



## Capítulo 8

# MIRADAS AL TAHUANTINSUYO

Aproximaciones de peruanistas japoneses al Imperio de los incas



FONDO  
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

*Miradas al Tahuantinsuyo*

*Aproximaciones de peruanistas japoneses al Imperio de los incas*

Hidefuji Someda y Yuji Seki (editores)

© Hidefuji Someda y Yuji Seki (editores), 2010

De esta edición:

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2010

Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú

Teléfono: (51 1) 626-2650

Fax: (51 1) 626-2913

feditor@pucp.edu.pe

www.pucp.edu.pe/publicaciones

Cuidado de la edición, diseño de cubierta y diagramación de interiores:  
Fondo Editorial PUCP

Primera edición: setiembre de 2009

Primera reimpresión: junio de 2010

Tiraje: 250 ejemplares

*Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente,  
sin permiso expreso de los editores.*

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2010-07162

ISBN: 978-9972-42-906-4

Registro del Proyecto Editorial: 31501361000479

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

# LA REPRESENTACIÓN DE LO INCA Y SU INTERTEXTUALIDAD: HISTORIA, MEMORIA E IDEOLOGÍA

HOSOYA, Hiromi

Universidad de Seikei (Tokio)

## 1. TRADICIONES ORALES E INTERTEXTUALIDAD

Al visitar un pueblo de Cusco, le pregunté por el Inca a una anciana quechua hablante. Ella me contestó: «¿Usted quiere saber sobre el Inca? Entonces le mostraré al Inca». Imaginé que tendría algún dibujo antiguo de un Inca o algo parecido, pero la anciana me invitó a una habitación en la que había un afiche de la fiesta del Inti Raymi<sup>19</sup> en el Cusco, en el que aparecía la foto de un actor representando al Inca.

El cartel del Inti Raimi se distribuye a agencias de viaje, hoteles, tiendas, agentes e instituciones turísticas, etcétera; es decir, hizo un viaje considerable para llegar a un pueblo alejado de la ciudad. Adquiere valor gracias a esta relación entre la ciudad y el lugar ajeno, debido a que en estos pueblos es difícil encontrar este tipo de impresiones. En el fondo del acto de la anciana existen estas relaciones culturales.

---

<sup>19</sup> El Inti Raymi ('Fiesta del Sol') es una gran fiesta que se celebra anualmente en la ciudad del Cusco y supone una de las mayores atracciones turísticas de la región. Basada en la Fiesta de Sol de los incas, está conformada por actores que se visten con trajes de la época del Imperio inca. La celebración comienza en Ccori Cancha y continúa en Saqsaywaman donde el Inca (el actor) realiza una ceremonia dedicada al Inti ('Sol'). Numerosos turistas, tanto nacionales como internacionales, visitan el Cusco cada año para presenciar este espectáculo.

Hoy en día, el ambiente informativo de los indígenas ha cambiado drásticamente gracias al uso de Internet, que les permite participar de la red de comunicaciones transnacionales. Sin embargo, no debemos pensar que anteriormente estaban incomunicados: los indígenas siempre han estado en contacto con el mundo de fuera; recibían información escrita directa o indirectamente. Nunca fueron sociedades aisladas, e incluso en las zonas sin luz eléctrica recibían información por medio de comunicaciones masivas a través de la radio, muchas veces en idioma quechua. En ese sentido, debido a la diversidad de sus fuentes de información, el mundo informativo de estas sociedades sin escritura es, en realidad, más complejo de lo que imaginamos.

En artículos anteriores he analizado el rumor del *pishutaco* (Hosoya 2000, 2002a), un fantasma que extrae la grasa humana produciendo la muerte pocos días después; las víctimas se debilitan progresivamente sin saber lo que les ha sucedido. Las referencias escritas sobre el *pishutaco* se remontan a la época colonial: en las crónicas figura que los sacerdotes españoles eran identificados como *pishutaco* por los hombres andinos, y debido a los rumores sobre ese fantasma, sentían temor de acercarse a los sacerdotes españoles. Por otro lado, en ciertas imágenes los *pishutacos* aparecen representados como religiosos que utilizan la grasa humana para elaborar medicamentos de alto valor o para fabricar objetos como la campana de su iglesia.

Posteriormente, en el período de la violencia política, cuando el ejército nacional masacraba indiscriminadamente a la gente ayacuchana en su lucha contra Sendero Luminoso, las representaciones de los *pishutacos* reemplazaron la túnica distintiva por el uniforme militar. Otro rumor corría por entonces: el Presidente de la República, Alan García, habría enviado *pishutacos* con el fin de pagar la deuda externa del país (Figueroa y Carrasco 1989). Por ese entonces, la deuda externa estaba en boca de todos debido a que era un tema fundamental de la política exterior del gobierno. Ese cambio de figuras y características de *pishutaco* era resultado de la combinación de informaciones masivas y las realidades que enfrentaban los ayacuchanos en la década de los ochenta.

De esta manera la imagen del *pishutaco* ha representado el terror hacia lo otro, hacia aquello que imponía su poder sobre el pueblo indígena y ejecutaba una violencia inimaginable y cruel (ver Hosoya 2002).

Como el caso de *pishutaco*, cuando las informaciones se transmiten interculturalmente, a veces se transforman de manera imprevisible. Para analizar esta complejidad del ambiente informativo del mundo andino, utilizaré el concepto de *intertextualidad* presentado por la semióloga Julia Kristeva, concepto que habitualmente se aplica a los análisis literarios de textos escritos. No obstante, si ampliamos el sentido de *texto*, es posible emplear este concepto en el análisis de textos orales. Su aplicación permitirá ver el proceso de 1) cómo los textos escritos se introducen en las tradiciones orales transformando la fuente original; 2) cómo las tradiciones orales se convierten en textos escritos; y 3) cómo las tradiciones orales escritas se reintroducen en las tradiciones orales.

Voy a analizar el mito de Inkarrí bajo el concepto de intertextualidad. *Inkarrí* es la combinación de la palabra quechua *Inca* con la palabra castellana *Rey*. Este mito se ha interpretado como representativo del mesianismo que existe en el pueblo andino, que espera la vuelta del Inca Rey. Ha originado importantes discursos no solo en el campo antropológico, sino también en la historia, la sociología y la política. Posteriormente, ha trascendido el ámbito académico y, siguiendo esa línea de interpretación, ha sido un motivo en la literatura, el teatro, el cine y la cultura popular. Las propagandas políticas también se han apropiado de esta interpretación del mito.

## 2. «DESCUBRIMIENTO» Y TRAYECTORIA DEL MITO DE INKARRÍ

El primer mito de Inkarrí fue recogido en 1955 por un grupo de investigadores de la Universidad Nacional San Antonio Abad del Cusco, dirigido por el antropólogo Óscar Núñez del Prado, en Q'ero, distrito de Paucartambo, departamento del Cusco. En este viaje de investigación fueron registradas dos versiones del mito de Inkarrí, una por Óscar Núñez

del Prado y otra por Efraín Morote Best, antropólogo ayacuchano de la misma universidad (Núñez del Prado 2005 [1957]).

Al año siguiente (1956), el antropólogo y escritor José María Arguedas, quien tuvo un importante papel en los estudios y la difusión del mundo andino, recogió tres versiones del mito de Inkarrí en Puquio, distrito de Lucanas, departamento de Ayacucho (Arguedas 1964 [1956]). En esta investigación lo acompañó el etnomusicólogo Roel Pineda, quien había participado en la investigación de Núñez del Prado en Q'ero<sup>20</sup>.

Tiempo después, un discípulo de Arguedas, Alejandro Ortiz Rescañiere, publicó *De Adaneva a Incarrí* (1973), libro en el que aplicaba el estructuralismo para el análisis del mito. Sin embargo, lo que definió la imagen del mito de Inkarrí como la representación de la esperanza del pueblo andino en el renacimiento y retorno del Inca Rey fue la publicación del libro *Ideología mesiánica del mundo andino* (1973), una compilación de los mitos y artículos sobre el tema recogidos en diversas regiones, editada por el antropólogo Juan Ossio Acuña, de la Pontificia Universidad Católica del Perú. La consecuencia fue la consolidación de la interpretación del mito como representación del mesianismo del pueblo andino. En el ámbito académico, tanto antropólogos como historiadores, sociólogos y políticos manejaban esa idea del mito en sus discursos. Asimismo, actividades artísticas reprodujeron esta interpretación como tema o motivo.

El mito no se ha restringido a los discursos intelectuales: el Presidente Juan Velasco Alvarado (1968-75), quien promovió la Revolución Peruana y la Reforma Agraria, lo utilizó como propaganda para convocar la participación del pueblo andino en la política del Estado. Circularon mensajes como «Inkarrí está presente» o «Ha llegado la época de Túpac Amaru» (Gow 1982: 218-219). Además, Velasco organizó el concurso anual a nivel nacional de folklore, música y danzas denominado *Inkarrí*, para promover la formación de una cultura nacional (Hosoya 1992,

---

<sup>20</sup> En ese sentido, la publicación del mito de Inkarrí de Óscar Núñez del Prado fue posterior de Arguedas.

1997). Así, la palabra *Inkarri* y su interpretación ideológica alcanzó notoriedad y circuló en la cultura popular.

### 3. EL MITO DE INKARRÍ DE Q'ERO

Ahora bien, volviendo al principio, vamos a analizar concretamente las versiones recogidas en Q'ero y Puquio. El mito de Inkarrí (Inkari) que fue registrado por Óscar Núñez del Prado en Q'ero es el siguiente:

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

Un día el *Roal* o espíritu creador, jefe de los *Apus*, les preguntó si querían que les legara su poder. Llenos de soberbia respondieron que tenían el suyo y no necesitaban otro. Irritado por tal respuesta, creó el Sol y ordenó su salida. Aterrados los *ñaupá* y casi ciegos por los destellos del astro buscaron refugio en pequeñas casas, la mayoría de las cuales tenían sus puertas cristalinas hacia el lugar por donde había de salir diariamente el sol, cuyo calor los deshidrató paulatinamente, convirtiendo sus músculos en carnes resacas y adheridas a los huesos. Sin embargo, no murieron y son ahora las *soq'as* que salen de sus refugios algunas tardes, a la hora en que el sol se pone en el ocaso, o en oportunidad de la luna nueva.

La tierra se volvió inactiva y los *Apus* decidieron forjar nuevos seres. Crearon a *Inkari* y *Qollari*, un hombre y una mujer llenos de sabiduría. Dieron al primero una barreta de oro y la segunda una rueca, como símbolos de poder y laboriosidad.

*Inkari* había recibido la orden de fundar un gran pueblo en el lugar en que arrojada la barreta quedara enhiesta. Probó la primera vez y ella cayó mal. La segunda fue a la clavarse entre un conjunto de montañas negras y las orillas de un río. Cayó de Q'ero. Las condiciones no eran

muy propicias y en la misma región creyó conveniente alzar su capital empeñándose afanosamente en la construcción de lo que hoy son las ruinas de Tampu. Fatigado de su labor, sucio y sudoroso, quiso bañarse, pero el frío era intenso. Decidió entonces hacer brotar las aguas termales de *Upis*, construyendo unos baños que aún existen.

*Inkari* levantaba su ciudad contraviniendo el mandado de sus *Apus*, y estos, para hacerle comprender su error, permitieron que los «*ñaupa*» que observaban llenos de envidia y rencor a *Inkari*, cobraran nueva vida. Su primer deseo fue el de exterminar al hijo de los espíritus de las montañas. Tomaron gigantescos bloques de piedra que los hicieron rodar por las pendientes, en dirección al lugar en que él trabajaba. Aterrado *Inkari*, huyó despavorido hacia la región del Titicaca, lugar cuya tranquilidad le permitió meditar. Volvió de nuevo con Raya, lanzó una barreta por tercera vez, y ésta fue a clavarse vertical en el centro de un valle fértil. Aquí fundó el Cusco, y radicó en él por largo tiempo.

Q'ero no podía quedar olvidado, y el promogénito de sus hijos fue enviado allá para poblarlo. Sus demás descendientes se esparcieron por diferentes lugares; dando origen a la estirpe de los incas. Cumplida su labor, decidió salir nuevamente en compañía de *Qollari*, para enseñar a las gentes su saber, y, pasando nuevamente por Q'ero, se internó en la selva, no sin antes dejar testimonio de su paso en las huellas que se ven Mujurumi e Inkaq Yupin, que forma parte de los 14 conjuntos arqueológicos estudiados por el doctor Manuel Chávez Ballón y el señor Luis Barreda Murillo (Núñez del Prado 2005a: 201-203).

En este relato, aparecen diversos protagonistas: los *ñaupa-machu*, *Apus*, *Roal*, *Inkari* y *Qollari*. Comenzaré por analizar los personajes de este mito.

En el texto, los términos *ñaupaq-machu*, *ñaupaq* y *machu* se utilizan sin distinción para denominar al mismo personaje. La palabra *ñaupa* significa literalmente el 'antiguo/a' en quechua; así, cuando se dice *ñaupaq rura* significa 'hombre/mujer antiguo/a'. Por otro lado, *machu* significa 'anciano/a'. Observando la narración el carácter de *ñaupa-machu* en este relato se pueda identificar con el del gentil, mito muy popular en el

mundo andino Hosoya 1992, 1997, 2002, 2007. Originalmente, *gentil* era una palabra que se utilizó en la época colonial: los españoles denominaban de esa manera a los indígenas que previamente a la Conquista no profesaban la religión cristiana.

A partir de ello, en el mundo andino apareció una existencia llamada *gentil*. El término se generalizó para designar a los hombres y mujeres que existían antes de la aparición de «nosotros», seres que fueron creados por Dios (cristiano), y vivían bajo la luna, en un mundo sin sol. Al aparecer el sol, los gentiles se extinguieron quemándose y deshidratándose por efecto de la luz y el calor.

Antes de la Conquista, los hombres andinos enterraban a sus difuntos en cuevas y *chullpas*—tumbas prehispánicas con la forma de una pequeña choza de piedra acumulada—. Se creía que estos sepulcros fueron hechos por gentiles y que las momias sepultadas en ellos coincidían con sus cuerpos. Por este motivo, las descripciones de la manera de extinguir a los gentiles en este mito de Inkarrí es similar a las de las *chullpas* por su casa y las momias por su figura.

Además las construcciones alrededor de los sepulcros se consideran hechas por *gentiles*. Asimismo, se cree que las cerámicas y herramientas encontradas en las ruinas fueron destruidas por *gentiles* al escapar del sol. Es decir, existe cierta categorización de las ruinas arqueológicas entre los hombres andinos: las que provienen de las construcciones hechas por los incas (o Wari, Chimú, etcétera) y las de los *gentiles*. Y Machu Pichu no se considera una construcción de los *gentiles*, para el pueblo andino se trata de una maravilla de construcción inca; en cambio otras ruinas sobre las que no hay excavaciones o investigaciones, aun siendo de incas, son consideradas de *gentiles*.

Por otra parte, los *soq'as* son los sobrevivientes de los *gentiles* que, huyendo del calor al surgir el sol, se refugiaron debajo de la tierra y de las rocas. Actualmente, tanto los *gentiles* como los *soq'as* son considerados los responsables de las enfermedades y se cree que los *soq'as* reaparecen al ponerse el sol y al surgir la luna nueva, al igual que en la versión del mito de *Inkarrí* de Óscar Núñez. Por otro lado, el sol que aparece en

el mito de los *gentiles* es llamado, por momentos, «Huayna Capaq» en Cusco, es decir, con el nombre del Inca padre de Atahualpa y Huáscar. La identificación entre el nombre del Inca y el sol podría ser el reflejo de la imagen del poder real del Inca (Hosoya 1997: 180-184).

El *Apu* es el nombre de las deidades de cerro en el Cusco. Este término, no obstante, no solo designa la divinidad que habita los cerros, sino también las deidades que moran en lagunas, manantiales, ríos, rocas. Son deidades tutelares a las que cada año los hombres andinos dedican rituales como el de la Pachamama, rezando por la protección familiar y la fecundidad en actividades de subsistencia como la agricultura y la ganadería. De la misma manera, en la vida cotidiana los hombres y mujeres andinos ofrecen a estas deidades la primera sopa del día, el licor, las hojas de coca o el tabaco antes de consumirlos.

El personaje de *Roal* requiere una mayor aclaración. Óscar Núñez sostiene que «Al Roal o Gran Espíritu Creador se lo identifica con el Ausangate. [...] es el jefe de los espíritus de las montañas» (Núñez del Prado 2005: 85). Ausangate es un alto nevado que supera los 6.000 metros sobre el nivel del mar y que se puede observar desde la ciudad del Cusco, la antigua capital inca. Generalmente, la jerarquía de los *Apus* es proporcional a la elevación del cerro en el que se sitúa, como asegura Núñez del Prado (2005: 85). Según el cronista Felipe Guamán Poma de Ayala, este cerro era una de las más importantes *huacas* en la época de los incas (Guamán Poma 1980: 248). Hasta el día de hoy, Ausangate es considerada la deidad tutelar de la ciudad del Cusco: todavía curanderos (sacerdotes andinos) y familias le presentan ofrendas en sus rituales.

Así que *Roal* es una deidad que forma parte de los *Apus*. Además *Roal* es una palabra general que indica los *Apus* (Hosoya 1997: 180-184). El antropólogo japonés Hiroyasu Tomoeda, basándose en que en quechua no se distingue *l* de *r*, conjetura que esta palabra proviene de la palabra castellano «*lugar*»<sup>21</sup>. Es muy posible, porque los *Apus* son deidades propietarias y rigen

---

<sup>21</sup> Comentario de una presentación mía en una reunión del 27 de enero de 2007 en el Museo Nacional de Etnología en Osaka, Japón.

un espacio. Por otro lado, es frecuente el uso de términos castellanos en espacios rituales y sagrados en reemplazo de términos comunes quechuas. Asimismo, el énfasis puesto en su poder creador podría ser resultado de la influencia de la religión cristiana.

Con respecto a los personajes Inkari y Qollari, *Qolla* significa ‘reina o esposa del Inca’, mientras que en ambos casos la partícula *Ri* significa ‘rey’. En el mito recogido por Núñez del Prado, ambos son los fundadores de Q’ero y de Cusco. Además, Inkari y Qollari poseen la misma naturaleza de un «héroe cultural» (*cultural hero*), ya que ambos se caracterizan por transmitir conocimientos y técnicas a hombres y mujeres.

Entre los mitos del origen del Inca y de la fundación de Cusco, el más similar al de Inkari en Q’ero es la leyenda consignada por el Inca Garcilaso de la Vega. Garcilaso dice que después de que Manco Cápac y Mama Ocllo (*Qolla*) emergieron en una isla del Lago Tititaca, buscaron un lugar donde construir la ciudad. Al llegar al cerro Huanacauri —cerro sagrado incluso en la actualidad—, Manco Cápac lanzó su vara y esta se hundió: en ese lugar fundaron la ciudad del Cusco. Además, al igual que Inkari y Qollari, Manco Capaq y Mama Ocllo fueron los que introdujeron la civilización y la tecnología a una población que antes había vivido salvajemente (Garcilaso 1985 [1609]): en ese sentido, ambos también se caracterizaron por ser «héroes culturales».

Es necesario recalcar la ubicación de Garcilaso en la sociedad cusqueña de hoy. El Inca Garcilaso de la Vega es parte de la familia real del Cusco por ser producto de la unión entre la hija del Inca y un oficial español en la primera etapa de la Colonia. Así, la autoridad de su crónica en el Cusco se debe a que Garcilaso es natural de ese territorio. Por ejemplo, la actual bandera de la ciudad está compuesta por los siete colores del arco iris: la municipalidad la escogió porque Garcilaso describió así la bandera incaica (Hosoya 1997: 306-308). Pese a que las pruebas históricas no pueden confirmar que existía una única bandera, ahora los colores del arco iris son considerados el emblema del incanato e incluso se utilizan como símbolo de movimientos indígenas en los países andinos.

Ahora bien, Q'ero se ubica en un lugar alejado de la ciudad de Cusco, en el centro del departamento. Por otro lado, el descubrimiento de Machu Picchu fue realizado por Hiram Bingham en 1911. Y en la primera mitad del siglo XX surgió el movimiento del indigenismo en la ciudad de Cusco. Inclusive, la fiesta del Inti Raymi comenzó a celebrarse en 1944. Si tomamos en cuenta la dinámica de la transmisión de la información, es muy posible que el mito de la fundación del Cusco de Garcilaso haya influido en los Q'eros; la narración de su fundación se habría apropiado de ese texto.

Es importante mencionar que la historiadora María Rostworowski señala que es probable que las descripciones de Garcilaso acerca del mito del origen de los incas y la fundación del Cusco, dirigidas a lectores europeos, podrían haber sido inventadas por él mismo (Rostworowski 2002: 144). La narración del mito de Inkarrí sobre la fundación de Q'ero y Cusco es muy compleja porque se apropia de diversas fuentes y textos, así como de la propia tradición inca<sup>22</sup>.

Después de la investigación del equipo de Óscar Núñez del Prado, el nombre de Q'ero adquirió popularidad y obtuvo la fama de ser un pueblo que mantiene vivas las tradiciones incas. A raíz de ello, se produjeron películas documentales y de ficción y programas de televisión en diversos países. Además, se ha divulgado la idea de que los curanderos de Q'ero son los más «auténticos» porque continúan usando los métodos del pasado.

#### 4. EL MITO DE INKARRÍ DE PUQUIO

Veamos otras tres versiones del mito de Inkarrí recogidas en Puquio. A pesar de que los caracteres son diferentes a los del relato de Q'ero, es evidente que las versiones de Puquio pertenecen al mito de Inkarrí.

---

<sup>22</sup> Existen reflexiones parecidas de las que se apropia el Inca para valorarse a sí mismo. Por ejemplo, en Poques, una comunidad que se ubica en el distrito de Calca (Valle Sagrado), departamento del Cusco, se cuenta lo que Poques hubiera podido ser si el Inca no hubiera cometido errores (Valderrama y Escalante 1987).

Puquio es un pueblo en el que convivían los *mistis* ('mestizo', 'blanco') y los indígenas, y la migración hacia Lima era fluida. Cuando Arguedas comenzó su investigación, se había terminado ya la construcción de la carretera hacia Lima y el pueblo se estaba enfrentando al cambio.

En un artículo anterior analizamos, sobre la base de la obra de Arguedas *Yawar Fiesta* («Fiesta de sangre»), las relaciones entre los grupos distinguidos por la raza, la posición social, la cultura y la migración (Melgar y Hosoya 1986). Esta novela contiene descripciones etnográficas de Puquio y muestra el proceso de la realización de la *Yawar Fiesta*, una pelea entre un hombre, un toro y un cóndor:

(1) Dicen que Inkarrí fue hijo de mujer salvaje. Su padre dicen que fue el Padre Sol [...] Inkarrí arreó a las piedras con un azote, ordenándolas. Las arreó hacia las alturas, con un azote, ordenándolas. Después fundó una ciudad. Dicen que Qellpata (una pampa que se ubica a unos 30km de Puquio) pudo haber sido el Cusco. [...] Después, cuando hubo amarrado al viento, arrojó una barreta de oro desde la cima de Osqonta, el grandes, «Si podrá caber el Cuzco», diciendo. No cupo en la pampa de Qellqata. La barreta se lanzó hacia adentró, «No quepo», diciendo. Se mudó hasta donde está el Cusco. ¿Cuál será tan lejana distancia? Los de la generación viviendo no lo sabemos. La antigua generación, anterior de Atahualpa, la conocía. El Inca de los españoles apresó a Inkarrí, su igual, no sabemos donde. Dicen que solo la cabeza de Inkarrí existe. Desde la cabeza está creciendo hacia adentro: dicen que está creciendo hacia los pies. Entonces volverá, Inkarrí, cuando esté completo su cuerpo. No ha regresado hasta ahora. Ha de volver a nosotros, si Dios da su asentimiento. Pero no sabemos, dicen, si Dios ha de convenir en que vuelva.

(2) Los Wamanis existen, propiamente (como ser y como cosa original, nuestra). Ellos fueron puestos (creados) por el antiguo Señor, por Inkarrí. El Wamanies, pues nuestro segundo Dios. [...] Y el padre de Inkarrí fue el sol. Inkarrí tiene abundante oro. Dicen que ahora está en Cusco. Ignoramos quién lo habría llevado al Cusco. Dicen que llevaron su cabeza, solo su cabeza. Y así, dicen, que su cabellera está creciendo;

su cuerpecito está creciendo hacia abajo. Cuando se haya reconstruido, habrá de realizarse, quizá, el juicio. [...] No sabemos quién lo mató, quizá el español lo mató. Y su cabeza llevó al Cuzco.

(3) Inkarrí, él, dicen, tuvo la potencia de hacer y de desear. No sé de quién sería hijo. Quizá del Padre Sol. Como era el Segundo Dios podía mandar. [...] No es posible que ahora viva. Dicen que su cabeza está en Lima. ¡Cuánto, cuánto, cuánto habrá padecido! No sé nada de su muerte. Ya su ley no se cumple. Como ha muerto, ni su ley se cumple ni se conoce. [Arguedas y Pineda 1973: 219-225]

En estas versiones, Inkarrí es considerado el hijo del Sol, lo que se podría deber a que el dios de los incas era el Inti ('Sol'). Además, estas versiones también narran la fundación del Cusco de manera similar al mito de Q'ero.

Según Arguedas, en los ritos dedicados a las deidades de los cerros y la Pachamama, los puquianos utilizan la palabra del quechua cusqueño *unu*, que significa 'agua', en lugar de *yaku*, el término usado en quechua ayacuchano (Arguedas 1964): es decir, la gente de Puquio prefiere emplear el término cusqueño en lugar de la palabra cotidiana de Ayacucho para los espacios rituales y sagrados. Este hecho es semejante a la relación entre el castellano y el quechua que hemos visto en el caso de *Roal*.

En el mito (1), se emplea un nombre sobre una base histórica: el del Inca Rey Atahualpa. Asimismo, en esta versión el término *Inka* es equivalente al de *Rey* y puede sustituirse uno por otro, por decir «El Inka de los españoles». Los *wamanis* mencionados en (2) son deidades de los cerros que se llaman *Apus* en el Cusco. En esta versión, Inkarrí tiene poder creador y se advierte que, tras su reconstrucción, «habrá de realizarse [...] el juicio». Es posible que esta imagen de Inkarrí sea el resultado de la influencia de la religiosidad cristiana sobre el mundo indígena. Que en la versión (3) su cabeza se encuentre en Lima en lugar de Cusco podría responder al fenómeno migratorio de Puquio hacia la capital en los años en que Arguedas realizó su investigación.

En estas variantes de Puquio, del Inkarrí subsiste únicamente la cabeza; crece hacia abajo hasta que, posteriormente, su cuerpo entero se reconstituya y pueda volver. A nivel etnográfico se encuentran ideas parecidas en el mundo andino: en los casos de los santos, protectores de los pueblos gracias a sus milagros, se puede encontrarla cabeza del santo colocada de manera especial. Por ejemplo en el caso de Challhuanca (Apuímac), a raíz del descubrimiento de la cabeza de Jesús durante el barbecho, el Señor de las Almas se convirtió en el santo tutelar del pueblo. (Hosoya 1997: 233) y la cabeza de Mamacha Carmen de Paucartambo (Cusco) fue encontrada por los llameros o *coyas* y gracias a este milagro ha llegado a ser la santa tutelar del pueblo (Hosoya 1997: 128-129).

Por otro lado, Hiroyasu Tomoeda sostiene que en Ayacucho los campesinos llaman *aya uma tarpuy* a la cosecha de la papa del Día de los Difuntos en noviembre, que significa 'la siembra de la cabeza de muerte'. En ese sentido, el renacimiento de la cabeza de Inkarrí sería la metáfora del crecimiento de las papas (Someda y Tomoeda 1992: 248-251). De la misma manera, en el ámbito arqueológico nos encontramos con la iconografía nasca, en la que existen trofeos de cabezas humanas de las que crecen plantas o cultivos que imitan dichos trofeos. Es posible que esta iconografía se relacione con la fecundidad agrícola.

Es cierto que en los mitos de Inkarrí de Puquio se narra el renacimiento de Inkarrí; sin embargo, no es tan clara la presencia de la ideología mesiánica de la esperanza de la vuelta del Inca Rey. Además, tanto en el caso de Puquio como en el de Q'ero, los dioses a los que rezan y solicitan protección y fecundidad son el Dios cristiano, los apus y la Pachamama, la deidad de la tierra. A esto se suma el hecho de que no practiquen ningún rito, ceremonia u ofrendas destinados a Inkarrí. Dicho de otro modo, el mito de Inkarrí no participa en las prácticas rituales: su presencia se limita a la tradición oral.

Cuando los antropólogos cusqueños Ricardo Valderrama y Carmen Escalante le preguntaron a un campesino de Cotabamba (Apuímac) si deseaba el retorno de Inkarrí, este les contestó: «¿Querer el retorno de

Inkarrí?, sería para que desaparezcamos de este mundo. Eso no estaría bien» (Valderrama y Escalante 1979: 134-135). Este diálogo sugiere que existe la idea de que la aparición del otro mundo significaría la desaparición de este mundo, al igual como sucede en el mito de los *gentiles*.

Para no extenderme, solo analicé los primeros mitos de Inkarrí «descubiertos» en Q'ero y Puquio. No obstante, en la narración de los mitos se combinan diversas informaciones, por ejemplo, la incursión del nombre de Velasco, de la bomba atómica, entre otros. Posteriormente aparecen nuevas versiones del mito de Inkarrí, que representa claramente la esperanza de la vuelta del Inca Rey: es muy posible que esto se deba a las propagandas y la divulgación de la interpretación del mito de Inkarrí como muestra del mesianismo andino.

Las tradiciones orales siempre han crecido y se han divulgado en contacto e interacción con las sociedades con escritura. El mito de Inkarrí también se ha transformado al combinarse con ideas y relatos pertenecientes a diversos contextos, como los medios masivos de comunicación, la educación escolar, la transmisión de textos escritos, etcétera.

## 5. EL INCA Y LA SOCIEDAD PERUANA

Independientemente de sus diversos contenidos y formas narrativas, el mito de Inkarrí es el nombre con el que se denominan, de manera indistinta, aquellos relatos orales en los que aparece Inkarrí como protagonista. Sin embargo, la interpretación mesiánica del mito se ha textualizado y desplegado por textos originales tanto nacionales como extranjeros. Por ejemplo, tuve la oportunidad de asistir a una pieza dramática en un teatro latino de Nueva York que se servía del «mesianismo» del mito de Inkarrí como motivo literario. ¿A qué se debe que esta interpretación se haya textualizado y difundido a ese extremo?

En primer lugar, es necesario observar el caso del campo antropológico. En el pasado, la antropología consideraba a las sociedades «primitivas» como desprovistas de «historia». Así, a las observaciones y

análisis antropológicos se les escapaba que las sociedades andinas también vivían la historia y siempre habían tenido relaciones con las sociedades con escritura. En el caso del Perú —y en el de varios países de América Latina— generalmente el objeto de investigaciones antropológicas son las sociedades de la misma nación. Sin embargo, la mayoría de antropólogos peruanos son *mistis* ('blancos' y 'mestizos') para los indígenas: su relación con ellos se signa en una diferencia racial, cultural y lingüística. Mientras que en el marco del Estado se puede decir que los antropólogos peruanos son antropólogos nativos (*native anthropologists*), en las relaciones con las sociedades indígenas no se pueden identificar como tales, y la cultura andina es el principal objeto de investigaciones e interpretaciones. En ese sentido, el antropólogo peruano abarca dos aspectos: a pesar de pertenecer a la misma nación, considera a los indígenas como «lo otro».

Por otra parte, la antropología, al ubicarse en una sociedad determinada, recibe influencias de los paradigmas de esa sociedad. Es decir, la antropología no es universal: al mismo tiempo existen la antropología francesa, la antropología peruana, la antropología japonesa, etcétera. El paradigma en la sociedad peruana en relación con la cultura y la sociedad indígena es el incaísmo. Ya he analizado y discutido el tema del incaísmo en artículos anteriores (Hosoya 1992, 1997, 2000, 2002), por lo que me limitaré a una ilustración breve en las siguientes líneas.

En un país con la diversidad racial, étnica y cultural del Perú, la historia de los incas ha jugado un papel crucial en la formación de la identidad nacional. La historia nacional de los países latinoamericanos no es la historia de una diáspora ni de la sangre común entre los ciudadanos, sino que se construye sobre la base del espacio o marco espacial. Es decir, en base al territorio nacional actual se articulan acontecimientos o eventos que se han desarrollado para instituir la historia nacional oficial. Así, la historia nacional empieza desde las antiguas civilizaciones precolombinas, pasando por la Conquista, el periodo colonial y la Independencia, hasta el presente.

En el caso del Perú, la Independencia fue dirigida por los criollos: no fue una empresa propia de los indígenas conquistados por los españoles.

Esto creó una paradoja: al mismo tiempo que se intentaba conservar la hegemonía racial y cultural que se había establecido durante la colonia, los criollos se enfrentaban a Europa para exigir la dignidad de ser americanos. En esta dimensión, el incaísmo jugó un papel simbólico gracias a su asombrosa civilización. En consecuencia, mientras se intentaba mantener la dominación racial y cultural, se admiraba la civilización antigua de los indígenas: el Imperio incaico.

De esta forma, los indígenas llegaron a identificarse como descendientes del Inca, y la cultura indígena se comenzó a definir y valorar en relación al Imperio incaico. En otras palabras, los indígenas actuales permanecen aferrados al pasado y se consideran a sí mismos herederos de la civilización antigua. En base a esta imagen colectiva, lo incaico ha sido un instrumento eficaz en discursos políticos y propagandas, como el caso de Velasco Alvarado que mencionamos más arriba.

Esta ubicación de lo inca también se ha filtrado en discursos intelectuales y debates ideológicos. En algunos casos, la sociedad incaica ha sido definida como una sociedad socialista. El destacado historiador e intelectual Alberto Flores Galindo discutió ampliamente el tema de la utopía andina en su libro *Buscando un Inca* (1987):

La utopía andina es los proyectos (en plural) que pretendían enfrentar esta realidad. Intentos de navegar contra la corriente para doblegar tanto a la dependencia como a la fragmentación. Buscar una alternativa en el encuentro entre la memoria y lo imaginario: la vuelta de la sociedad incaica y el regreso del inca. Encontrar en la reedificación del pasado la solución a los problemas de identidad (1987:19).

El motivo de este libro era, en sus propias palabras, «esbozar la biografía de una idea» (1987: 25). Sin embargo, si nos basamos en esta discusión sobre la utopía andina vemos que también existe la imagen de que el pueblo andino espera la vuelta de Inkarrí.

Por lo tanto, el importante rol de lo inca en la historia nacional y su papel crucial en la formación de la identidad nacional ha influido a

las propias sociedades indígenas. Un ejemplo es el caso de la expansión del espectáculo folklórico «Muerte del Inca» o «Tragedia de Atahuallpa». Este espectáculo narra la captura y ejecución del Inca Atahuallpa por los conquistadores españoles. El etnohistoriador francés Natan Wachtel analizó esta presentación teatral desde la idea de una «visión de los vencidos», considerando que representa la visión del pueblo andino de la caída del Inca y la Conquista (1971). La perspectiva de la «visión de los vencidos» de Wachtel hoy en día resulta reducida para analizar este y es necesario introducir otro punto de vista.

Históricamente, el Imperio inca fue un reino que se extendió territorialmente a una gran velocidad, conquistando pueblos vecinos del área andina. Para algunos de esos grupos dominados, la llegada de los conquistadores españoles era una buena oportunidad para liberarse de la hegemonía incaica. Pese a ello, hoy en día la pieza teatral «Muerte del Inca» se presenta también en esas regiones (Hosoya 2000).

Luis Millones (1988) investigó una versión de esta pieza teatral representada en un pueblo del departamento de Junín, zona en la que habitaron los huancas, enemigos de los incas. Millones llegó a la conclusión de que este espectáculo fue introducido por una autoridad del pueblo, quien había asistido a una función de la obra realizada por un grupo cusqueño. Además, para ser más fiel a los «hechos históricos», consultaba la *Historia de la conquista del Perú (History of Conquest of Peru)*, de William Prescott, para escribir el guión.

Esto muestra la autoridad que tienen las historias escritas frente a las tradiciones orales y sus relaciones hegemónicas. El historiador francés Pierre Nora editó una serie titulada *Les lieux de memoire* ('El lugar de memoria'), en la que analizó el proceso en el que las memorias se convierten en historia nacional y cómo esta historia es memorizada por la nación francesa. De manera similar, la historia nacional del Perú ha determinado de diversas maneras la cognición y el conocimiento de la historia de la nación (los habitantes del territorio nacional), tanto a hombres andinos alfabetos como a analfabetos.

## 6. LO INCA Y EL PUEBLO INDÍGENA

Años atrás, las investigaciones sobre el Imperio de los incas se concentraban más en el campo de la historia, especialmente en los estudios de las crónicas. En los últimos años, sin embargo, las investigaciones arqueológicas se han desarrollado cada vez más, a diferencia de los estudios etnográficos. Para el desarrollo de estos es importante que, en lugar de reducir al pueblo y la cultura andinos a ser descendientes de la antigua civilización prehispánica inca, se debe investigar y analizar las imágenes del poder y la figura del gobernante y el conquistador desde punto de vista del pueblo andino.

Por otro lado, el mundo andino siempre ha estado en contacto e intercambio con las sociedades con escritura. Por ello es importante tener en cuenta y meditar sobre el dinamismo de las sociedades indígenas. Por este motivo hemos trabajado la intertextualidad inherente al mito de Inkarrí y las relaciones que establece con la sociedad peruana.

Para terminar este capítulo quiero señalar que en el Perú, a diferencia de otros países andinos, el pueblo indígena no ha sido agente de movimientos indígenas y no ha sido capaz de formar partidos políticos. Los indígenas son llamados *campesinos* cuando están en el campo y *cholos* cuando llegan a la ciudad: todavía carecen de un lugar en la sociedad. Creo que es necesario impulsar registros y estudios culturales sobre el mundo indígena para promover una valoración sincera de su cultura y, así, restablecer su propia dignidad ante la discriminación que siempre ha existido de diferentes maneras en la sociedad peruana.

## BIBLIOGRAFÍA

- Arguedas, José María  
1956 «Puquio, una cultura en el proceso de cambio». *Revista del Museo Nacional*, tomo XXV, pp. 184-232, Lima.

- Arguedas, José María y Josefát Roel Pineda  
 1972 «Tres versiones del mito de Inkari» En Juan OSSIO ACUÑA (editor),  
*Ideología mesiánica del mundo andino* Lima: Ignacio Prado Pastor,  
 pp. 219-225.
- Garcilaso de la Vega, El Inca  
 1985[1609] *Comentarios reales de los Incas*. Lima: Banco de Crédito de Perú.
- Figueroa Vergara, Abilio y Freddy Ferrúa Carrasco  
 1989 «Ayacucho: de nuevo los degolladores». En Juan ANSIÓN (editor).  
*Pishtacos: de verdugos a sacaojos*. Lima: Tarea, pp. 123-134.
- Flores Galindo, Alberto  
 1987 Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes. Lima: Horizonte.
- Gow, Rosalindo  
 1982 «Incarri and Revolutionary Leadership in the Southern Andes».  
*Journal of Latin American Lore*, Nº 8: 187-223.
- Guaman Poma De Ayala, Felipe  
 1980[1613] *El Primer nueva coronica y buen gobierno*. México: Siglo XXI.
- Hosoya, Hiromi  
 1992 «El Inca y el Apu: invención de la historia». En Hiroyasu Tomoeda  
 y Jorge Flores Ochoa (editores). *El Qosqo. Antropología de la ciudad*.  
 Cusco: Ministerio de Educación (Japón), Centro de Estudios An-  
 dinos Cusco, pp.83-108.
- 1997 *El mundo religioso de los Andes. La actualidad de dioses de cerro*. Tokyo:  
 Akashisyoten (en japonés).
- 2000 «Memorias de grupos étnicos y estado-nación: Inca y Indígena en el  
 Perú». Nishikawa NAGAO y Takehiko HARA (editores). *Las preguntas  
 desde América Latina. Desde Las Casas, colonialismo, hasta globaliza-  
 ción*. Kyoto: Jinbunshoin (en japonés), pp. 238-261.
- 2001 «Terrorismo militar y la representación de lo otro: los rumores de  
*pichutaco* bajo la guerra interna en Ayacucho». En Osonoi Shigeo,  
 Shigaki Mituhiro, Tajima HISATOSHI y Tanaka TAKASHI (editores).  
*Vivir en el mundo de América Latina*. Tokyo: Shinhyouron, pp. 278-  
 288 (en japonés).
- 2002a «El colonialismo y la representación de lo otro: los diversos aspectos  
 de discursos de *pishutaco* en el Perú». En Yamaji Katuhiko y Tanaka  
 Masakazu (editores). *Colonialismo y antropología*. Nishinomiya:  
 Kansai Gakuin University (en japonés), pp. 195-223.

- 2002b «Entre la historia nacional y la memoria». En Mutuo Yamada y Carlos Iván Degregori (editores). *Estados nacionales, etnicidad y democracia en América Latina*. Osaka: The Japan Center for Area Studies, pp.195-223.
- Melgar Bao, Ricardo y Hosoya Hiromi  
 1986 «Literatura y etnicidad: un replanteamiento antropológico de *Yawar Fiesta* de José María Arguedas». *Boletín de Antropología Americana*, Nº 14: 63-71, México.
- Núñez del Prado, Óscar  
 2005a[1957] «El hombre y la familia, su matrimonio y organización político-social en Q'ero». En Jorge Flores Ochoa, Juan Núñez del Prado y Manuel Castillo (editores). *Q'ero, el último ayllu inka*. Lima: Instituto Nacional de Cultura, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, pp. 199-222.
- 2005b «Una cultura como respuesta de adaptación al medio ambiente». En Jorge FLORES Ochoa, Juan Núñez del Prado y Manuel Castillo (editores). *Q'ero, el último ayllu inka*. Lima: Instituto Nacional de Cultura, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, pp. 77-96.
- Ortiz Rescaniere, Alejandro  
 1973 *De Adaneva a Incarrí*. Lima: Retablo de Papel.
- Ossio, Juan (editor)  
 1973 *Ideología mesiánica del mundo andino*. Lima: Ignacio Prado Pastor.
- Rostworowski de Diez Canseco, María  
 2002[1992] «Inca». En Laura Laurencich Minelli (editora), *Enciclopedia del Imperio Inca*. Tokyo: Toyousyorin, pp. 143-188.
- Valderrama, Ricardo y Carmen Escalante  
 1979 «Mitos y leyendas del Perú (Apurímac-Cusco)». *Debates en Antropología*, Nº 2: 134-135. Lima.
- 1987 «El tiempo del Padre Eterno». *Quehacer* Nº 47, Lima: DESCO.
- Wachtel, Nathan  
 1971 *La vision des vaincus. Les indiens du Perou devant la conquete espagnole, 1530-1570*. París: Gallimard.