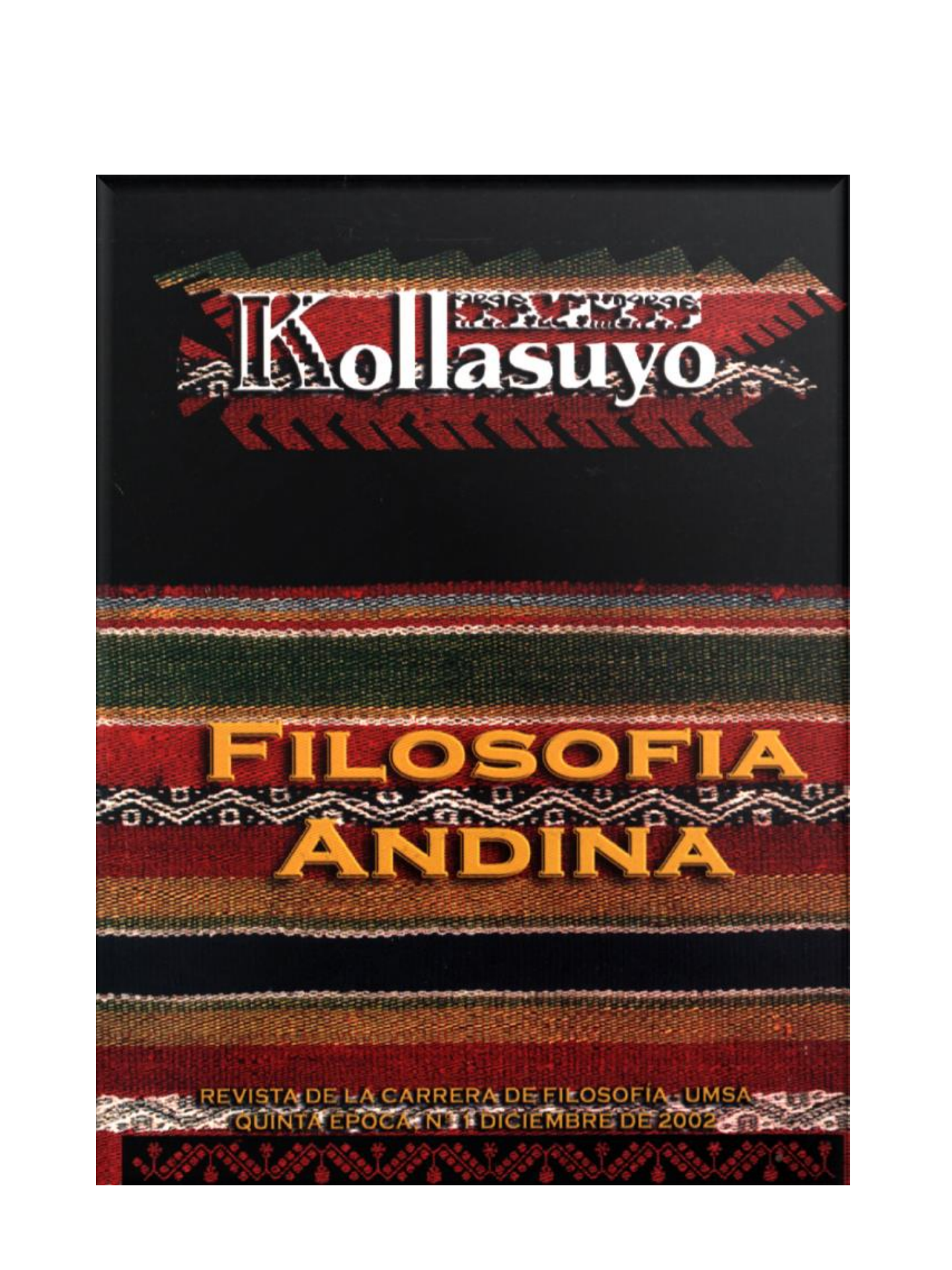




Kollasuyo

**FILOSOFIA
ANDINA**

REVISTA DE LA CARRERA DE FILOSOFÍA - UMSA
QUINTA EPOCA, N° 1 DICIEMBRE DE 2002



Indice

Presentación	4
CARRERA DE FILOSOFÍA	
Un Análisis Racional ¿Filosofía Andina?	5
WALTER REYNAGA VÁSQUEZ	
Indianidad: Conocimiento y Realización Existencial	9
GERMÁN MONTAÑO ARROYO	
Reflexiones Acerca del Ser Andino (Ensayo)	31
TEÓFILO LAYMI TICONA	
Ethos Aymara	37
JAIME CARDOZO LARREA	
El Valor de Pensar Diferente y Revitalizar Nuestros Orígenes	55
JORGE MIRANDA LUIZAGA Y VIVIANA DEL CARPIO NATCHEFF	
Problemas Epistemológicos del Estudio del Saber Andino	67
GALIA DOMIC	
La "Diarquia", Un Principio de la Lógica Aymara - Andina	73
GREGORIO GONZALES CANDIA	
Reflexiones Críticas a "Filosofía Andina" de Jorge Miranda Luisaga	81
VÍCTOR G. PRADO	
Mito, tiempo y políticas en la cultura andina	89
BLITZ LOZADA PEREIRA	
Pensar en los niveles del espacio andino	115
REYNALDO ESTEBAN PAREDES ALARCÓN	
El Individuo Vinculado: Acción, Culpabilidad y Responsabilidad Individual en los Andes	122
ALISON SPEDDING	
El concepto AYNÍ	135
JAIME VARGAS CONDORI	
La Democracia del Ayllu Como Paradigma de una Nueva Democracia	150
WALTER REYNAGA VÁSQUEZ	

Mito, tiempo y política en la cultura andina

Blithz Lozada Pereira

RESUMEN

El texto parte de un documento teológico político que justifica la conquista, y sigue un itinerario que lo lleva a través de narraciones míticas y figuras asentadas en el imaginario colectivo de los pueblos andinos en la larga duración. Empleando cierto instrumental teórico, analiza de modo estructural, algunas narraciones y ciclos míticos, orientando sus observaciones de modo que se pueda constelar una posición clara sobre temas de la cosmovisión andina, en particular, acerca del tiempo, la historia, la sociedad y la política

En nuestro medio cultural, las referencias míticas de los incas, respecto de la fundación del Cusco por Manco Capac y Mama Ocllo por ejemplo, no son objeto de ningún análisis. Se repiten como narraciones pueriles. El texto considera esa narración entre otras, como un ciclo, estableciendo analogías estructurales. De este modo su valor radica en que efectúa interpretaciones filosóficas de un conjunto diverso de elementos simbólicos, los cuales ya fueron estudiados desde distintas disciplinas a la luz de visiones antropológicas, semióticas y culturales

1. El Anónimo de Yucay como justificación teológica de la conquista

La búsqueda de fuentes originales concernientes a los estudios andinos, ha realizado un hallazgo importante en una provincia de Perú; se trata del texto de carácter teológico y político denominado el *Anónimo de Yucay*. En éste, aparte de advertirse una nítida posición contraria a Bartolomé de las Casas, se reitera la ilegitimidad de la autoridad nativa en medio de una larga enumeración de pecados *contra natura* que los indígenas cometerían. Para extremar el efecto discursivo del texto, se refiere, por ejemplo, la antropofagia, el incesto y los sacrificios humanos. Así se entiende y justifica la conquista como una salvación para los indígenas; recíprocamente se trataría de un don divino a favor de los españoles en premio al enfrentamiento que sostuvieron en defensa de la fe y en contra de los moros por aproximadamente siete siglos.

Según el desconocido autor del documento, con seguridad un acólito del virrey Toledo y su política. Dios dispuso que los españoles llegaran a las Indias precisamente el momento en que un grupo de "tiranos incas" sometían a diversas agrupaciones étnicas y políticas enfrentadas hasta entonces. Se trata de una justificación teológica de la conquista que tiene ante todo una finalidad política, destacándose la primacía que establece el autor, de lo espiritual sobre lo temporal, y centrando el discurso de la evangelización como la principal

justificación de la conquista. El documento ha sido analizado por Gustavo Gutiérrez¹, quien refiere una intención materialista e interesada de soldados, aventureros y supuestos hidalgos españoles; pero también tal gesto se presentaría irrecusablemente entre los evangelizadores.

Gutiérrez afirma que para los curas de la época se justificaba la evangelización en las Indias no sólo por la cantidad de paganos que podrían salvar sus almas; sino, porque Dios hizo que al poseer estos ""infieles"" la cantidad y peculiaridad de su riqueza excepcional, en realidad, estaban atrayendo para sí a quienes les llevarían la palabra de Dios y el sistema de mayor expoliación que nunca antes se había visto en los Andes.

Si se compara la posición del autor del documento con por ejemplo, los textos de Bartolomé de las Casas en los que el obispo de Chiapas trata de persuadir a los indios de esconder sus riquezas para evitar el saqueo y la destrucción sistemática de las culturas y los valores humanos por parte de los españoles; se nota que en el contexto de justificación teológica de la conquista, sea desde una u otra posición, la riqueza era central para dar sentido a la aventura económica y eclesiástica del siglo XVI.

Si se comparan estas divergencias y se consideran otras posiciones teológicas y políticas desarrolladas en el debate sobre la conquista, posiciones que reflejan mayor o menor ingenio en la argumentación, al compararlas es recurrente encontrar el empeño de dar legitimidad discursiva a acciones previas. De parte de la cultura andina en general y en especial en lo concerniente a la reacción inca ante la conquista, es posible afirmar que se dibujaron específicas creaciones culturales constitutivas de una estrategia de preservación y re-configuración de ciertos rasgos de las identidades. En este sentido es conveniente apreciar el contenido simbólico explícito de algunos mitos andinos configurados en el contexto de la conquista.

Respecto de la justificación de la extirpación de idolatrías, hubo argumentos trabajados con razones teológicas que hablan del sometimiento indígena y la evangelización por la gracia de Dios, también son frecuentes discrepancias sobre la Virgen y las herejías del mal². La lectura de la realidad que efectuaban los intelectuales peninsulares en las altas esferas de la especulación teológica, tenía un correlato fáctico con una impronta demasiado prosaica, a la cual se referían en última instancia, todas las soluciones esbozadas: su propósito era justificar la conquista.

El debate teológico, por ejemplo, que encabezó las Casas oponiéndose entre otros, a Ginés de Sepúlveda, representa una contraposición ética con serias consecuencias políticas. El conflicto entre órdenes e individuos que abanderaban los enfrentamientos teóricos, muestra no sólo las contradicciones de la conquista y los gestos de los españoles, sino los

¹ "Una tendencia política en el Perú del siglo XVI". *Alpanchis Phuturinga*, N° 9. Cusco, 1982, p. 18.

² Al respecto, véase por ejemplo los textos de Teresa Gisbert, *Iconografía y mitos indígenas en el arte*. Gisbert S.A. La Paz, 1980 p 15, y "El ídolo de Copacabana, la virgen María y el mundo mítico de los aymaras". *Yachay*. Cochabamba, 1984, pp. 98 ss,

efectos de tales posiciones, por ejemplo, respecto de realizar acciones políticas sustentadas por indígenas y mestizos³.

Los discursos sobre la conquista, incluido el teológico, expresan una lógica según núcleos propios. Esta lógica era ajena y antagónica a la visión indígena del mundo. En este sentido, los peninsulares, incluso cuando Bartolomé de las Casas defiende a los indios, no siguen una línea de comprensión y proyección valorativa del *otro*. El teólogo de tradición inquisitorial muy difícilmente podía interpretar la lógica y estructura de pensamiento del indio. Asimismo, sus posiciones como intelectual estaban mediatizadas por los intereses políticos y económicos.

Las "lecturas" de los cronistas sobre la tradición cultural milenaria andina son lecturas extremadamente sesgadas. Por lo general, su objetivo era mostrar en pocos años, una tradición que debía ser dismantelada, que estaba destinada a cambiar, una tradición contraria a Dios y a la civilización occidental. Por lo demás, hubo también otra tendencia, en especial en relación a la religiosidad y mitología andina. También se dio una imagen romántica de in-culturación, es decir se construyeron las imágenes culturales que tendían a mostrar al hombre andino, en sus mitos y sus concepciones, cercano a Dios, por naturaleza y espontaneidad. En este discurso, el indio habría llegado intuitivamente a formular incluso los contenidos esenciales de la tradición cristiana, pensando conceptos tales como "creación", "redención", "premio", "castigo", etc.⁴.

2. Las interpretaciones simbólicas de los mitos andinos

El estudio de un producto cultural como la mitología, se puede realizar desde distintos puntos de vista que representan diversidad de posiciones e interpretaciones teóricas. Rosina Valcárcel por ejemplo, piensa que la función de los mitos andinos se desplegó dentro de un marco ideológico esencialmente conservador de una producción cultural que refleja explícitas relaciones sociales⁵.

La mayoría de los paradigmas filosóficos de cierta relevancia, señalan pautas de interpretación de los mitos, pensándolos como destacados productos culturales. Desde la perspectiva marxista, por ejemplo, la mitología es considerada un "reflejo" de las relaciones económicas. Por más que se considere ese reflejo "complejo", las producciones míticas son sólo formas alambicadas de "sustento político". En el caso de los Andes según Valcárcel, esto se dio no sólo de parte de los incas; sino, de los señoríos y las comunidades locales. En este sentido, la concepción marxista concibe el estudio de los mitos como la

³ María Emma Ivanovic y yo escribimos una ponencia titulada "La irrupción de la conquista española sobre el ser del hombre andino", *Memorias del I Encuentro Boliviano de Filosofía*. UMSA, La Paz, 1988, pp. 175 ss. Cfr., el texto para ampliar el debate concerniente a la humanidad de los indios y la conveniencia de la conquista.

⁴ "Representación colectiva y arqueología mental en los Andes". Henrique Urbano. *Allpanchis Phuturinga*. N° 20. Instituto Pastoral Andino, Cusco, 1982, p. 40.

⁵ *Mitos: Dominación y resistencia andinas*. Universidad Mayor de San Marcos. Lima, 1988, p. 41.

"búsqueda del revés invisible de la representación visible..."⁶. Se trataría de la inversión de las relaciones materiales y el reflejo de espejo de cierto orden social constituido⁷.

Desde otras perspectivas, las cadenas sintagmáticas expresivas de una sintaxis cultural; hacen patente la *metáfora* y la *metonimia* como expresiones privilegiadas de valoraciones específicas que realiza la colectividad. En este sentido, por ejemplo, "los mitos expresan un conjunto esencial de reglas de conducta, contienen elementos conceptuales, expresan una lógica y un universo simbólico específico"⁸.

Desde la perspectiva estructuralista se han construido modelos actanciales que establecen el valor que se pretende que asuma el destinatario; además de las relaciones entre el *sujeto del hacer*, su coadyuvante y oponente. En esta perspectiva se señala el guión de los actores, indicando los valores que el destinatario asumiría a partir de un programa narrativo de base. Así, que en los Andes, los mitos se den en un contexto pluri-cultural con la preeminencia de relaciones de sub-alternación, permite señalar el gesto primordial de los mitos en su origen y su proyección a lo largo de la historia; es decir, como indica Claude Lévi-Strauss, "ocurridos en un momento del tiempo, forman también una estructura permanente"⁹. Se forman en un contexto de dominio y proyectan una imagen de sumisión.

El enfoque estructuralista señala la sintaxis de constitución de la lógica del mito, sintaxis que puede ser leída diacrónica y sincrónicamente. La repetición serial "forma una especie de grupo de permutaciones... donde las variantes colocadas en ambas extremidades de la serie ofrecen, una con respecto de la otra, una estructura simétrica pero invertida"¹⁰. Es decir, la estructura del mito existe en un *haz de relaciones* múltiples que se ordenan en cada movimiento sincrónico.

Gracias a éste es posible descubrir en la contradicción social, las representaciones de la vida y las expresiones de la cosmología de una cultura, como imágenes independientes y complementarias. La perspectiva sincrónica, asimismo, permite ordenar las relaciones simbólicas en un relato, de manera que cada una adquiere un significado respecto de las demás y en relación a sí misma. De este modo, los mitos muestran la lógica y cosmovisión de una cultura, sus concepciones ideológicas fundamentales, el orden que la regula, los núcleos duros de su identidad, el sentido social de su autoconciencia, y su idea de ubicación en la historia.

El análisis estructural considera importante las series de los mitos para establecer regularidades generales. Al respecto, se han dado diferentes divisiones de los mitos, las

⁶ La expresión corresponde a Adam Schaff, citado por Rosina Valcárcel. Op. Cit., p. 23.

⁷ *Mitos...* Op. Cit., p. 45.

⁸ La cita corresponde a Efraín Cáceres. Véase el texto "El agua como fuente de vida: Traslación y escape en los mitos andinos. En *Allpanchis Phuturinqa*, N° 28, Instituto de Pastoral Andino. Cusco, 1986, p. 101.

⁹ Véase *Antropología estructural* de Claude-Lévy-Strauss. Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1977, p. 189.

¹⁰ *Ibid*, p. 204.

cuales son relevantes para analizar algunas implicaciones de interpretación en el mundo andino. Mircea Eliade y A. E. Jensen establecen por ejemplo, una tipología de interés.

En primer lugar, habría ciertos mitos denominados "estatutarios" o normativos, los cuales establecerían peculiaridades culturales de un orden que sólo se explica a partir de lo narrado en ellos mismos (mitos "cosmogónicos" según Eliade y "verdaderos mitos" según Jensen). Tales mitos refieren tanto un nivel cósmico como social, dando sentido a un orden que se justifica y reconoce en ellos. Por otra parte, existen los mitos "de origen" (Eliade) o "etiológicos" (Jensen), cuya función principal es explicar alguna parte específica de la totalidad social y cultural. No se refieren a una cuestión fundamental de la existencia humana faltándoles grandeza y fuerza¹¹. Siendo propósito de este artículo sugerir algunas interpretaciones sobre la visión andina del tiempo, la sociedad, la política y la historia con base en los mitos prehispánicos, es conveniente considerar algunos relatos míticos andinos estatutarios o normativos.

El estudio de los mitos permite establecer en los Andes, una noción circular y reversible del tiempo. La visión que los mitos promueven configura un presente eterno, recuperable con el rito, y un tiempo unido al espacio, "doble y a la vez uno solo, contradictorio y armonioso, lineal y circular"¹².

Las reflexiones de Mircea Eliade respecto de los mitos y el tiempo, han servido para que investigadores de los Andes puntualicen sus opiniones respecto de la posibilidad de si en los Andes existiría una concepción cíclica del tiempo. Esta concepción puede caracterizarse como una visión del devenir como secuencia inacabada o inversión de roles sociales. Que en los Andes se asuma que existe alternancia en el ejercicio de poder, permite presumir que hay una analogía estructural respecto de los lugares y las funciones temporales, y el tiempo, sentido de modo complementario e invertido: tal, el tiempo circular o cíclico.

El mito promueve respecto de la historia, un inmovilismo que Mircea Eliade ha caracterizado para otros contextos culturales como el "terror a la historia"¹³. Si el tiempo y la historicidad se conciben en un esquema de alternancia, entonces respecto de la relación con el devenir, cabe afirmar la continuidad de una ideología estática que invita a la inmovilidad. Así, para el hombre andino el acontecer y el cambio son resultado de fuerzas alternas y reguladoras de la historicidad que le niegan protagonismo. En el tiempo se hace ineluctable la inversión y cambio de roles y funciones sociales, sin que varíe, sin embargo, la estructura de sub-alternación.

¹¹ Las referencias a estas dos series se han tomado del texto de Fernando Silva, "El tiempo de cinco días en los mitos de Huarochirí". *Etnohistoria y antropología andina* Primera Jornada del Museo Nacional de Historia, 1978 Lima, p. 218 ss.

¹² Véase el texto de Efraín Cáceres. Op. Cit, p. 105.

¹³ Véase, por ejemplo, el texto de Juan Ossio, "Las cinco edades del mundo según Felipe Guarnan Poma de Ayala", *Etnohistoria y antropología andina*. Primera Jornada del Museo Nacional de Historia, 1978 Lima, p 242

3. Ciclos míticos en los Andes

Muchos autores atribuyen un valor relativo a las crónicas por aspectos relacionados con el interés de justificar acciones políticas anteriores. Es recomendable tener la misma prevención respecto de los mitos. Franklin Pease, por ejemplo, pese a que habla de un supuesto "dios creador" concebido en el imaginario andino, reconoce que "los cronistas no sólo registraron los mitos americanos..., sino introdujeron temáticas, tradiciones y mitos que formaban parte de su contexto cultural originario"¹⁴.

Teniendo conciencia de la distorsión que ocasiona la "lectura" de los cronistas, es importante prevenir el peligro de considerar las figuras y los procesos míticos en los Andes, teñido con una lógica predefinida y extraña. Una forma aconsejable de realizar tales interpretaciones, radica en seguir la lógica de la propia narración; realizando el objetivo de analizar la secuencia discursiva que caracteriza al mito. De cierta manera, esto pretende efectuar, por ejemplo, Henrique Urbano con el concepto de "ciclo mítico".

Para Urbano, un "ciclo mítico" es una totalidad que expresa su propia lógica, y como esquema de representación colectiva enuncia, en tanto "discurso mítico", la imagen de la sociedad que lo produce¹⁵. Con base en la metodología de Georges Dumezil, Urbano dice que las reglas de análisis de los "ciclos míticos" se dan, 1º en privilegiar la función de las entidades protagonistas del relato, incluyendo sus gestos y palabras; 2º, en contrastar por oposición las funciones tipificadas y, 3º, en descubrir los propósitos formulados por las sociedades¹⁶.

El análisis de los "ciclos míticos" debe considerar tales reglas metodológicas. En los Andes existirían totalidades discursivas míticas expresivas de una lógica particular, por ejemplo, en el ciclo de *Pachacamac*, de *Con* y *Naymlap* entre los quechuas; el ciclo de *Tunupa* entre los aymaras, y el ciclo post-hispánico de *Incarri*¹⁷. Asimismo, habría dos ciclos de señalada importancia, simultáneos y expresivos de las categorías mentales andinas: los ciclos que Urbano denomina de los *Viracocha* y los *Ayar*¹⁸. Urbano presenta su análisis del ciclo de los *Viracocha*, relacionándolo con el de los *Ayar* e incluso con un tercero, el de los *chancas*. El análisis establece analogías estructurales mediante una lectura diacrónica y sincrónica de los tres ciclos. Sin embargo, es conveniente analizar los ciclos de los *Viracocha* y los *Ayar* por separado.

¹⁴ "El mito del Inkarrí y la visión de los vencidos". *Ideología mesiánica del mundo andino*. Colección Biblioteca de Antropología. Editorial Ignacio Prado. Lima, 1973.

¹⁵ *Wiracocha y Ayar Héroes y funciones en la sociedad andina* Centro Bartolomé de las Casas. Cusco, 1981, p. XII.

¹⁶ "Thunupa, Tagupaca, Cachi: Introducción a un espacio simbólico andino. *Revista Andina*. Año 6, N° 1. Cusco. 1986, p. 204.

¹⁷ *Wiracocha...* Op. Cit., pp. XX ss.

¹⁸ Ídem, p. XVIII También Cfr. "Discurso mítico y discurso utópico en los Andes". *Allpanchis Phuturinga*. N° 10. Instituto Pastoral Andino. Cusco. 1977, p. 8.

a. El ciclo de los Viracocha

Diferentes son las interpretaciones de Viracocha que pretenden definir sus rasgos de identidad y contraponerlos a otros. Juan Ossio por ejemplo, señala las asociaciones simbólicas de este dios, comparándolas con las del Sol. A Viracocha corresponde el agua, la tierra, siendo un dios de costa; mientras que el Sol se asocia con el fuego y el cielo, siendo un dios de montaña¹⁹.

La asociación con el agua parece apropiada, si se considera el significado del nombre ("espuma de mar o laguna"). Pero. Pierre Duviols, con base en el análisis de los nombres de Viracocha, establece que uno refiere una "construcción febril y artística" connotada con los términos "Huallpay Imana", que también significa "animoso trabajador", "como un fuego"²⁰. Duviols por otra parte, señala la posibilidad de relacionar a Viracocha con un contexto tectónico. El lago Titicaca y Tiwanacu son los centros de donde surgió una espesura de megalitos esculpidos, Viracocha esculpió en piedra las maquetas del hombre mandándole a que saliera de orificios de la tierra, además, los primeros hombres emergieron de *pacarinas* convirtiéndose en piedra (en *huaca*). Esto permite asociar la divinidad con la tierra, los movimientos tónicos y las piedras²¹.

Por su parte, Robert Randall contextualiza a Viracocha fuera de los márgenes del incario; es identificado con el pasado (los *Ñaupá*) o con el futuro (los españoles). Viracocha no pertenece plenamente al imaginario inca y se acota por las etapas de transición caóticas que, desde el pasado, dieron lugar a los incas, constituyendo su derrota en el futuro²².

Estas discrepancias se acrecientan y enfrentan en la medida que surgen nuevos estudios sobre la figura mítica. Aparte de Urbano que establece una estructura bipartita y tri-funcional cabe mencionar a María Rostworowski de Dies Canseco. Rosina Valcárcel. y otros autores contemporáneos entre los que destacan Antoinette Molinié Fioravanti, Manuel Marzal y Fernando Montes. Por su parte. Franklin Pease lo considera un héroe cultural "solarizado" por los incas, John Rowe entiende su origen como eminentemente aymara, siendo una innovación tardía de los incas, y A. Demarest lo concibe como un aspecto de la multifacética imagen trinitaria de la divinidad²³.

¹⁹ "Guarnan Poma: *Nueva Coronica* o carta al rey. Un intento de aproximación a las categorías del pensamiento del mundo andino". *Ideología mesiánica del mundo andino*. Op. Cit, p. 164.

²⁰ "Los nombres quechuas de Wiracocha, supuesto Dios creador de los evangelizadores". *Allpanchis Phuturinga* N° 10 Instituto Pastoral Andino. Cusco, 1977, pp. 62-3.

²¹ Pierre Duviols, "Un symbolisme andin de double: la lithomorphose de l'ancetre". *Actes du XLII Congrès International des Americanistes* Paris, 1976, pp. 262-3.

²² "Qoyllur riti: An inca fiesta of the Pleiades. Reflections on time and space in the Andean world" *Allpanchis Phuturinga* N° 29-30. Instituto Pastoral Andino, Cusco 1987, p. 67.

²³ De Urbano véase la obra citada, *Wiracocha*., p. XXIII. De Rostworowski, *Estructuras andinas de poder Ideología, religión y política* Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1988, pp. 30 ss. De Valcárcel, la obra citada, pp. 73 ss. Manuel Marzal ha escrito "La cristalización del sistema religioso andino actual en la segunda mitad del siglo XVI". *Etnohistoria y antropología andina*. Primera Jornada del Museo Nacional de Historia. Lima, 1978, pp. 66 ss. Fernando Montes es autor de *La máscara de piedra: Simbolismo y personalidad del aymara*. Comisión Episcopal de Educación. La Paz, 1984, pp. 234 ss.

Esta multiplicidad de interpretaciones y análisis se justifica en la medida que se considera la amplia cantidad de crónicas de los españoles en las cuales surge la imagen de Viracocha. El cronista Molina, por ejemplo, lo entiende como creador universal y abstracto: Dios. Betanzos piensa que es un héroe mítico, emergente del Titicaca, hacedor del sol, la luna y las estrellas y responsable para que la primera humanidad se petrificara. Sarmiento de Gamboa y las Casas por su parte, refieren la existencia no de tres, sino de cuatro Viracochas, el último sería *Taguapaca*. Juan Santa Cruz Pachacuti finalmente, identifica a este último con Tunupa y el rayo²⁴.

Es comprensible la ambigüedad y las discrepancias de interpretación, de las cuales la más significativa es el debate en torno al supuesto carácter "creador" de Viracocha, entre otras razones, por la diversidad de posiciones que en los diccionarios antiguos se encuentra sobre él. Desde la interpretación de "espuma de mar", se halla que Viracocha es sinónimo de "español" (González Holguín), o de "cristiano" (Domingo de Santo Tomás) e incluso lo que Cieza de León dice: "Hombre blanco de crecido cuerpo". Es interesante por último, la traducción que Molinié Fioravanti ofrece de *wira* y *cocha*; para ella, según la gramática quechua, lo que corresponde no es "grasa de mar", sino "mar de grasa" o "charco de grasa"²⁵.

Pierre Duviols ha realizado un exhaustivo análisis de los nombres de Viracocha, especificando el sentido (además de "Huallpay huana" ya señalado), de *cinco* nombres del Dios. El nombre principal, "pachayachachic", Duviols lo entiende como el "saber" (transmitido o impuesto) del maestro que realiza el "arreglo perfecto" de una determinada realidad espacial y temporal (*pacha*). Las implicaciones de sentido de "pachayachachic" refieren "el gran ordenador", el "fundador de un orden establecido", el "héroe cultural" e incluso el "creador".

Se da además nuevamente, la asociación con el fuego y el sol relampagueante que sabe mucho. Curiosamente, la raíz *yacha* indica "engaño". En el universo semántico de este término, por lo tanto, se incorpora una característica que valora y justifica el *status quo*. El término que de pronto da un carácter disfórico a lo constituido, una nota axiológica repelente que tiñe de engaño y secreto a la realidad, sugiere la contradicción en un orden aparentemente estable y coherente²⁶.

El segundo nombre de Viracocha, Ticsi, refiere un contenido asociado con "base", "fundamento", "principio" y "origen": Ticsi Vira cocha Pachaya cha chic sería según Duviols, Viracocha, padre de la gente, maestro que ha sabido y sabe ordenar el mundo. Sin embargo, es interesante remarcar que, según el diccionario de González Holguín, "Ticsi" refiere, además, como interpreta Duviols, no sólo la realidad de origen, sino la realidad

Antoinette Molinié Fioravanti cita, por ejemplo, a Demarest, en "El regreso de Viracocha". *Bulletin de l'Institut Français d'études andines*. Tome XVI 3-4 París, 1987, pp. 73-4.

²⁴ Op. Cit. de Molinié Fioravanti, p. 73.

²⁵ Ídem, p. 74.

²⁶ Op. Cit. *Los nombres...*, pp. 57 ss. Las próximas referencias son del mismo texto.

final y "específica". Esto es importante porque la captación de un momento en la linealidad del tiempo, momento que pueda caracterizarse como "creacional", no corresponde a la concepción andina ni a la forma como el hombre andino se representa a Viracocha.

Al parecer, en el permanente ciclo de comienzo y retorno de un tiempo circular, la "creación" también es constante y permanente, no en el sentido filosófico occidental "ex nihilo"; sino, en un marco de figuratividad por el cual las bases y fundamentos del orden y flujo cosmológico se hacen y rehacen continuamente. Es permanente el reordenamiento de una totalidad fluida y dinámica. Tal idea se confirma con otro nombre de Viracocha, "caylla" que significa "fin", "cabo", "extremidad" o; el que en cada momento final, es siempre el mismo, "creando" la más diversa y rica realidad. Los últimos nombres que Duviols analiza con relación a Viracocha son "Usapo" y "Tocapo acnupo"; el primero refiere "destreza" y "habilidad"; el segundo hace referencia a vestidos y textiles.

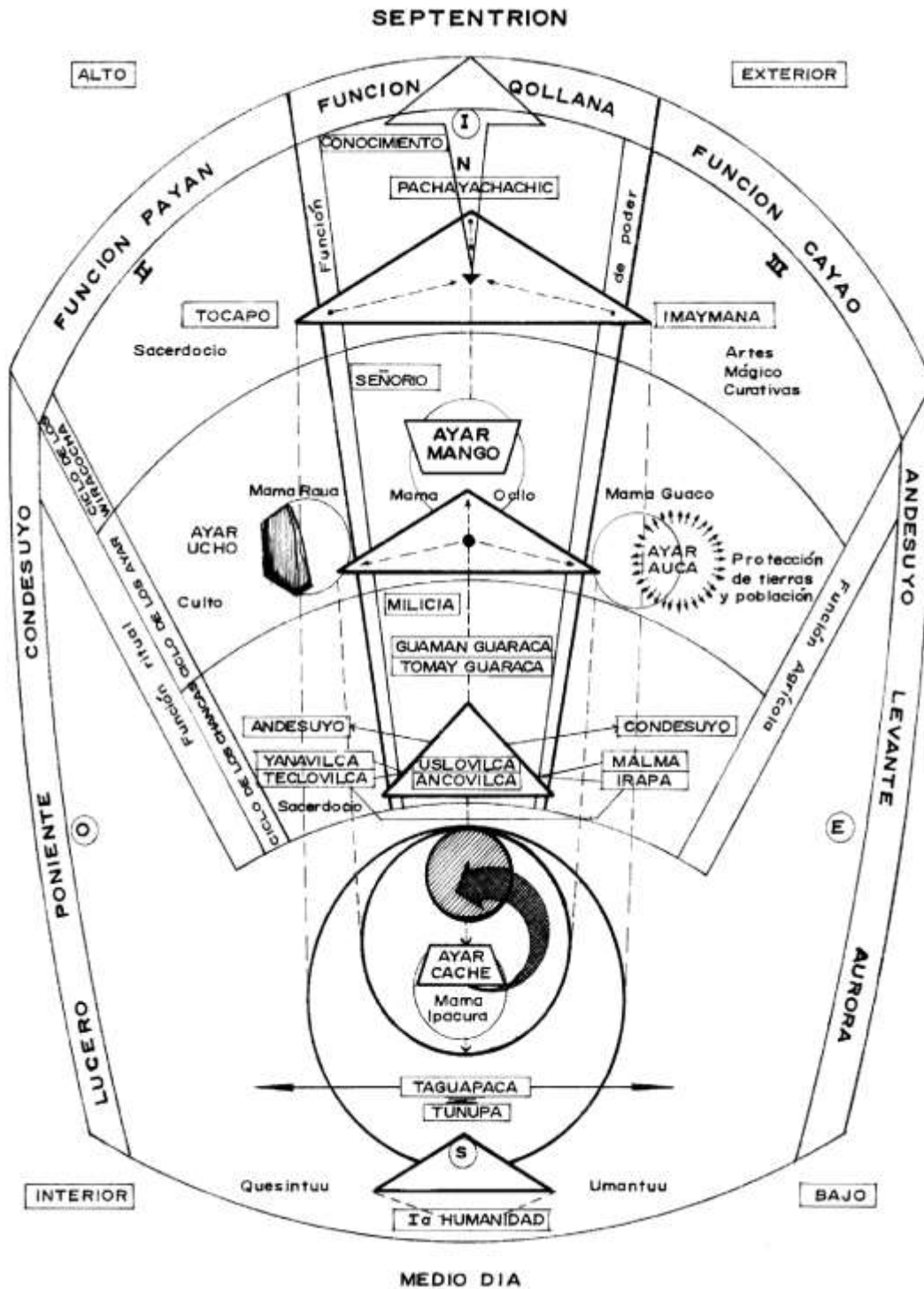
Henrique Urbano en varios textos analiza el ciclo de los Viracocha desde distintos puntos de vista. El criterio que constituye el núcleo ordenador de su lectura, está dado por una oposición binaria de 3 a 1. Para Urbano "los cuatro Viracocha designan un esquema binario del espacio del universo que se expresa en términos de orden y desorden, de lo invisible y de lo visible"²⁷. Tres Viracochas representan el orden en la organización social y política, mientras que uno es el contra-término de esa representación. Dicho contra-término está caracterizado en el ciclo de los Viracocha por Tawapaca y en el de los Ayar por Cachi (Fig. N° 1). Representa la parte social y política no definida ni organizada de una totalidad dada²⁸.

²⁷ "La symbolique de l'espace andin". *Actes du XVII Congrès International des Américanistes*. Paris, 1976, p. 339.

²⁸ "Del sexo, incesto y los ancestros del Incarrí: Mito, utopía e historia en las sociedades andinas". *Allpanchis Phuturinga*. N° 20. Instituto Pastoral Andino. Cusco, 1982, p. 80.

FIGURA N° 1

MODELO SOCIAL INCA. INCORPORA LA TRIPLE FUNCIÓN SIMBÓLICA SEGÚN HENRIQUE URBANO EN LOS CICLOS MÍTICOS DE LOS VIRACocha, LOS AYAR Y LOS CHANCAS



El cuarto *Viracocha*, blanco de la supresión ibérica que se empeñó en mantener un esquema de orden y equilibrio trinitario²⁹, ha sido referido por pocos cronistas (entre ellos Sarmiento de Gamboa y las Casas), quienes ofrecieron una imagen que se puede desagregar en distintas formas. El cuarto *Viracocha* implica un universo semántico que refiere ser "rebelde", "desobediente", "mañoso", "embustero", "burlón", etc. Ahora bien, para Urbano, si se toma en cuenta el término *Taparaco* (que él asume como metátesis de *Taguapaca*), entonces se hallan esos contenidos: "revoltoso, travieso" y una significación simbólica asociada con la mariposa nocturna designada con ese nombre³⁰.

La configuración semántica que Urbano señala para el cuarto *Viracocha* establece, 1º, se opone al "padre" o "señor", 2º, contradice el orden establecido, 3º, es castigado y martirizado en el lago Titicaca, 4º, no muere, resucita y, 5º, provoca burla y risa³¹. La síntesis de ambas dimensiones contrarias en una sola configuración semántica permite afirmar a Urbano que la dicotomía occidental que caracteriza las divinidades como "buenas" o "malas", "celestiales" o "infernales", "demoníacas" o "divinas" no se aplica en los Andes donde, todas estas categorías coexisten y se complementan en una misma entidad simbólica³².

En la estructura diádica, complementaria y antagónica se constata que el cuarto *Viracocha* ocupa un lugar similar al que ocupa también el cuarto *Ayar*, en su propio ciclo mítico. En este caso, Urbano hace referencia a un ayllu que lleva el mismo nombre ("Quilliscachi Urco", se trata de "Ayar Cache"); se ha asociado históricamente este ayllu con lo que motiva a risa, presentando un carácter astuto, "vivo" y mañoso³³.

El cuarto *Viracocha* se asocia según Urbano, con *Tunupa* y con el dios *Qon*. *Taguapaca* es desobediente, irreverente y motivo de risa y burla: un embustero ("trickster"), expresa su capacidad para hacer y deshacer, ordenar y desordenar, escoger una solución y desecharla. El aymara corrobora esta interpretación puesto que por Bertonio se sabe que *Taparaco haque* significa "atrevido", "que no teme a nadie y riñe con todos", "revoltoso y travieso"³⁴.

El análisis diádico de la figura de *Viracocha* y el análisis estructural de los ciclos de los *Ayar*, los chancas, establecen una concepción social por la cual, aparte de la división del trabajo entre las funciones que cumplen los tres términos constitutivos del orden (Fig. N° 1), existe un contra-término radicalmente opuesto a la disposición ordenada y complementaria de una concepción conservadora de la sociedad y el Estado. Al parecer, la totalidad social en los Andes se expresa en el mito, sobre-valorando figurativamente un supuesto origen épico (que más que original, recogió y seleccionó) los avances técnicos y culturales de las sociedades previas). Además, entre los incas y en general, en la

²⁹ "En nombre del dios Wiracocha: Aportes para la definición de un espacio simbólico prehispánico". *Allpanchis Phuturinga*. N° 32 Instituto Pastoral Andino. Cusco, 1988, p. 143.

³⁰ Ídem, p. 141.

³¹ Op. Cit. "Tunupa...", pp. 204-5.

³² Op. Cit. "En nombre del dios...", p. 151.

³³ Op. Cit., "Tunupa...", p. 216.

³⁴ Íbid, p. 208.

concepción social andina, la funcionalidad, la división del trabajo y la complementariedad son tan importantes como la conciencia de que está obrando en el seno mismo de esa sociedad, un conjunto de fuerzas antagónicas al orden, opuestas a la perfección estática y a la proyección eterna.

Estas fuerzas son parte de la misma totalidad y por ellas, si bien se distingue la necesidad de neutralizarlas o minimizarlas; ocurre el cambio. Se activan los factores destinados a la irrupción explosiva de cualquier anquilosamiento que perpetúe las clases, las castas o las razas en situaciones de dominio; irrupción que, además, invierte las relaciones de poder. El sentido del nombre del cuarto *Wiracocha* es, desde este punto de vista, muy significativo: opera en la clandestinidad de lo socialmente reconocido y valorado, es el conjunto de fuerzas destinado a precipitar un *pachacuti*.

La concepción triádica de orden cosmológico de pronto se quiebra con una "cuarta" parte. Es el carácter escondido y clandestino que subvierte cualquier sistema considerado ingenuamente inmejorable en lo estructural. Por *taparaco*, esa mariposa nocturna que es símbolo del tránsito a otro tiempo, al tiempo difícil y oscuro del *manqha-pacha*; la mariposa que se asocia con la muerte de Huayna Capac contagiado de sarampión antes de que pudiera ver a quienes lo ocasionaron por lo que se dio el final del imperio; por esa mariposa que representa lo inquieto, no sometido, lo no cosificado, la rebeldía y la subversión; se anuncia el tránsito a otra "pacha". La mariposa es como señala Molinié Fioravanti, el símbolo del tránsito a la era de los españoles, la era de oscuridad que se precipita tras la era de la luz, oscuridad asociada con la era de Viracocha después de la organización más compleja, extensa y brillante que se haya dado en los Andes³⁵.

Tres Viracocha constituyen el contra-término del cuarto. Lo mismo se percibe en el ciclo de los Ayar. Configuran según Urbano, una división del trabajo y funciones que evidencian un orden social³⁶. Suponiendo que el patrón triádico es prehispánico, la compresión de la tri-funcionalidad tiene mayor asidero; aunque no es la única con relación a Viracocha.

Tom Zuidema establece otra relación triádica de Viracocha; identificándolo con tres conceptos: 1º, *cayao* ("origen"), significa que pertenece a un tiempo anterior y se relaciona con las lluvias, la noche y el "afuera". 2º, *payan* ("segundo") es propio del dios de la guerra, el *Dios Trueno*, se relaciona con la siembra y la cosecha, con el ocaso y lo oscuro. 3º; finalmente, el *Dios Sol* es *collana* ("principal", "primero"), gobierno del día y representación de la estación seca³⁷,

Las tres funciones de Urbano dan lugar a dos asociaciones: a *Pachayachachic* por ejemplo, se lo puede comprender vinculado al "origen", a *cayao*, o como el "primero" de los tres, *Collana*. Respecto del *ciclo de los Viracocha*, con distintos criterios Urbano establece una división de funciones. Basándose en los cronistas Betanzos, Sarmiento y

³⁵ Op. Cit. "El regreso de...", p. 80.

³⁶ Op. Cit. *Wiracocha...*, p. XXXVII.

³⁷ "Mito e historia en el antiguo Perú". *Allpanchis Phuturinga*. N° 10. Instituto Pastoral Andino. Cusco, 1977, pp. 25, 58.

Molina, dice que *Pachayachachic* es la entidad principal de la cual se desgajan otras dos con funciones propias; pero expresivas de un mismo proyecto global. Esta entidad principal, o "padre", tendría dos hijos de los cuales el mayor, *Imaymana*, se relaciona con el poder mágico y curativo, la agricultura y porque se dirige al Este, con el Andesuyo, la sierra, la ceja de montaña y la selva. El hijo menor por su parte, *Tocapo*, se relaciona con los tejidos, las alianzas rituales y las funciones religiosas, por dirigirse al Oeste se lo asocia con el Condesuyo, el mar y los llanos³⁸.

Son varios los esquemas que Urbano ofrece en relación a este ciclo y a los demás (resumidos en la Fig. N° 1). De éstos, es necesario resaltar lo siguiente. En los espacios geográficos designados se evidencia el sentido cuadrilocular que representa una totalidad: del centro hacia el norte, que se puede asumir como lo alto-externo, las entidades expresivas de la totalidad diádica y de la tri-funcionalidad siguen su propio camino. Lo externo se explicita como plasmación de una función política por la cual se precautela el orden, se organiza la división del trabajo y se reprime lo subversivo. Es la mediación por la que la totalidad adquiere plenitud en la división funcional que incluso admite el desorden. En el caso de los Viracocha, la unión de los tres representantes del orden y su ida hacia el mar, significa la vuelta al origen acuoso y la confabulación de las fuerzas del orden en detrimento y abandono del caos que termina diluido en el horizonte de las aguas del Titicaca. Sin embargo, pese a los intentos de su disolución, el cuarto Viracocha es parte del esquema gracias a la unidad originaria que acepta la oposición antagónica

Que las funciones agrícolas se asocien con el levante; en tanto que las rituales, con el poniente, sugieren los tiempos de influencia de estas actividades. El primer caso connota la importancia de la luz solar para los cultivos, el segundo, el carácter liminal del crepúsculo como tiempo de transición indefinible. *Imaymana* representa los nombres de una exuberante vegetación (ceja de montaña y selva). Respecto de *Tocapo*, tomando en cuenta el dibujo de Santa Cruz Pachacuti, cabe asociarlo con los genotipos de las especies y la parte material y económica de la organización imperial. Acá, toda curación es mágica. Acá, el universo simbólico hace que lo visible del textil sintetice una función ritual y divina: el culto y el sacerdocio. La tri-funcionalidad no es taxativa ni excluyente, si bien lo político y lo cognoscitivo es propio de *Pachayachachic*, en *Tocapo* también se percibe gran entendimiento (Cfr. por ejemplo el diccionario de Bertonio, *Tocapu arnaotta* - "hombre de gran entendimiento"). De igual forma, *Imaymana* significa "genotipos". Las otras funciones también son comparativas y diversificadas aunque prime en cada una, cierto carácter sobre los demás³⁹.

Por la disposición del espacio, algunos autores equiparan el cuarto Viracocha con *Tunupa*. Para Teresa Gisbert por ejemplo, por los rasgos de sus funciones, *Tunupa* es el contra-término de Viracocha, asociándose cada uno con las regiones del Tavvantsuyo: *Tunupa* evocaría el Collasuyo; *Viracocha* el Chinchasuyo; *Imaymana*, el Antisuyo y *Tocapo*, el Contisuyo⁴⁰.

³⁸ Op. Cit. *Wiracocha...*, p. XXXVIII.

³⁹ Ídem.

⁴⁰ "Pachacamac y los dioses del Collao" *Historia y Cultura*. N° 17 La Paz, 1989, p. 106.

Urbano encuentra cierta analogía si se toma en cuenta el sentido de la palabra *Thunu* o *thuki* que en aymara significa, según Ludovico Bertonio, "soberbio, atrevido, mal mandado"⁴¹. Sin embargo, para Urbano, Tunupa define también otra división tripartita fundada en la relación que mantiene con dos mujeres peces: *Umantuu* y *Quesintuu*. La primera de estas mujeres se asocia con el día, la aurora, el levante y el Antisuyo; la segunda (por *quisin* que significa en puquina, "noche"), con el lucero, el poniente, el Contisuyo y la noche⁴². La tri-funcionalidad es sistémica porque configura las mismas relaciones estructurales. Sin embargo, asaltan algunas dudas al preguntarse cuál es el contra-término de *Tunupa*.

Aparte de los estudios que enumeran las características de supuesto ser supremo y "creador", dios del trueno, fuente de poderes con potestad sobre las aguas: aparte de las citas de sus representaciones irónicas post-hispánicas (*Cfr.* por ejemplo la enumeración de características que realiza Amalia Castelli⁴³); si se asume que figuras míticas centrales son expresivas de la tri-funcionalidad⁴⁴, no es evidente la afirmación de que exista un contra-término global opuesto a lo constituido en el *ciclo de los Viracocha*.

Si se toma en cuenta las narraciones de los cronistas, se puede aceptar como contra-término global de Tunupa, a la humanidad que él destruye. La asociación del dios es con el fuego y el rayo⁴⁵, pudiendo por tanto concluirse que es el agua el elemento opuesto a su identidad (recuérdese la asociación de las mujeres-pep con el agua y el abandono que sufre Tunupa en el lago). Al entenderse que hay un tipo de humanidad "idólatra y pre-solar" (según la versión de los cronistas, quienes hablan de Tunupa como un Apóstol), como parte de su propia "creación", como parte de sí mismo, la humanidad destruida por Tunupa permite pensar en los rasgos del cuarto *Viracocha*: desorden, desarreglo social y caos. Así, *Taguapaca* y *Tunupa* son tripartitos y al propio tiempo, una estructura autónoma.

Existen, sin embargo, otras formas de considerar al cuarto *Viracocha*. Siguiendo una estructura cuadrilocular, María Rostworowski establece otra lectura posible que señala que además de *Taguapaca* y *Tunupa*, existen otros dos dioses relacionados con éstos: Taapac y Tarpaca. Los cuatro constituirían la representación simbólica de la unidad de oposición complementaria entre el agua y el fuego, oposición entre arriba y abajo. Fuego de arriba que asocia a una de estas entidades con el rayo; fuego de abajo, que asocia a otra, con la lava de los volcanes.

Agua de arriba, que refiere la lluvia, y finalmente, la cuarta entidad queda asociada con el agua de abajo, las lagunas y los puquios⁴⁶.

⁴¹ Op. Cit. "Tunupa...", p. 216.

⁴² Ídem, p. 211.

⁴³ "Tunupa: Divinidad del altiplano". *Etnohistoria y antropología andina*. Primera Jornada del Museo Nacional de Historia. Lima, 1978, pp. 201 ss.

⁴⁴ Esto es aceptado, por ejemplo, por María Rostworowski, como *triadismo*, evidente tanto para *Tunupa* como para la *Madre Tierra*. Op. Cit., p. 78.

⁴⁵ Op. Cit. *Iconografía...*, pp. 35 ss.

⁴⁶ Op. Cit. *Estructuras andinas...*, p. 29.

b. El ciclo de los Ayar

La lectura sincrónica de los ciclos de los Viracocha y de los Ayar, evidencia relaciones estructurales específicas. La tri-funcionalidad en el caso de los hermanos Ayar según Urbano, se da según las mismas funciones y relaciones definidas anteriormente al estudiar el ciclo de los Viracocha (Fig. N° 1).

Sincrónicamente existe un cuarto Ayar que se equipara al cuarto Viracocha. Sin embargo, existen algunas observaciones que es necesario puntualizar⁴⁷. *Ayar Cache*, el cuarto de los hermanos no se diluye en el horizonte del agua. Queda atrapado en el interior de la cueva de procedencia, *la pacarina* de Pacariqtambo. Suponiendo que *Taguapaca* y *Cachi* representan la parte social y política no definida ni organizada; o como señala Urbano, las figuras antihéroe en relación con *Pachayachachic* y *Ayar Manco* respectivamente⁴⁸, corresponde explicar esta diferencia respecto de las demás figuras míticas.

En el caso de los Viracocha, cada función está representada por una entidad que de manera abstracta, la identifica. Esto también acontece en el caso de los Ayar pero con una diferencia. Cada función está representada por una pareja y la decisión y acción de reprimir la parte no concordante con el orden surge en este ciclo, de la pareja. El protagonismo entonces, es de un par, femenino y masculino, donde a veces la parte femenina tiene mayor relevancia (*Mamo Guaco* es esposa de *Ayar Auca*). Si se asume que en la lógica andina la presentación de una entidad dual tiene mayor completitud y sentido de totalidad respecto de una sola entidad, la cual denota una característica abstracta y conceptual incompleta; entonces, en el *ciclo de los Ayar*, la decisión de represión y eliminación de *Ayar Cache* no se podía dejar sólo a las fuerzas del orden y la concurrencia. Aislar y diluir los intentos de subversión y caos son parte de las decisiones y acciones de los grupos de dominio, es imperioso condenar al ostracismo de lo interior, al elemento discordante.

El nombre *Cachi* connota, asimismo, lo "interior", y significa "sal". Si se toma en cuenta que en momentos liminales de comunicación con los noúmenos del *manqhapacha* es una restricción social el consumo y uso de sal; es posible ver en el producto un *tabú* que opera en la *pacha* específica. El espacio-tiempo de lo interior se recompone en el imaginario andino. La expulsión del elemento que, aunque negativo, le da sentido a la sociedad; se rememora mediante la abstención de sal que pese a significar "sociedad" y "civilización", refiere también ser un producto prohibido por la originaria expulsión y la confabulación de fuerzas sociales.

La tri-funcionalidad en el ciclo de los Ayar, Urbano puntualiza con una serie de análisis. El Ayar tipificado con la función agrícola, *Ayar Auca* es la pareja de la más belicosa y feroz de las hermanas, su nombre significa "enemigo", "adversario", "guerrero" e incluso "traidor"⁴⁹. Sin embargo, las tierras y la población están a su cuidado. Si se relaciona esto con el proceso histórico que siguió al asentamiento y consolidación de los grupos étnicos

⁴⁷ Op. Cit. *Wiracocha...*, pp. XLVI ss.

⁴⁸ Op. Cit. "Del sexo...", p. 80.

⁴⁹ Op. Cit. "La symbolique...", p. 339.

que constituirían el imperio incaico, resulta que las funciones agrícolas, la protección de la población en términos económicos y el desarrollo de las tareas necesarias para estos objetivos, fueron sólo posibles por el afianzamiento de un territorio, una sucesión considerable de victorias militares y la primacía al menos temporal, de lo bélico, frente a cualquier otro aspecto constitutivo de la identidad cultural.

Este sentido de expansión y carácter centrífugo permite comprender el ciclo de los Ayar en relación con el de los Viracocha; la conclusión de éste se da por el abandono y disolución del oponente, y por la reunión de las partes constitutivas del todo (pese a la meta-espacialidad del agua). En aquél en cambio, desde un centro surgen las funciones sociales que construirán la totalidad haciendo que la parte disruptiva, regrese al interior de donde procedió la vida económica y religiosa.

Diacrónicamente, es congruente el sentido de la litomorfosis de *Ayar Ucho* (quien representa específicamente las funciones rituales y de culto) y de *Ayar Auca* quien, terminada la labor de expansión y cimentación de un orden económico estable, también se transforma en piedra. En este ciclo el señorío de *Mango* se evidencia con fuerza, no sólo porque representa el liderazgo del grupo (formalmente con *Mamo Odio* y fácticamente con *Mama Guaco*), sino porque accede a las parejas de los otros tres hermanos. Si se entiende esto como la primacía de lo político sobre los demás aspectos (incluyendo el usufructo de la riqueza y los valores producidos por la división del trabajo), entonces queda claro el rol central de *Mango* por el cual el orden imperial justifica el poder y riqueza del linaje de los incas. A este respecto, es interesante acotar que precisamente, el sentido del nombre de *Mango*, por lo que Urbano investiga de Bertonio⁵⁰, refiere "cueva", "profundidad para esconder" (*manque*); es decir, señala la *paqarina* originaria desde donde provino todo orden, regido, en última instancia, por el orden político. Pero también hace referencia al lugar en el que "vive" la rebelión, la insurgencia, el desorden de lo escondido y lo aprisionado: la subversión de la totalidad.

Gary Urton ha mostrado que el mito de origen de los incas podría ser una maniobra historizada de la mito-historia inca del XVI por parte de personas de elevado estatus del Cusco y Pacariqtambo⁵¹. Sin embargo, pese a las posibles distorsiones que Rodrigo Callapiña habría efectuado respecto de una serie de versiones que le favorecían (por descendencia y por las prerrogativas que ello implicaba mediante la participación, de varias personas-allegadas a él, e informantes de Sarmiento de Gamboa), Urton expresa enfáticamente que "el viaje de los antepasados, desde Pacariqtambo al Cusco fue una construcción teórica y una expresión normativa de la relación entre los límites geopolíticos y sociales en la organización del imperio"⁵².

Manteniendo la lógica interna del discurso mítico, esbozando una teoría de la sociedad y justificando un orden dado, el mito expresa el proceso histórico por el cual se constituyeron

⁵⁰ Op. Cit. *Wiracocha...*, p. XLIV.

⁵¹ "La historia de un mito: Pacaritambo y el origen de los incas". *Revista Andina*, Año 7, N° 1, 1989, p. 172.

⁵² Idem.

los límites geopolíticos de los grupos que conformarían luego un gran Estado complejo. Aparte de la estructura diádica y cuadrilocular de la sociedad, al margen de las representaciones con contenido simbólico, como muestra Urton, el mito refiere la construcción del imperio con base en la división dual de los *ayllus*: *chico* de *Hanansayaq* y 5 de *Hurinsayaq*'. Asimismo, el tramo desde Pacariqtambo al Cusco evidencia un espacio de mediación, señalando los lugares con significado importante en la explicación de los orígenes sociales reales de los incas.

Es interesante ver que existiendo tres ventanas en Tampu Toqo, sólo de la ventana central salieron las cuatro parejas por mandato de Viracocha (de las otras dos emergieron otros grupos étnicos, los *mora* y los *tambos*). La ventana originaria expresa una clasificación triádica en la cual el centro es la mediación, el origen y la riqueza (*Qhapac T'oqo* = "ventana rica"). Entre los hermanos, Urton reitera el orden jerárquico por autoridad y edad que corresponde a una característica andina. En el mito portante, concurren la tri-funcionalidad, y los patrones taxonómicos numéricos que refieren dualidad (entre otras, la oposición complementaria más nítida: la sexual), el triadismo (las ventanas y las funciones sociales dentro de la teoría social), la quadri-partición (cuatro hermanos y cuatro hermanas), e inclusive la quinque-partición (los cinco *ayllus* de cada mitad).

c. Otras divisiones funcionales triádicas: el ciclo de los chancas

El análisis tri-funcional de Urbano se completa con un tercer ciclo, el de los *chancas*, sobre el cual realiza algunas puntualizaciones de interés. Aparte de los datos etimológicos, en comparación con los otros ciclos míticos, surgen aspectos propios de este ciclo. Se trata de un ciclo no incaico sino construido según un orden socio-político diferente, aunque congruente estructuralmente: el orden de los chancas.

Existen algunas partes distintas respecto de los anteriores ciclos: el conjunto de las entidades que representan las funciones sociales, ya no son dioses ni figuras míticas; sino individuos, particularmente guerreros que Urbano ordena según el modelo descrito y según las connotaciones semánticas de sus nombres. Sin embargo, no se encuentra en ellos un *cuarto* elemento con las características de los cuartos Viracocha y Ayar. La congruencia de asociaciones tampoco mantiene el grado de concordancia de los anteriores ciclos, los personajes asociados con la función agrícola no se asocian con el Andesuyo sino con el Condesuyo. Lo propio en sentido inverso, acontece con los personajes que se asocian con la función ritual. Otra diferencia importante es que la entidad que tipifica cada función no es una sola ni una pareja heterosexual; sino, capitanes chancas. Tres pares de capitanes forman las funciones estudiadas con diferentes significados etimológicos según sus nombres. El *cuarto* elemento que no tiene las características de los anteriores, está representado por un héroe y una heroína, es decir por una dualidad de complementariedad valorada positivamente⁵³.

Es posible realizar varias lecturas de este ciclo. El hecho de mantener las funciones cambiando algunas asociaciones, muestra la des-valoración de la primacía de la milicia de un orden social inferior al inca. Esto se corrobora si se piensa que justamente en un orden

⁵³ Op. Cit. *Wiracocha...*, pp. XLI ss.

así fue imposible la existencia y la acción de un contra-término que se tenga por "necesario" para el movimiento y dinámica social. La primacía de referentes dobles masculinos connota, asimismo, un carácter específico no valorado explícitamente por el imaginario andino.

Respecto de los demás ciclos, el de los chancas se presenta con las inversiones y variaciones de un proyecto social transitorio. Si el ciclo de los Viracocha representa el orden general del cosmos que establece los patrones de una división funcional de la sociedad, si el ciclo de los Ayar se entiende como la justificación de un orden a partir de los orígenes étnicos y por el cual pervive un sistema que ha enterrado la subversión, entonces es plausible pensar que en medio de las inversiones y carencias del ciclo de los chancas, se da un ordenamiento social regido por relaciones ante todo bélicas. Sin complementariedad sexual ni contra-término global reconocido y valorado, habría en el imaginario andino, un modelo anquilosado, estructuralmente decadente e históricamente condenado a la conquista inca: modelo destinado por la temporalidad andina, a la inversión protagonizada por el conquistador Pachacuti.

Sin embargo, es en la dialéctica de lo cosmológico y lo social en interacción con lo militar, que se reaviva el *camac* cósmico⁵⁴. Esto permite la conectividad de los niveles de la realidad y el flujo que hace que la historia, en uno u otro sentido, siga un curso de alternancia. Desde las divergencias teológicas entre los intelectuales del XVI, pasando por sus tácticas de sub-valoración de contenidos míticos, hasta la política de "traducción" teórica y mítica que tenía por objeto la justificación a posteriori de un orden represivo y la introducción de sus propias categorías, conceptos, tradiciones y leyendas; se ha observado, en la consideración diacrónica y sincrónica de algunos ciclos prehispánicos mediatizados por la narrativa española; la reiterativa destrucción sistemática de lo peculiar andino. Pero, en resquicios remanentes subsiste una sociedad con una *ideología* que expresa constante y tácitamente, su potencia y valor cultural.

4. Análisis de algunas imágenes míticas

En un documento publicado por Pierre Duviols escrito por Cristóbal de Albornoz alrededor de 1580, además de las "instrucciones" de Albornoz para identificar y extirpar eficazmente las idolatrías y "guacas" de la época; es posible encontrar una gran variedad de objetos del mundo andino con profundo y complejo significado simbólico⁵⁵. En el documento existen referencias a las *pacarinas*, señalándose los derechos de cada "parcialidad" sobre el culto a la suya; se identifica el *Amaru* como "machacuay", (figura de serpiente que emergió de una laguna), se habla de *acapana* (guaca con connotaciones guerreras), las *madres* (por ejemplo, *illa llama*, protectora de animales), o *illapa* (con amplias connotaciones respecto del rayo, los cuerpos embalsamados, los mellizos y los defectos físicos). También se refiere la *apacheta* como vertiente de caminos.

⁵⁴ Véase de Gerald Taylor, "Camay, camac et camasca dans le manuscrit quechua de Huarochiri". *Journal de la Société des Americanistes*. Paris, 1974, p. 234.

⁵⁵ "Un inédit de Cristóbal de Albornoz: *La instrucción para descubrir las guacas del Pirú y sus camayos y haciendas*". *Journal de la Société des Americanistes*. Tome LVI-1. Paris, 1967, p. 17.

Si se comparan estas imágenes simbólicas con las que todavía perviven hoy en el mundo andino, se descubrirá en la larga duración, que en la figuratividad religiosa, las imágenes míticas y las representaciones simbólicas, subsiste la misma disposición estructural con variaciones insignificantes, respecto de la estructura simbólica que los cronistas y extirpadores percibieron el XVI. Un ejemplo es que, aun cambiando los nombres, las funciones y las particularidades, es posible encontrar hoy, versiones locales de la estructura cuadrilocular del *ciclo de los Ayar*. Esto se encuentra, por ejemplo, en el mito de origen de la comunidad de Andamarca.

Juan Ossio cuenta una versión de este mito en la cual se perciben los siguientes aspectos congruentes con la estructura antes estudiada: son cuatro los hermanos que forman el relato mítico acerca del origen de este pueblo de Ayacucho; las relaciones con el agua son constantes: el nombre genérico de ellos es *Mayo* ("agua", "río"), siendo frecuentes las lágrimas que vierten ante situaciones discursivas específicas. Como los Ayar, su itinerario comprende desde el Sur hacia el Norte y, también como en ese ciclo, sólo uno de los hermanos sobrevive para fundar la "ciudad de Andamarca"⁵⁶.

Los espacios señalados en el relato tienen, como en los *Ayar*, connotaciones geográficas y políticas, el lugar queda indicado por el hecho de que los cuatro hermanos deberán caminar hasta que sus sandalias de oro se agoten. El primero de ellos, *Mayo Salina* cae por un barranco convirtiéndose en laguna; el segundo, *Mayo Huaylla*, queda encantado por un arroyo que se le presenta en forma de mujer, él es origen de los *hayllas* e *Ichus*. En fin, el tercero, *Mayo Huacca*, por pretender alcanzar a una mujer, queda convertido en piedra.

Las analogías son evidentes y comprenden referencias no sólo al ciclo de los *Ayar*, sino también al de los *Viracocha*; constatándose, por tanto, que, pese al transcurso de larga duración, en el imaginario andino subsisten los patrones de explicación de la sociedad, gracias a los cuales los contenidos y las figuras míticas reproducen el imaginario colectivo. Así se constata la pervivencia de una misma lógica y una articulación sintagmática específica propia de la estructura de pensamiento andino.

Sobre las imágenes y objetos que Albornoza cita en su *Instrucción*, es posible cotejar hoy la pervivencia de los mismos. Sin embargo, para completar la estructura en los ciclos míticos estudiados, se privilegiarán algunas imágenes ostensivas de una continuidad inalterada y de una articulación ideológica presente y operante desde el XVI al menos, hasta nuestros días.

Entre las fuentes que refieren contenidos míticos prehispánicos, destaca por su riqueza y variedad, el conjunto de relatos publicados como *Dioses y hombres de Huarochirí*⁵⁷. Los estudios sobre estos textos son muy extensos, destacándose el de Gerald Taylor. Acá se pretende referir la cosmovisión andina; a partir de la ilustración de algunas imágenes presentes en los relatos.

⁵⁶ "Los mitos de origen en Andamarca (Ayacucho, Perú)". *Allpanchis Phuturinga*, Instituto Pastoral Andino. Cusco, 1977, pp. 110 ss.

⁵⁷ La edición es de José María Arguedas y Pierre Duviols, Siglo XXI, México, 1975.

El segundo capítulo del texto⁵⁸ narra la búsqueda que Cuniraya Viracocha realiza de ¿avillana; en ella es interesante distinguir que son seis veces las que el dios pregunta a distintos animales obteniendo tres respuestas de carácter positivo y tres de negativo; la contra-respuesta se da con base en el carácter de la respuesta, como maldición o premio. Tom Zuidema analizando otros relatos del texto, justifica la división séxtuple explicándola como la síntesis de un modelo binario (*Hanan y Hurin*), y otro triádico (*collana, payan y cayao*)⁵⁹.

Considerando los animales y las respuestas, la estructura cumple una división diádica y triádica: diádica porque son las respuestas, en cantidad igual, o positivas para Viracocha o negativas para él. Si se consideran los animales, las asociaciones son también diádicas: cóndor, puma y halcón dan respuestas positivas, es decir el premio se relaciona con los animales representativos del orden, la totalidad, y los símbolos de la construcción social, asociados con la unidad y síntesis (arriba-abajo, cielo-tierra) y con las fuerzas de producción y emanación de la riqueza.

En cambio, los otros tres animales relacionados con el castigo, el zorrino, el zorro y el lorito refieren contenidos opuestos al orden, connotan la noche y la subversión astuta, refieren el tiempo de transición. Tómese en cuenta que entre los signos del pachacuti, por ejemplo, el exceso de palabras también lo tipifica. Aunque la imagen del zorro en los cuentos andinos se asocia con aspectos indeseables para el orden social, en los que tiene la imagen de tonto⁶⁰, en algunos contextos, anuncia suerte y cierta astucia (por ejemplo, la cola del zorro aparece en un relato de Huarochirí, decolorada por el agua acida del diluvio, pero el zorro se salva frente a tal pachacuti).

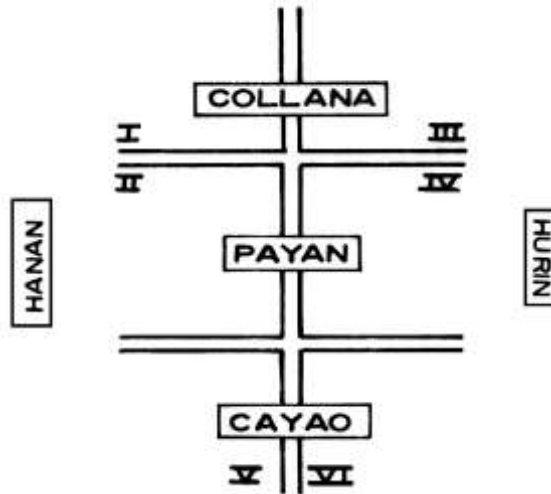
Es interesante ver en el relato la alternancia de las respuestas; las seis constituyen momentos diferentes por las que, asociando la alegoría, es posible afirmar la concepción social mediante la cual el orden implica la presencia del elemento disruptivo, al tiempo que se reitera la necesidad de tránsito e inversión constante por el carácter liminal del pachacuti. Si se admite el modelo séxtuple de Zuidema (véase la Fig. N° 2), entonces el orden de los animales es todavía más expresivo. Por ejemplo, el cóndor y el puma (alto-bajo, cielo-tierra) constituirían el dominio simbólico de una totalidad espacial y temporal relacionada y específica.

⁵⁸ *Dioses y hombres de Huarochirí*, pp. 26 ss.

⁵⁹ Op. Cit. "Mito e historia...", p. 19.

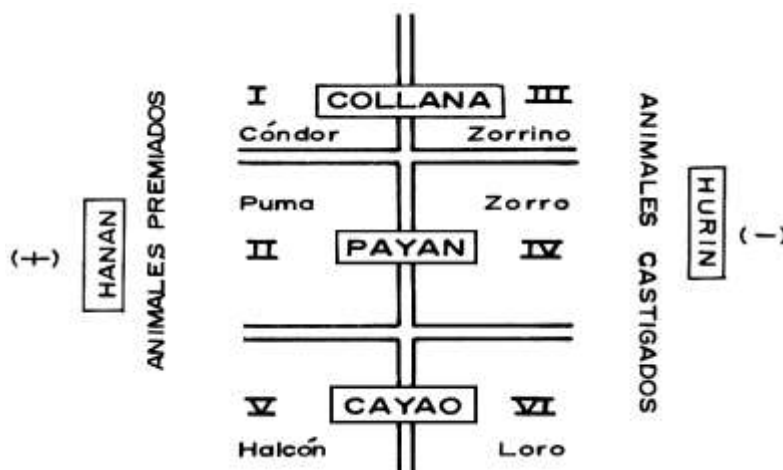
⁶⁰ Véase, por ejemplo, la obra de Efraín Morote Best, *Aldeas sumergidas: Cultura popular y sociedad en los Andes*. Centro Bartolomé de las Casas. Cusco, 1988, pp. 79 ss.

FIGURA N° 2
MODELO DE SEIS PARTES SEGÚN TOM ZUIDEMA



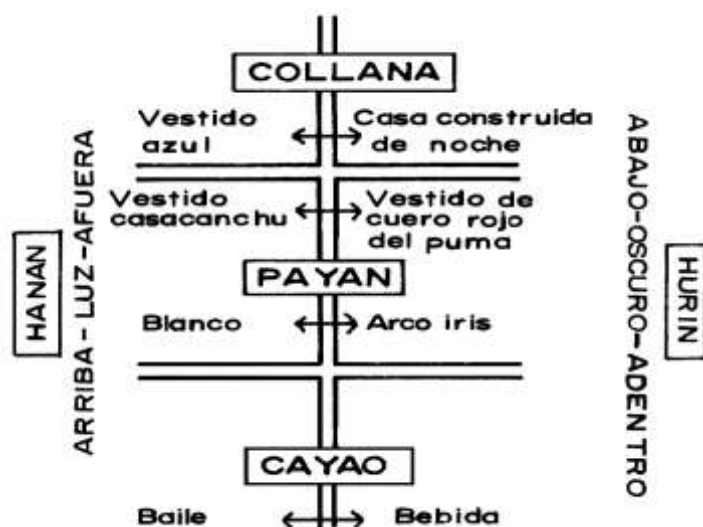
A este dominio y orden se opondrían el zorrino y el zorro que representan el elemento disruptivo astuto frente al orden anquilosado. En quinto lugar, como parte de la primera división estaría el halcón, suma representación del orden imperial inca el cual sólo encuentra su propia destrucción por el exceso representado en las palabras sin sentido, repetidas caóticamente por el loro (Fig. N° 3)

FIGURA N° 3
LAS RESPUESTAS DE LOS ANIMALES EN LAS NARRACIONES DE HUAROCHIRÍ



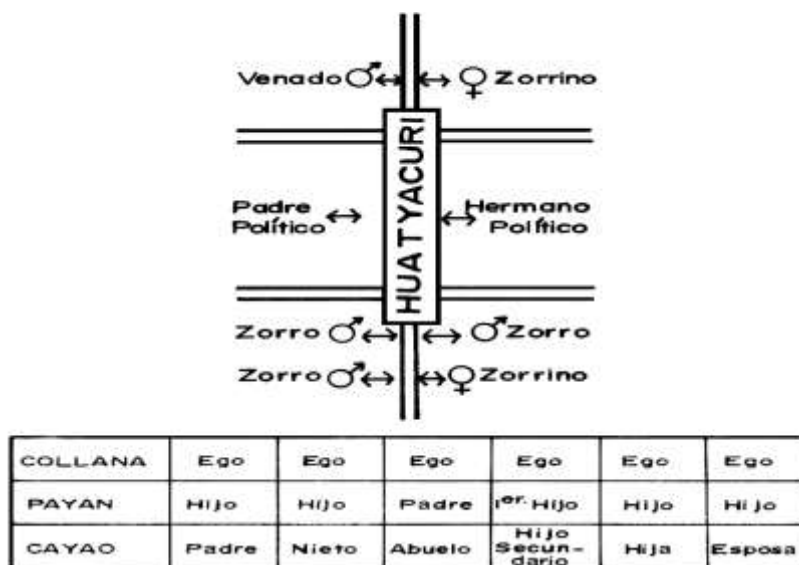
La misma estructura séxtuple sirve a Zuidema para analizar el quinto capítulo de los relatos de Huarochirí. Acá, entre otras cosas, se refiere el enfrentamiento entre el hijo de Pariacaca, Huatyacuri contra el cuñado de la mujer que pretendía, Tamtañanca. El análisis de Zuidema incluye relaciones que se dan en el esquema séxtuple.

FIGURA N° 4
LAS COMPETENCIAS DE HUATYACURI EN EL TEXTO DE HUAROCHIRÍ



Son seis las competencias de Huatyacuri (que tiene una connotación etimológica de puna: "el que come papas cocidas en la tierra"), como también son seis las relaciones que, en base a los parámetros triádicos y diádicos, Zuidema establece: Hanan connota "arriba", "luz" y "afuera"; Hurin, "abajo", "oscuro" y "adentro"; la posición cayao representa a Huatyacuri, los zorros y el zorrino; la *payan*, el reto de Huatyacuri al padre de Tamtañanca y la pelea con su cuñado; finalmente, *collana* significa el triunfo de Huatyacuri en el juego y su éxito respecto de la mujer.

FIGURA N° 5
RELACIONES SIMBÓLICAS DE PARENTESCO INTERPRETADAS
POR TOM ZUIDEMA EN LOS MITOS DE HUAROCHIRÍ



Al margen de algunos análisis sobre el color y los vestidos, para Zuidema, este relato en particular es mostrativo de las relaciones de parentesco en el antiguo Perú⁶¹. Según Zuidema, por esta disposición se justifica que "la mujer que está casada con el fundador de un *ayllu* y que es la madre de sus descendientes, es considerada fuera del *ayllu*"⁶².

Además, tras un exhaustivo análisis del escenario donde tuvieron lugar los encuentros (que incluye los templos de Viracocha y el Sol), relación del relato con pasajes históricos (que entre otras cosas, Zuidema establece a partir de los colores de la camisa que Huatyacuri usa), Zuidema concluye una estrecha relación entre el mito, el parentesco y la historia: "hay un parentesco de mito y un mito de parentesco en el sentido que el idioma andino de parentesco o de organización social y de mito o historia, están condicionados por los mismos principios estructurales"⁶³.

Aparte de la estructura séxtuple en los relatos considerados, existe una recurrencia muy evidente en el texto de *Huarochirí*, es el patrón numérico cinco. Según Fernando Silva, el *cinco* es la base de la algoritmia peruana, eje de temporalidad que en los relatos de *Huarochirí* aparece alrededor de 30 veces⁶⁴. Son muchas las referencias en las que aparece

⁶¹ Op. Cit. "Mito e historia...", pp. 32 ss.

⁶² Ídem, p. 34.

⁶³ Ídem, p. 44.

⁶⁴ Op. Cit. "El tiempo de cinco...", pp. 210-1.

este patrón numérico, no sólo en los relatos de Huarochirí, sino, en las regularidades internas de la estructura lógica andina.

En los mitos, el patrón numérico aparece como 5 huevos, 5 halcones, 5 montañas, 5 mujeres, 5 hermanos, 5 hermanas, 5 direcciones, etc. Referencias que en casi todos los casos tienen por objeto mostrar una concepción de totalidad relacionada que ejerce plena influencia y control. Resulta interesante correlacionar este número con la representación de *Urcorara*, que según Juan Santa Cruz Pachacuti ha sido entendido bajo los mismos parámetros: totalidad cuadrilocular por mediación universal de un centro, oposición complementaria bidimensional, hegemonía y orden, alteridad y alternancia, etc. En *Huarochirí*, sin embargo, el contenido que resulta más interesante se refiere, como señala Fernando Silva, a la aplicación del patrón numérico, al tiempo.

Los muertos reviven después de 5 días; ese es asimismo, el tiempo en el que se produce la regeneración de las fuerzas de la naturaleza, pero lo más significativo en *Huarochirí* es que con 5 días se-connota un *tiempo liminal*, un momento de transición: el tránsito para la inversión. Fue ese lapso de tiempo el que antecedió, por ejemplo, al diluvio desde que la llama macho supo que las aguas anegarían el mundo.

Según Silva, 5 días hacen referencia a dos formas diferentes de existencia: la edad vieja, *Ñaupá Pacha* y la edad presente, *Cay Pacha*. Es el tránsito que no participa de un tiempo regular, una época vacía, un tiempo no axial que sin embargo, marca el cambio de las circunstancias⁶⁵. Si se acepta que el tiempo de 5 días es un tiempo liminal, la frontera entre un orden y otro, el plazo que indefectiblemente muestra el decurso de la historia futura, identificada con el pasado e invertida respecto del presente; si por otra parte, se entiende que este patrón numérico es expresivo de una totalidad articulada y sistemática; entonces, los relatos de *Huarochirí* refieren un devenir que anuncia el reordenamiento de la disposición general.

Aunque exista un elemento disruptivo por excelencia (los *cuartos* Viracocha y Ayar), el conjunto de las relaciones estructurales sigue su propio ritmo y dinámica, acciona sobre las articulaciones dadas redefiniéndolas e invirtiendo a los sujetos respecto al lugar que ocupan en las funciones que cumplen. Se trata de la a-cronía de un tiempo no axial en el que; sin embargo, existe un orden de procesos de tránsito. Inclusive en el caos y la subversión radical, en los cambios catastróficos que acontecen a niveles sociales o cósmicos, *existe* el tiempo para el llamo sabio y para el zorro decolorado pero vivo, *existe* el tiempo y la disposición que en medio del desorden y por influjo de lo extraordinario patente y lo improbable real, se define, en el curso de los roles establecidos y posibles, la *armonía de pachacuti*, y la posibilidad de reubicación social y sideral, en un universo en permanente flujo e inversión cíclica.

El análisis de las imágenes de los mitos de Huarochirí es pletórico de contenido simbólico. Lo señalado es suficiente para configurar una concepción congruente de estos mitos respecto de las nociones fundamentales andinas referidas al tiempo, la historia, la sociedad y la política.

⁶⁵ Ídem, p. 216.

El símbolo que caracteriza los momentos liminales, aparte del lapso de 5 días; en el imaginario laymi contemporáneo, por ejemplo, es la figura de *Inca*, relacionada con un universo semántico amplio. Olivia. Harris⁶⁶, dice que en el universo semántico de esa figura símbolo se incluye el *inkachu* (el modelo original de cada ser), el *enqa* (principio general de los seres), el *enqaychu* (piedras pequeñas redondas con similar significación), las *illa* (piedra en forma extraña), las *mama* (minerales "madre", nótese la continuidad de este símbolo desde Alborno; el rayo y, finalmente-el *choquela* (hombre que con su honda ocasiona la lluvia, el granizo y el trueno).

El contenido de *illa* se precisa en términos de referencias a lo secreto, milagroso y el rayo. En momentos de carácter liminal surgen, también hoy, asociaciones que relacionan específicos parámetros temporales, con universos de significación espacial y económica profundamente simbólica. En los intersticios de las regularidades temporales surge un conjunto de elementos que más que definir "etapas" o características de "épocas" linealmente yuxtapuestas en el tiempo, evocan un universo caótico, emanativo, pletórico de riqueza y producción, un universo de fuerzas poderosas que gravitan sobre el centro agrícola de la vida económica andina (el granizo y la lluvia, por ejemplo), y representan la fuente de flujo por donde la sociedad y la vida se nutre y crece.

El espacio andino opuesto y complementario se relaciona con una tras-temporalidad por la cual, los dones de los Apus, los dones de la Pachamama, y la fuerza vital del ganado entre otras, se concentran en un *enqaychu* o *illa*⁶⁷. Así, los símbolos liminales de lo temporal evocan el *pachacuti*, retraen un presente lejano y ajeno, un pasado y futuro de emanación, y refieren la génesis de riqueza que actualiza la *pacha* del acá. La ubicuidad meta-espacial de los noúmenos del *manqhapacha* obra permanente, sin pausa ni orden en una emanación de flujo energético cósmico que nutre a la sociedad, da sentido a la totalidad y anima la vida⁶⁸.

Un lugar importante en el imaginario andino es ocupado por las imágenes que se identifican como *Amaru* y *Waman*. Las referencias de *Amaru* han construido un universo de significación compleja a partir de la lectura del dibujo de Santa Cruz Pachacuti que lo relaciona con fenómenos naturales y fuerzas irruptivas. *Amaru* también es "principio andino", identificado con el *Muki* (*Supay*) o con la esposa de éste⁶⁹. Además, el *Amaru* está asociado con una figura felínica, una serpiente o cualquier otro monstruo tectónico.

Tom Zuidema, con base en el texto de Alborno ya referido, mediante el análisis de varios pasajes del cronista Cobo, establece la analogía más frecuente entre el *Amaru* y la

⁶⁶ "El tiempo en la religiosidad aymara. Dios y el Inka". Iglesia, religión y sociedad en la historia latinoamericana. Szeged, 1989, pp. 217 ss.

⁶⁷ David Gow y Rosalinda Gow, "La alpaca en el mito y en el ritual". *Allpanchis Phuturinga*, N° 8. Instituto Pastoral Andino. Cusco, 1975.

⁶⁸ Para tratar el tema de la cosmovisión andina, véase, por ejemplo, mi artículo, "La visión andina del mundo" en *Estudios Bolivianos* N° 8. UMSA. La Paz, 1999.

⁶⁹ Cfr. de Carmen Salazar Soler, "El Tayta Muki y la ukupacha: Prácticas y creencias religiosas de os mineros de Julcani". *Journal de la Société de Americanistes*, N° 73. París, 1987, p. 201.

serpiente. Agrega que entre los incas se realizaba un juego que tenía relación con el *Amaru*. Aparte de las referencias que Zuidema establece respecto del juego entre Túpac Yupanqui y su hijo (el cual reportó al hijo varios *ayllus*), aparte del análisis respecto de las relaciones de parentesco e influencias que las esposas mantenían sobre el Inca, destaca que el juego creaba un pacto y un compromiso que se representaba en algunos contextos inter-étnicos con la división de las alas de un halcón. El juego se realizaba en un contexto marcado por el tiempo de 5 días, y llevaba un nombre que denota 5 (*piccha*). En tanto el *Amaru* era una figura mítica que evocaba la tierra y la Pachamama, *Waman* fue una figura relacionada con el cielo, Viracocha y el sol creador⁷⁰. Con el juego se integraban los principios que, por separado, representaban el caos, el desorden y la posibilidad de inversión permanente (incluidos los 5 días); con lo que, por otra parte, connotaba *Waman*: orden, Viracocha, cielo, y el sol.

La unión inter-étnica en la que mediaban posiciones de dominio político o militar, refiere en asociación con el tiempo de 5 días y con la figura caótica del *Amaru*, el intento explícito de subordinar lo desarticulado a un sometimiento ordenado, una articulación imperial y el sello de una alianza. El dominio sobre *Amaru* existe controlado y explícitamente representado con la división de las alas del halcón. Zuidema relaciona el *Amaru* con el *Waman* señalando que los grandes pueblos conquistados por los incas tenían su propia representación felínica (es decir, su propio *Amaru*). El fuego de *Huallaño Carhuincho* en los mitos de Huarochirí, refería cierta primacía de lo de abajo sobre lo de arriba, y la unión con *Waman*, que a su turno representa la lluvia de Pariacaca y la primacía de arriba sobre abajo terminaba de constituir una síntesis entre ambos. Tal síntesis sólo podía comprenderse mediante una figura que las contenga, para Zuidema tal figura fue el águila real de Sacsahuamán⁷¹ que junta la aceptación del final del tiempo liminal (los 5 días) y la subsunción de las peculiaridades político y étnicas a un dominio holístico: la homogeneidad política y simbólica del incario.

Desde otra perspectiva, Urbano comprende las relaciones entre el *Amaru* y *Waman* como representaciones de imágenes míticas que evocan identidades históricas y funciones sociales. Para él, además de la representación del ídolo *guaosqui* de cada soberano inca, existía la alternancia de identidad respecto de la asociación con el fuego o con el agua. Al primero se relacionaría *Inti* y *Waman*; al segundo, *Viracocha* y el *Amaru*. Por otra parte, *Waman* y puma evocarían funciones guerreras, mientras que *Amaru*, los trabajos del campo simbolizando las parcialidades dependientes del centro⁷².

El sentido de totalidad de estas representaciones simbólicas se complementa finalmente, con los significados que adquiere el *Amaru* (símbolo de los *ayllus* que conformaron el Cusco y zonas intermedias); el *Puma* (representante de la imagen de la selva, el agua de

⁷⁰ Cfr. de Tom Zuidema, "El juego de los ayllus y el Amaru". *Journal de la Société de Americanistes*. Tome LVI-1. París, 1967, p. 50.

⁷¹ *Ibid*, p. 51.

⁷² "Le temp et l'espace chez les paysans des andes peruvienes". *Bulletin de l'Institut Francais d'études andines*. Tome III. N° 1-4, París, 1974, pp. 35-41.

esta geografía y la vegetación de tierras bajas); y *Waman* (representante de las alturas, la rapidez de desplazamiento y las altas montañas)⁷³.

Según Urbano, los hechos históricos relacionados por ejemplo con *pachacuti*, se representan como oposiciones y triunfos de estos principios contrapuestos y alternados entre los cuales es significativo el *guaoqui* que evoca *el fuego del Inti*. Al margen de las peculiaridades de los distintos soberanos, sus "dobles", funciones y sentido histórico; es decir, al margen de la relación entre la formulación de una historia oficial inca impregnada de referencias míticas basadas en referencias históricas reales, surgió con fuerza taxativa, la visión alternada de una historia mediante la cual, esta vez en torno a los principios representados por el *Amaru* y *Waman*, se ratifica el oscilar pendular de un devenir que acontece. Se trata de una temporalidad compleja que identifica la sucesión con la alternancia, el futuro con el pasado y el presente, y que afirma la posibilidad latente de que las acciones que se dan, obren por debajo del orden y a pesar de él: tales las fuerzas del cambio y la inversión que, pese a todo el anquilosamiento estático de la visión andina del mundo, también están presentes compeliendo para que de pronto se dé una nueva súbita explosión.

BIBLIOGRAFÍA

ALBÓ, Xavier.

"Pacha mama y q'ara: El aymara frente a la opresión de la naturaleza y de la sociedad". En *Estado y Sociedad*. Revista Boliviana de Ciencias Sociales. FLACSO. La Paz, 1982.

ALBÓ, Xavier; GODÍNEZ, Armando & LIBERMANN, Kitula.

"El mundo rural andino". En *Para comprender las culturas tradicionales en Bolivia*. Publicación de CIPCA – UNICEF – MEC. La Paz, 1989.

ANÓNIMO.

Dioses y hombres de Huarochirí [ca. 1608]. Recopilación de Francisco de Ávila. Trad. y prólogo de José María Arguedas. Apéndice de Pierre Duviols. Siglo XXI. México, 1975.

BERTONIO, Ludovico.

Vocabulario de la lengua aymara [1612]. Editado por CERES – IFEA – MUSEF. Cochabamba, 1984.

BOUYASSE-CASSAGNE, Thérèse & HARRIS, Olivia.

"Pacha: En torno al pensamiento aymara". En *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*. HISBOL. La Paz, 1987.

CÁCERES, Efraín.

"El agua como fuente de vida: Traslación y escape en los mitos andinos". En *Allpanchis Phuturinga* N° 28. Instituto Pastoral Andino. Cusco, 1986.

⁷³

"El tiempo en la religiosidad aymara. Dios y el Inka". *Iglesia, religión y sociedad en la historia latinoamericana*. Szeged, 1989, pp. 217 ss.

CASTELLI, Amalia.

“Tunupa: Divinidad del altiplano”. En *Etnohistoria y antropología andina*. Primera Jornada del Museo Nacional de Historia. Lima, 1978.

DUVIOLS, Pierre.

“Un inédit de Cristóbal de Albornoz: La Instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haciendas” [ca. 1582]. *Journal de la Société des Américanistes*. Tome LVI - 1. Paris, 1967.

“Un symbolisme andin de double: La lithomorphose de l’ ancêtre”. *Actes du XLII^e Congrès International des Américanistes*. Paris, 1976.

“Los nombres quechua de Wiracocha, supuesto Dios creador de los evangelizadores”. En *Allpanchis Phuturinga* N° 10. Cusco, 1977.

GISBERT, Teresa.

Iconografía y mitos indígenas en el arte. Editorial Gisbert S.A. La Paz, 1980.

“El ídolo de Copacabana, la virgen María y el mundo mítico de los aymaras”. *Yachay*. Cochabamba, 1984.

“Pachacámac y los dioses del collao”. En *Historia y cultura* N° 17. La Paz, 1989.

GOW, David & GOW, Rosalinda.

“La alpaca en el mito y en el ritual”. En *Allpanchis Phuturinga* N° 8. Instituto Pastoral Andino. Cusco, 1975.

GUTIÉRREZ, Gustavo.

“Una teología política en el Perú del siglo XVI”. En *Allpanchis Phuturinga* N° 9, Instituto Pastoral Andino. Cusco, 1982.

HARRIS, Olivia.

“El tiempo en la religiosidad aymara: Dios y el inca”. En *Iglesia, religión y sociedad en la historia latinoamericana*. Szeged, 1989.

LÉVI-STRAUSS, Claude.

Antropología estructural. Trad. Eliseo Verón. EUDEBA, 1977.

LOZADA, Blithz.

“La visión andina del mundo”. *Estudios Bolivianos* N° 8. UMSA, La Paz, 1999.

Foucault, feminismo, filosofía... Instituto de Estudios Bolivianos. Universidad Mayor de San Andrés. La Paz, 2000.

LOZADA, Blithz & IVANOVIĆ, María Emma.

“La irrupción de la conquista española sobre el ser del hombre andino”. En *Memoria del I Encuentro Boliviano de Filosofía*. UMSA. La Paz, 1988.

MARZAL, Manuel.

“La cristalización del sistema religioso andino actual en la segunda mitad del siglo XVII”. En *Etnohistoria y antropología andina*. 1ª Jornada del Museo Nacional de Historia. Lima, 1978.

MOLINIÉ FIORAVANTI, Antoinette.

“El regreso de Wiracocha”. En *Bulletin de l’Institut Français d’ études andines*. Tome XVI. 3-4. Paris, 1987.

MONTES, Fernando.

La máscara de piedra: Simbolismo y personalidad del aymara. Comisión Episcopal de Educación. La Paz, 1984.

MOROTE BEST, Efraín.

Aldeas sumergidas: Cultura popular y sociedad en los Andes. Centro Bartolomé de las Casas. Biblioteca de la tradición oral andina. Cusco, 1988.

OSSIO, Juan.

“Guamán Poma: *Nueva Corónica* o carta al rey. Un intento de aproximación a las categorías del pensamiento del mundo andino”. En *Ideología mesiánica del mundo andino*. Introducción de Juan Ossio. Biblioteca de Antropología. Editor Ignacio Prado. Lima, 1973.

“Las cinco edades del mundo según Felipe Guamán Poma de Ayala”. En *Etnohistoria y antropología andina*. 1ª Jornada del Museo Nacional de Historia. Lima, 1978.

PEASE, Franklin.

“El mito del Inkarrí y la visión de los vencidos”. En *Ideología mesiánica del mundo andino*. Compilador Juan Ossio. Biblioteca de Antropología. Editor Ignacio Prado. Lima, 1973.

RANDALL, Robert.

“Qoyllur rit'i: An inca fiesta of the Pleiades. Reflections on time and space in the andean world”. *Bulletin de l'Institut Français d'études andines*. Tomo XI, 1982.

ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, María.

Estructuras andinas del poder: Ideología religiosa y política. Instituto de Estudios Peruanos. 3ª edición. Lima, 1988.

SALAZAR-SOLER, Carmen.

“El Tayta Muki y la ukupacha. Prácticas y creencias religiosas de los mineros de Julcani”. *Journal de la Société des Américanistes* N° 73. Paris, 1987.

SILVA, Fernando.

“El tiempo de cinco días en los mitos de Huarochirí”. En *Etnohistoria y antropología andina*. Museo Nacional de Historia. Lima, 1978.

TAYLOR, Gerald.

“Camay, camac et camasca dans le manuscrit quechua de Huarochirí”. En *Journal de la Société des Américanistes*. Paris, 1974.

“Supay”. En *L'Amerindia* N° 5. Paris, 1980.

URBANO, Henrique.

“Le temp et l'espace chez les paysans des Andes peruviennees”. *Bulletin de l'Institut Français d'études andines*. Tomo III. N° 1-2-3-4. Paris, 1974.

“La symbolique de l'espace andin”. *Actes du XLII^e Congrès International des Américanistes*. Paris, 1976.

“Discurso mítico y discurso utópico en los Andes”. En *Allpanchis Phuturinga* N° 10. Instituto Pastoral Andino. Cusco, 1977.

Wiracocha y Ayar: Héroes y funciones en la sociedad andina. Centro Bartolomé de las Casas. Cusco, 1981.

“Del sexo, incesto y los ancestros del Inkarrí: Mito, utopía e historia en las sociedades andinas”. *Allpanchis Phuturinqa* N° 17. Instituto Pastoral Andino. Cusco, 1982.

“Representación colectiva y arqueología mental en los Andes”. En *Allpanchis Phuturinqa* N° 20. Instituto Pastoral Andino. Cusco, 1982.

“Thunupa, Taguapaca, Cachi: Introducción a un espacio simbólico andino”. En *Revista Andina*. Año 6. N° 1. Cusco, 1986.

“En nombre del dios Wiracocha... Apuntes para la definición de un espacio simbólico prehispánico”. En *Allpanchis Phuturinqa* N° 32. Instituto Pastoral Andino. Cusco, 1988.

URBANO, Henrique. (Comp.).

Mito y simbolismo en los Andes: La figura y la palabra. Centro de estudios regionales Andino Bartolomé de las Casas. Cusco, 1993.

URTON, Gary.

“La historia de un mito: Pacariqtambo y el origen de los incas”. En *Revista Andina*. Año 7, N° 1. Cusco, 1989.

VALCÁRCEL, Rosina.

Mitos: Dominación y resistencia andina. Univ. Mayor Nacional de San Marcos. Lima, 1988.

ZUIDEMA, Tom Reiner.

“El juego de los ayllus y el amaru”. En *Journal de la Société des Américanistes*. Tome LVI - I. Paris, 1967.

“Mito e historia en el antiguo Perú”. En *Allpanchis Phuturinqa* N° 10. Instituto Pastoral Andino. Cusco, 1977.