lógica, necesariamente precarios. Nada, ningún orden es definitivo en esta perspectiva, sólo lo es la sucesión de cambios radicales, y la permanencia de una Madre Tierra, por la cual los héroes y sus hombres luchan y se imponen alternadamente. Esta es la visión tal vez medular del andino: ningún gran presente u orden futuro es, en verdad, finalista. Este mundo en que vivimos es, pues, pasajero, y solo debemos esperar el advenimiento de un orden venidero y contrastado al del presente.

Por estas definiciones descritas en apurados trazos, podrán figurarse, que el concepto de mesiánismo andino ha sido tomado por la antropología por comodidad, no midiendo siempre los riesgos que entraña esta analogía, a todas luces forzada.

Si bien al estudioso de la materia no escapa que entre un redentor capitalista, fundador de un banco, inspirado en Calvino, un Bolívar liberador y ordenador de un continente y un fabuloso Inkarrí, cuyo cuerpo está creciendo bajo tierra, responden a discursos claramente diferentes, también es cierto que los héroes históricos peruanos de los siglos XVIII y XIX desconciertan precisamente por la ambigüedad de sus discursos y de sus intenciones: tales

son los casos de Túpac Amaru, Túpac Katari y de Juan Santos Atahualpa. Si hubiesen sido simples reformistas no habrían tenido la popularidad entre las poblaciones de raigambre andina; pero también algo había en sus proclamas e intenciones que suscitaron la adhesión de mestizos y de criollos (la misma que se refleja por el hecho que los textos de historia dan una plaza importante a esas figuras). A manera de respuesta, permítanme una pequeña especulación. ¿No serán acaso portavoces de un intento de síntesis, aún no forjado, de los heroísmos románticos católicos, de los de inspiración protestante pero también de aquellos de raigambre india? Sus fracasos aparentes son tal vez los del Perú de hoy, pero sus esperanzas viven aún en todos nosotros. Si no, ya los habríamos olvidado.

No quisiera ser pesimista, pero pienso que mientras los héroes que prometen un mundo mejor, o los mesías, sigan siendo figurados en el Perú de manera contrapuesta, como las aquí esbozadas, no podrá haber un norte, un proyecto nacional, sino muchos nortes que se ignoran o desdeñan entre sí. Todos debemos de ir plasmando un héroe que recoja y sintetice, respetando, las diferentes esperanzas culturales e históricas de los distintos pueblos que desean conformar esta utopía de utopías, que es el Perú.

De allí tal vez el enigma de las intenciones de nuestros héroes indios y mestizos de los dos siglos pasados; pareciera pesar sobre ellos la conciencia puritana y solitaria de la búsqueda de lo auténtico, pero ese individualismo se conjuga, paradójico, con un espíritu de redención social de claro sello católico; el telón de fondo de tales actitudes muestra, sin embargo, ciertas formas, tonos que no son europeos ni románticos, sino andinos. Los mismos nombres de rebelión que se adjudicaron muestran tal prosapia: Túpac Amaru (o la “Gran Serpiente Subterránea”) Túpac Katari (o “El Principal Despertar”), Juan Santos Atahualpa (después de los nombres cristianos, el del último gran inca asesinado significa: Ata, equivale a suerte en la guerra y huallpa, al adorno, Atahualpa es, pues, el “bienaventurado y adornado para la guerra”).

Desde la óptica sociológica los héroes son creaciones y proyecciones ideales de sus propios pueblos: los unos son reflejos de los otros. Así, el Perú de los siglos XVIII y XIX parecieran tener una cara de tres perfiles (o un alma con tres máscaras: una, de individualismo puritano y de vocación por lo auténtico, otra, justiciera y social, y una última, o primigenia, signada por lo efímero del orden. Los héroes de entonces y de ahora, míticos o históricos, no han logrado una síntesis de las tres tendencias, la misma que se patentó por sus fracasos también históricos y míticos. Pero como quiera que la vida aspira siempre a la esperanza, el Perú, como viejo y renovado proyecto, no ha sido abandonado por sus hijos. Permítanme dar un testimonio de esa viva

esperanza de unidad: algunos colegas míos, entre ellos Washington La Torre y Juan Víctor Núñez del Prado me han narrado un mito muy en boga hoy entre los indios Q'ero del Cuzco:

Dios padre ha creado sucesivamente tres clases de hijos: los que coexisten en la actualidad, los primeros fueron los *wawa munayniyoq*, “los hijos que tienen sentimientos”, ellos fueron los incas, los sabios actuales y los q'ero que es gente que sabe amar; luego creó a los *wawa ll'ankayniyoj* o “los hijos que saben trabajar”, aquellos que trabajan con sus manos, son los actuales campesinos, los runa u hombres andinos; por último Dios creó a los *wawa yuyayniyoq* que tienen la capacidad intelectual; son los mestizos, los españoles, los gringos. Dicen los q'ero que Dios, cansado de tal división y consciente de tales riñas, un día, que no está lejano, los va a juntar en el nevado de Coillur Riti, entonces una nueva humanidad nacerá, la misma que tendrá las tres cualidades juntas. Por esa esperanza también los campesinos rinden culto ferviente al Señor de Coillur Riti.

Pero este anhelo de síntesis mítico no puede ser según la perspectiva andina, finalista, definitiva. El drama y la posibilidad peruanas residen en una conciliación o síntesis de visiones históricas y personalidades heroicas en verdad contrapuestas: la andina que concibe el orden como pasajero, antítesis de ordenamientos vencidos del pasado y que será derrotado a su vez por uno futuro; el individualista de inspiración protestante, progresista y finalista y el católico, social pero también progresivo y terminal. El reto, el sueño peruano consiste en unificar y personificar en un sólo héroe esos caminos divergentes entre sí. Pero ¿y si construyéramos un país con tres o más héroes? qué nación de naciones, qué posibilidad múltiple y rica seríamos: una cristalización siempre efímera, individual y social, ideales conviviendo también en suelos abismalmente contrastados.

He querido describir los ideales heroicos andinos y no he cesado de hablar de este mosaico de esperanzas peruanas. Lo he hecho adrede, disculpen, pero, en verdad, lo intento para ir contra la corriente, la que piensa en un Perú republicano como un solo proyecto, con una sola dirección, empobreciendo la realidad por optar por el espejismo de una unidad más cercana al orden del discurso, de la retórica, que de lo fáctico.

Para concluir esta exposición me voy a permitir esbozar una reseña sobre el tema aquí tratado (para ello me he basado, en el artículo aparecido en la *Anthropologica* 3, del distinguido antropólogo japonés Takahiro Kato).

Los primeros textos del mito de Inkarrí aparecieron al mediar la dé-

cada del cincuenta. Fueron José María Arguedas (1955-56, "Puquio, una cultura en proceso de cambio") y Efraín Morote Best (1958, "Un mito de Fundación del Imperio") quienes difundieron y señalaron la importancia de estos relatos entre antropólogos y folcloristas: aparecieron entonces una serie de estudios de carácter puntual o parcial; es el caso de Francois Bourricaud (1956, "El mito de Inkarrí", en *Folklore Americano*, Vol IV), William Stein (1961, "Hualcan: Life in the Highlands of Peru", Cornell Uni. Press, Ithaca) Josafath Roel (1966, "Creencias y Prácticas Religiosas en la Provincia de Chumbivilcas: Inka, Auki, Pachamama" en *Historia y Cultura*, No. 2), Nathan Wachtel (1971, "La visión des vaincus", Paris).

Pero sólo fue en el año de 1973, que aparecieron los tres primeros y únicos trabajos en los que se plantea y se emprende la tarea de analizar el tema de manera global; estos son: "El dios creador andino" de Franklin Pease, "Ideología Mesiánica del Mundo Andino" de Juan Ossio y mi librito "De Adaneva a Inkarrí". Pease se propone probar la consistencia del mito a través de la continuidad histórica del mesianismo andino. Ossio acepta tal continuo histórico como premisa del estudio; pero le agrega un enfoque que responde a otra orientación crítica. El propósito de su antología es doble: mostrar la persistencia del pensamiento andino en el tiempo y en el espacio; y por otro lado, utilizar las explicaciones de orden estructural. Concluye que "para el hombre andino el concepto de Inka básicamente significa Principio de Orden al margen de cualquier consideración temporal y si se invoca el retorno al tiempo del Inca, debe entender simplemente que se invoca el retorno al orden". Ossio parece así inspirado en Mircea Eliade a la par de sugerir una semiología cultural, poco conocida entonces en la misma Europa. Su antología tiene además el mérito de estudiar temas afines al mito de Inkarrí. En efecto, en su antología también pueden apreciarse estudios de movimientos políticos, de sesgo religioso, de representaciones rituales donde figuran héroes incas.

"De Adaneva a Inkarrí" fue un intento mío de análisis estructural del mito de Inkarrí y de otros relatos lógicamente emparentados.

Luego de ese año de 1973 se han seguido presentando algunas pocas nuevas versiones y comentarios. Entre estos aportes tenemos: Valderrama y Escalante (1975, "El Apu Ausanjate en la narrativa popular" en *Allpanchis*), Gow y Condori (1976, "Kay Pacha", Cuzco), Pease (1977, "Collaguas, una etnia del Siglo XVI"), Ortiz (1977 "El orden ideal Isua", y 1980 "Huarochirí 400 años después"), Ossio (1984, "El mito de Inkarrí narrado diez años después" en *Anthropologica* Vol. II), Eduardo Fernández (1984, "La

muerte del Inca”, en *Anthropologica*, Vol II), Thomas Müller (1984, “El Mito de Inkarrí-Collarí” en *Allpanchis* N° 23). Por otro lado, se han presentado algunas rectificaciones teóricas, sin llegar a un replanteo total del asunto; tales con las publicaciones de: Marco Curatola (1977, “Mito y milenarismo en los Andes: del Taki Onqoy a Inkarrí” en *Allpanchis*, Vol X), Pease (1977, “Las versiones del mito de Inkarrí”, en la *Revista de la Universidad Católica*, nueva serie, N° 2), David Gow (1979 “Símbolo y protesta: Movimientos redentores en Chiapas y los Andes peruanos”, en *América Indígena*, No. 1, Vol 34, México), Henrique Urbano. (1981 y 1982, “Wiracocha y Ayar, héroes y funciones en la sociedad andina”, Cuzco; “Del sexo, incesto y los ancestros de Inkarrí. Mito, utopía e historia en las sociedades andinas”, en *Allpanchis*, N° 17-18; “Representaciones colectivas y arqueología mental en los andes”, en *Allpanchis* N° 20), V. Vallée (1981, “Inkarrí o el establecimiento de un nuevo orden social”), Manuel Burga y Alberto Flores Galindo (1982 “La utopía andina” en *Allpanchis*, Vol XVII, N° 20), Robert Randal (1982 “Qoillur Rití, an Inca fiesta of the Pleiads”, *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, N° XI), Manuel Gutiérrez Estévez (1984 “Historia, identidad y mesianismo en la mitología andina”, *Anthropologica* N° 2). Sin embargo estos trabajos posteriores a los de 1973 no plantean orientaciones realmente enriquecedoras. Para que el estudio de este mito sea renovado y pueda así informar sobre el modo de pensar y de ser andino y peruano, debiera emprenderse una ruptura metodológica y luego una triple tarea:

—La ruptura que les propongo consiste en abandonar el modelo de mesianismo (y de otros como el dualismo y el sincrético): pues se han tornado ya no en guías sino en obstáculos. A fuerza de ser trajinados por los científicos sociales, se han cosificado. Para interrogar los hechos, debemos de negar conceptos que se confunden con las cosas mismas.

1° La primera tarea consiste en ampliar y sistematizar las recopilaciones de textos míticos, no sólo sobre Inkarrí, sino, en general, sobre los andinos y los de otras áreas culturales vecinas.

2° Habría que multiplicar y afinar los análisis formales de los textos; establecer así comparaciones analíticas a diverso nivel.

- a. El mito de Inkarrí frente a otros mitos andinos y selváticos.
- b. Estudios de motivo a motivo. Nivel en el cual está trabajando Enrique Ballón.
- c. Estudios de mito a mito.
- d. Estudios de mítica a mítica.

3° Es necesario comparar los resultados de los trabajos analíticos sobre los discursos míticos con otros textos de la cultura: movimientos religiosos, ritos, organización familiar, política, los discursos cotidianos de los hablantes.

En otros términos, debemos recoger y describir las formas de los mitos, luego comparar la lógica que sugieren estas formas con otras manifestaciones culturales. Sólo así podremos entender o ubicar a Inkarrí frente a los demás mitos y a las culturas y sociedades que se manifiestan y se guían a través de esas historias fabulosas. (1)

(1) Las críticas y recomendaciones que en este trabajo he expuesto, se refieren al estudio de los mitos en cuanto formas de expresión social. Es evidente que no excluimos el estudio de los mitos desde otras ópticas y metodologías, como por ejemplo, aquella que, con la orientación histórico-culturalista, ensaya vincular los mitos con otros hechos sociales; en esos casos sí podría emplearse nociones como *mesianismo* que son menos rigurosas pero más sugestivas que el metalenguaje intentado por el estructuralismo.