

UNA INTERPRETACION MAS ABIERTA DE INCARRI(*)

Takahiro Kato

A mediados de los años 50, el mito de Inkarrí apareció por primera vez en la discusión de la antropología; desde entonces, se ha indagado esporádicamente el mismo tema en forma directa e indirecta en trabajos memorables como son el de François Bourricaud (1956), William Stein (1961), Josafat Roel (1966) y de Nathan Wachtel (1971).

Fue, sin embargo, importante y fructuoso para la historia del estudio del mito de Inkarrí, el año de 1973, en el que se publicaron **El dios creador** de Franklin Pease, **Ideología mesiánica del mundo andino** de Juan Ossio y **De Adaneva a Inkarrí** de Alejandro Ortiz Rescaniere. Estos antropólogos realizaron respectivamente análisis sobre algunos temas implicados en Inkarrí, sobre todo, ampliaron y mostraron el valor antropológico del protagonista, al considerarlo en el conjunto de la mentalidad de los campesinos andinos. Desde ese año de 1973 se han presentado algunas nuevas versiones, como por ejemplo, las de Valderrama y Escalante (1975), Gow y Condori (1976), Pease (1977a), Ortiz (1977; 1980), Vivanco (1983; 1984), Ossio (1984), Fernández (1984), Müller (1984), etc. y algunas modificaciones teóricas adicionales y comentarios como los de Curatola (1977), Pease (1977b), Gow (1979), Urbano (1981a; 1981b; 1982), Vallée (1981), Burga y Flores (1982), Randall (1982), Gutiérrez (1984). Pese a todo ello desgraciadamente no ha surgido una nueva tendencia notable sobre este estudio. ¿Qué pasó con Inkarrí? ¿Qué quiere decir este detenimiento relativo del estudio? Más de diez años de este estancamiento no debe significar otra cosa que, o bien la terminación o el punto muerto del estudio. Si ha terminado la consideración, ¿qué han dejado los antecesores a nuestras generaciones nuevas? y si se ha perdido en el callejón sin salida, ¿en qué punto está el problema y dónde puede hallarse la solución? Las respuestas a estas pregun-

(*) Publiqué este ensayo en una antología titulada **Folklore** cuyo compilador es José Carlos Vilcapoma (1984, Huancayo).

tas, por supuesto deben surgir de la revisión de los aportes de los tres trabajos ilustres mencionados.

Ahora bien, considerando los estudios comenzados por José María Arguedas y Efraín Morote en una primera etapa, ¿qué sucedió en la segunda, en la cual nuestros estudiosos, Ossio, Pease, Ortiz Rescaniere desplegaron una actividad notable en torno al estudio de Inkarrí? En líneas generales, para nosotros, los estudios iniciales se limitaron a señalar el descubrimiento del mito y sus implicaciones antropológicas. Por ejemplo, Arguedas en el trabajo sobre Puquio, menciona, “la religión católica practicada por los indios es **separada** de la religión local, cumple una función diferente” (Arguedas 1955-6:195), y se refiere al atributo de Inkarrí como dios, que “los tres informantes muestran a Inkarrí como el Dios creador”, y “el primer Dios es Inkarrí” y “A Inkarrí no lo conciben como Dios pudiente sino latente” (Ibid.: 1985). Y entonces, Arguedas concluye, a la manera funcionalista como la de Bronislaw Malinowski, que “el mito (de Inkarrí: autor) y el Dios dan una explicación necesaria acerca del origen del universo y del hombre y de la historia y situación del indio puquiano, y de su destino final, hasta la iniciación del actual proceso revolucionario de cambio” (Ibid.: 196).

Morote Best, por otra parte, da énfasis al valor histórico-culturalista, y dice “el Mito de Inkarrí... tiene una importancia sustantiva para la historia inka. Su valor es sólo comparable al de los dos mitos “oficiales” (el de los Hermanos Ayar y el de Manco Qhapaq saliendo de Titikaka)” (1958: 39). El infatigable folklorista intenta aclarar “cuál es el contenido ideológico del relato y qué es lo que quiere expresar a través de sus símbolos (Ibid.: 42). Pero esto parece ser una estrategia para comprobar que “todo este material (de Inkarrí: el autor) forme parte de un antiguo y extenso mito orgánicamente concebido (Ibid.: 42), y llega a la conclusión de que pese de la continuidad histórico-cultural, el mito de inkarrí es “recogido en franco proceso de desintegración y sometido muy esquemáticamente, a la luz de una hermenéutica desinteresada” (Ibid.: 46-47).

Estos precursores del estudio de Inkarrí, Arguedas y Morote Best, publicaron posteriormente pocos nuevos comentarios sobre nuestro protagonista, ni se refirieron a él, como si hubiera perdido interés en su investigación, y las implicancias antropológicas sobre el mito presentadas por ellos quedaron vagamente, como patrimonio común para la generación siguiente.

Los estudiosos de la segunda etapa, a su vez, sucedidos a los resultados de los primeros, los han sistematizado dividiéndolos en diversos temas más detallados como el estudio del mesianismo y de la mitología.

Aunque Franklin Pease y Juan Ossio han desarrollado respectivamente sus propias teorías, ambos estudios en general, pueden agruparse en un marco amplio basado en el interés por el mesianismo andino. Este interés está basado en la misma raíz del mito de Inkari, en el cual encuentran elementos necesarios muy particulares, por el que se interesan estudiarlo relacionándolo con el mundo andino, desembocando en la teoría del mesianismo andino.

Pease, quien es tanto antropólogo como historiador resalta la continuidad histórica del mesianismo andino, cuyo origen, según el autor, puede encontrarse ya en la época incaica y logra mostrarlo, desde esa época hasta hoy día. Pease menciona claramente: "Los testimonios de la vigencia de un "nacionalismo inca", como lo llamara Rowe² fundado en elementos religiosos tradicionales en los Andes, puede ser visible en la multitud de insurrecciones que se hicieran más serias conforme avanzaba el siglo dieciocho, en las cuales podemos notar que la imagen mesiánica alumbrada en el Taqui Onqoy en forma casi tenue, es claramente visible en las luchas campesinas que llenaron esos cien años incluso en la gran rebelión de 1780, que acaudillara Túpac Amaru II. Finalmente, cuando en los últimos veinte años comienzan a descubrirse numerosas versiones de mitos mesiánicos en los Andes, podremos hallar una más completa información que nos permita apreciar la forma cómo el héroe solar fundador del Cuzco se ha transformado en mesiánico y ctónico. Ahora es una divinidad subterránea y viva para el hombre andino de hoy... vencido por los españoles, es reemplazado por un dios subterráneo, con cuyo renacimiento se espera reordenar el mundo: Inkari". (Pease 1973: 70/71).

El interés de Pease consiste en demostrar diversos tipos del mesianismo andino en cada fase histórica y relacionarlos diacrónicamente. Para ello, Pease utiliza su propia metodología basada en su versado conocimiento de la paleografía y su análisis resulta persuasiva. El énfasis en la continuidad histórica de Pease, por consiguiente, completa la relativa falta de los datos que tuviera la *Antología* de Ossio; en la cual se trata del pensamiento mesiánico de la época incaica, el de la primera etapa de la conquista española y el de la actualidad, omitiendo el de la época colonial.

Ossio, por supuesto, no ignora el mesianismo del siglo XVIII, por ejemplo, el movimiento de Túpac Amaru II (Ossio 1973: XXIV/XXVII). Mientras Pease intenta un estudio de sello positivista sobre la sucesión histórica de la ideología mesiánica, Ossio, tiene otra conciencia crítica, pero acepta tal continuidad como premisa del estudio. Son dos los propósitos de su antología: demostrar cómo la mentalidad del andino manifiesta continuidad y coherencia en el tiempo y en el espacio, y destacar la importancia de

las explicaciones superestructurales (Ibid.: XI). En este contexto, Pease da más importancia a la primera parte de los dos objetivos de Ossio, y la segunda es más significativa e indispensable para este antropólogo en desmedro de los datos de la época colonial. Ossio logra así mostrar una interpretación del mesianismo andino: "el milenio en el mundo andino se presenta nada más que como la inversión simétrica del orden actual" (Ibid.: XXIII). Y también intenta considerar la mentalidad que sostiene esa inversión, porque, según Ossio, "no nos basta afirmar que por traer la conquista... que sometió a los indígenas a una potencia extranjera, que prácticamente barrió con sus dioses antiguos, los indígenas debieron de sentirse deprimidos y por lo tanto desarrollaron movimientos mesiánicos" (Ibid.: XXII). El antropólogo Juan Ossio, concluye, "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" (Ibid.: XXIII).

Este punto de vista de Ossio, en la que se percibe tal vez la influencia de M. Eliade, en un sentido, se adelanta a las perspectivas de la semiología cultural, y por otra parte, contiene una consideración fructuosa basada en la idea, a la manera de la Escuela de los Anales. En el marco teórico de su antología que abarca el conjunto del mesianismo andino, el ilustre antropólogo, sin embargo, no podía concentrarse solamente en el mito de Inkari, y para la interpretación del mesianismo global del mundo andino, solo tuvo que incluir tanto los artículos de Inkari como los de los otros tipos de movimiento mesiánicos y además, los de los temas escogidos por su buena penetración, que colindan con este fenómeno.

Hemos visto que ambos estudios, los de Pease y los de Ossio tienen como meta común la consideración de la ideología mesiánica en el mundo andino, aunque sus metodologías y análisis son un tanto diferentes entre sí. En cuanto a Inkari, que es tema de este ensayo, es uno de los elementos más importantes en sus trabajos para examinar su propio tema, el mesianismo, pero en este caso, es obvio que ellos no han analizado todos los aspectos de Inkari.

El estudio de Alejandro Ortiz Rescaniere, por otra parte, contiene una conciencia crítica totalmente distinta y original. El interés de su obra radica en el estudio analítico de la estructura de los mitos andinos, sobre todo de tratar de descubrir la lógica que sostiene la estructura mítica y su coherencia. Acerca de este punto, Ortiz menciona claramente, "me he guiado por los criterios de la coherencia, y no por los de la sucesión geográfica o histórica... en la lectura de las narraciones por áreas lógicas, por temas afines u opuestos" (Ortiz 1973: 4). Esta opinión puede considerarse como la idea

de que el pensamiento popular del campesinado andino es capaz de elevarse y ser comparable al nivel de los europeos, como declara precisamente este antropólogo, "los pueblos sin escritura, vale decir, los pueblos primitivos, tienen también sus sabios que son narradores de mitos... muestran la misma inquietud científica e histórica que siempre han preocupado a los intelectuales occidentales... las tareas que me propongo en este trabajo: señalar las posibles equivalencias y paralelos entre el pensamiento andino popular y el moderno" (Ibid.: 2, 4). Aparte de tales objetivos generales, lo positivo de su trabajo es mostrar concretamente la estructura del mito y relacionarla también en otras versiones míticas. Ha logrado analizar, por ejemplo la estructura de los elementos opuestos en la versión de Adaneva que son equivalentes y transformables en otras versiones, a través de muchas versiones míticas, al parecer muy distintas entre sí, hasta llegar al relato de Inkarrí. Ortiz, por consiguiente, no solamente aclara una estructura de un mito sino extrae el modo de pensamiento que se encuentra en el fondo de la estructura de la mitología andina y aún más, realiza un análisis sobre las relaciones que se esconden en el conjunto de mitos al nivel del pensamiento popular. Puede decirse, por lo tanto, que la metodología de Ortiz, en un sentido, abarca mucho más ampliamente los fenómenos míticos que la, por ejemplo, de V. Propp y que proporciona una perspectiva significativa. Respecto al mito de Inkarrí, por otra parte, en el marco teórico de Ortiz, es un mito que forma una parte del conjunto de la mitología andina, y tiene su propio lugar mítico en él.

Así pues, nuestra consideración hasta aquí sobre las conciencias críticas referentes a Inkarrí en las obras excelentes del año 73, obliga a afrontar con un problema: ¿qué méritos o deméritos han surgido de la segunda etapa? Es indiscutible que de acuerdo con la especialización de los temas de Inkarrí, cada uno de estos se han indagado más profundamente, tanto el mesianismo como la mitología, lo cual es un gran aporte de esta etapa. La tendencia de esta especialización, sin embargo, implica también algunos deméritos. El problema se deriva de la manera y resultado de tal especialización. Para aclarar esta cuestión, es preciso examinar de nuevo los trabajos de los estudiosos de la segunda etapa.

En pocos términos, en el marco teórico investigado por Franklin Pease y Juan Ossio, determinado el Inkarrí como protagonista del mesianismo, resulta que:

1. El mesianismo puede encontrarse no solamente en el mito de Inkarrí, sino en el movimiento religioso, como el Taki Ongoy y Moro Ongoy, en la rebelión de Túpac Amaru II y en la danza de la captura de Atahualpa, etc., pero,

2. Esto significa, a la vez, que el mito de Inkarrí representa implícitamente al mesianismo. Si bien este punto de vista ayuda a analizar el mesianismo andino, existe el riesgo de que estreche extremadamente la categoría del mito de Inkarrí para su propio estudio, puesto que el mito de Inkarrí no necesariamente es mesiánico.

En el marco teórico de Ortiz, por otro lado, aunque es casi imposible simplificar, resulta que:

1. Inkarrí no representa al mesianismo, o sea debe comprenderse Inkarrí como un mito dentro de una amplia gama de variantes; y que
2. Fundamentalmente es difícil librarse del marco de la estructura del mito.

Pensando así, resulta claro que lo que ha sucedido en la segunda etapa de la historia del estudio de Inkarrí, es la selección o manejo de los datos en nombre de la especialización o la profundización de temas. El problema que aquí encontramos, es el hecho que se han manejado los datos arbitrariamente para el estudio de Inkarrí. Por decir, Urbano desde otro ángulo, se refiere críticamente a este punto; "es la consecuencia de una lectura inadecuada de los relatos míticos y de un insuficiente conocimiento del ciclo de Inkarrí". (Urbano 1982: 53). Esto significa, en otras palabras, que por medio de especialización, Inkarrí se ha convertido en un objeto auxiliar de las ramas científicas, porque en cada área, Inkarrí se explica en los términos del mesianismo, del sincretismo, de la mitología. Esto, por consiguiente, quiere decir que esta especialización ha profundizado no el estudio de Inkarrí, sino los estudios que son simples linderos a éste. Es por eso que Urbano indica la falta de definición de Inkarrí (Urbano 1982: 55). Esta tendencia del estudio sobre Inkarrí, aparte de la superdiversidad de éste, es seguramente una de las razones principales de la falta de definición hasta hoy día, ya que resulta que Inkarrí no es más que un dato adicional en tales estudios especializados. En términos extremos, puede decirse que en la segunda etapa, Inkarrí, por una parte, cayó en la red de la estructura del mito y se ha quedado presa en ella por tiempo indefinido, y por otra parte, Inkarrí se sumergió y desapareció en la niebla del mesianismo. Es esta la razón por la que pensamos que el estudio de Inkarrí está en un callejón sin luz ni salida.

Es obvio que algunas veces Inkarrí presenta un aspecto mesiánico y también su representación mítica. Es imposible negarlo, por supuesto, pero tampoco no podrá declararse que eso sea todo el aspecto de Inkarrí, ni la esencia de éste. El estudio de Inkarrí, desde el principio, al parecer, se ha perdido en el punto muerto dividiéndose en dos polos extremos: por un lado,

la indagación del mesianismo y por el otro, la de la estructura del mito. Este fenómeno, tal vez, se debe al impacto latente del mito de Inkarrí escogido en la primera etapa del estudio que implica claramente los dos elementos. Sin embargo, ¿podemos reconsiderarlo desde el punto de vista más amplio? ¿El mesianismo de Inkarrí es una de las formas específicas de la visión andina acerca de los incas, y el mito de Inkarrí no es más que una manifestación de éstos en la forma de mitología?

He aquí dos versiones populares acerca de los incas contados en el Valle del Mantaro:

1. Se baila "la captura de Atahualpa" porque el inca salvó a la Virgen de Cocharcas cuando ella sufría (Sapallanga)².
2. Los incas no han llegado al Valle del Mantaro, pero dicen que los incas fundían el oro a base de hierbas (Aco)³.

Estas dos versiones breves no tienen elementos mesiánicos ni se representan en la forma mitológica. Aún todavía, no implican el término Inkarrí. Estos, por consiguiente, son datos que quizá desatiendan de acuerdo con los marcos teóricos de nuestros precursores. Pero, a la vez, debe saber extraerse la visión popular acerca de los incas de estos comentarios breves, si se toma simultáneamente dos puntos de vista: el de Juan Ossio y Franklin Pease, de no estar atado a la mitología, y el de Alejandro Ortiz, de no estar preso al mesianismo.

En esta conciencia crítica, tanto del mesianismo como el estilo expresivo de la mitología, serán unas variantes de la visión popular del inca que tiene diversos matices en el mundo andino.

Ahora bien, ¿hasta qué punto puede ofrecer nuestra nueva perspectiva planteada, la extracción de la visión popular acerca de los incas?

Creemos en lo siguiente:

- a. Es posible indagar las variedades en torno a Inkarrí, porque nuestro punto de vista está libre de los marcos teóricos antecedentes como mesianismo y mitología.

(2) Escogido en 1983 por Takahiro Kato en Sapallanga. Informante: A.M.S. 40 años, natural de Sapallanga.

(3) Escogido en 1984 por Takahiro Kato en Aco. Informante: Varios. Naturales de Aco.

- b. Puede aclararse cómo los andinos consideran el inca, como acontecimiento histórico en el pensamiento popular.
- c. En consecuencia, en comparación con la historia como se le llama en el mundo occidental, también puede entenderse la diferencia entre historia escrita y la historia oral.
- d. Anticiparse al estudio del sentido socio-cultural del “inca” como símbolo en los Andes actuales.
- e. Puede indagarse, por consiguiente, no solamente desde el punto de vista diacrónico como la continuidad histórica, sino también sincronicamente, la esencia de la “actualidad” del inca.

BIBLIOGRAFIA

ARGUEDAS, José María

1955-56 "Puquio, una cultura en proceso de cambio", en **Revista del Museo Nacional**, XXV, pp., 184-232, Lima.

BOURRICAUD, François

1956 "El mito de Inkarrí", en **Folklore Americano**, Vol. IV, No. 4, pp. 178-187, Lima.

BURGA, Manuel y Alberto FLORES GALINDO

1982 "La utopía andina", en **Allpanchis**, Vol. XVIII, No. 20, pp. 85-102, Cusco.

CURATOLA, Marco

1977 "Mito y milenarismo en los Andes: del Taqui Onqoy a Inkarrí", en **Allpanchis**, Vol. X, pp. 65-92, Cusco.

FERNANDEZ, Eduardo

1984 "La muerte del Inca" en **Anthropologica**, No. 2, pp. 201-208, Lima.

GOW, David

1979 "Símbolo y protesta: movimientos redentores en chiapas y los Andes peruanos", en **América Indígena**, No. 1, Vol. XXXIX, pp. 47-80, México.

GOW, Rosalind y Bernabé CONDORI

1976 **Kay Pacha**, Cusco.

MOROTE BEST, Efraín

1958 "Un mito de Fundación del Imperio", en **Instituto Americano de Arte**, Año VIII, pp. 38-58, Cusco.

MULLER, Thomas

- 1984 "Mito de Inkarrí-Collari", en **Allpanchis**, Vol. XX, No. 23, pp. 125-144, Cusco.

ORTIZ RESCANIERE, Alejandro

- 1973 **De Adaneva a Inkarrí**, Lima.
1977 "El orden ideal Isua, en **Runa**, No. 1, Lima.
1980 **Huarochirí 400 años después**, Lima.

OSSIO, Juan M.

- 1973 **Ideología mesiánica del mundo andino**, Lima.
1984 "El mito de Inkarrí narrado por segunda vez diez años después", en **Anthropologica**, 2, pp. 169-194, Lima.

PEASE, Franklin G.Y.

- 1973 **El dios creador andino**, Lima.
1977 a "Collaguas: una etnia del siglo XVI", en **Collaguas I**, pp. 131-168, Lima.
1977 b "Las versiones del mito de Inkarrí", en **Revista de la Universidad Católica, nueva serie**, No. 2, pp. 25-41, Lima.

RANDALL, Robert

- 1982 "Qoyllur Rit'i, an Inca fiesta of the Pleiades", **Bulletin del' Institut Français d'Etudes Andines**, XI, No. 1-2, pp. 37-81, Lima.

ROEL PINEDA, Josafat

- 1966 "Creencias y prácticas religiosas en la provincia de Chumbivilcas Inka, Auki, Pachamama", **Historia y Cultura**, No. 2, pp. 25-32, Lima.

STEIN, William

- 1961 **Hualcan: life in the highlands of Perú**, Cornell Uni. Press, Ithaca.

URBANO, Henrique O.

- 1981 a **Wiracocha y Ayar. Héroes y funciones en las sociedades andinas**, Cusco.
1981 b "Del sexo, incesto y los ancestros de Inkarrí. Mito, utopía e historia en las sociedades andinas", en **Allpanchis**, No. 17-18, pp. 77-103, Cusco.
1982 "Representaciones colectivas y arqueología mental en los andes", en **Allpanchis**, No. 20, pp. 33-84, Cusco.

VALDERRAMA FERNANDEZ, Mariano y Carmen ESCALANTE
GUTIERREZ

1975 "El Apu Ausangate en la narrativa popular", en **Allpanchis**,
No. 8, pp. 175-184.

VALLEE, L.H. Valentini, G. GUERRA

1981 "Inkarri o el establecimiento de un nuevo orden social" **R.A.Q.**

VIVANCO, Alejandro G.

1983 "Una nueva versión del mito de Inkarri", leído en el VI Con-
(1984) greso Nacional de Folklore, Huaraz. También publicado en
Anthropologica 2, pp. 195-200, Lima.

WACHTEL, Nathan

1971 **La visión des vaincus: les indiens du Pérou devant la conquête
espagnole 1530-1570.** Paris

