

EL INCA Y SU REFUGIO MÍTICO: ESPACIO DE REGENERACIÓN Y DE RESISTENCIA

THE INCA AND HIS MYTHICAL REFUGE: SPACE OF REGENERATION AND RESISTANCE

*Hélène Roy**

En esta contribución nos proponemos analizar los espacios que el imaginario andino atribuyó a la figura del Inca después de la conquista española. Las características múltiples de su refugio –en la encrucijada entre el mito y la historia– encierran significados que intentaremos descubrir mediante un estudio comparativo de dos tradiciones culturales muy difundidas en los Andes: el mito de Inkarrí y el ciclo dramático de la muerte de Atahualpa.

Palabras claves: Inca, Andes, Amazonia, Vilcabamba, Paititi, Inkarrí, dramas de la muerte de Atahualpa.

In this paper, we propose to analyze the spaces that the Andean collective imagination ascribed to the figure of the Inca after the Spanish conquest. The many features of its refuge –at the intersection of the myth and the History– contains signified that we try to bring to light with a comparative study of two cultural traditions widely spread in the Andes: the myth of Inkarrí and the theatrical representations of Atahualpa's death.

Key words: Inca, Andes, Amazon, Vilcabamba, Paititi, myth of Inkarrí, Tragedy of Atahualpa's death.

Introducción

En todos los Andes, el Inca sigue siendo celebrado como una figura eminentemente simbólica. Muchas veces asociado a un ideal de justicia, inauguró en el imaginario colectivo un régimen de felicidad. Es particularmente elocuente a este respecto la lectura errónea que los partidarios del indigenismo hicieron en el Perú de los años 30-40 del socialismo inca de Louis Baudin. El economista francés, que denostaba el Incario como un modelo a evitar, fue mal interpretado y se convirtió, a pesar suyo, como el garante de un nacionalismo fundado en una visión glorificada del pasado Inca (Flores Galindo 1986:16; Terrones 2012; Roy 2017). Las representaciones idealizadas del Incario permanecen en la actualidad: ya no contamos los ejemplos a distintos niveles –mítico, literario, cultural, político, escolar, comercial– y están presentes tanto en el entorno urbano como rural. Ahora bien, existe una tradición muy difundida en los Andes que ocupa un lugar especial en este panorama, pues se funda en la creencia de que la vuelta del Inca pondrá fin a las plagas propias de la época: nos referimos al mito de Inkarrí. Refugiado en el subsuelo, este personaje reconstituye lentamente su cuerpo y su

cabeza, separados por la decapitación. Es necesario precisar que este asilo subterráneo presenta varias características según la versión mítica considerada: situado por debajo de una montaña o de una laguna, algunas veces asociado a los Andes, otras a la Amazonia, puntualmente designado con un topónimo histórico –Vilcabamba– o histórico-mítico –Paititi–. Ante semejante heterogeneidad, ¿los investigadores debemos renunciar a definir la manera como los andinos se representan el refugio mítico del Inca, siendo un concepto necesariamente huidizo? ¿O al contrario dicha heterogeneidad posee un orden interno, que nos escapa a primera vista porque no sabemos descifrarlo? En este caso, conviene ensayar un método que lo revele. La localización imprecisa del espacio ocupado por Inkarrí presenta, con todo, similitudes notorias con el refugio de otro soberano incaico en una tradición dramática popular de Perú y Bolivia: los dramas de la muerte de Atahualpa. El estudio comparativo de estas dos tradiciones nos permitirá entender mejor los significados atribuidos a este espacio, entregándonos asimismo claves para la interpretación del mensaje general y del origen de ambos corpus, un tema muy discutido en los últimos años.

* Universidad de Poitiers, Centre de Recherches Latino-Américaines-Archivos (CRLA-Archivos). Equipo ITEM-UMR 8132 (CNRS/ENS/Université de Poitiers). Francia. Correo electrónico: helene.roy@univ-poitiers.fr

El subterráneo, el cerro y la mina

Aunque las versiones del mito de Inkarrí se caracterizan por una gran heterogeneidad de contenido, la mayoría expresa explícitamente que el personaje central, una vez decapitado por sus rivales españoles, se retiró en un lugar subterráneo, donde su cuerpo inició un lento crecimiento. Esto demuestra que en el imaginario de quienes difunden el mito, Inkarrí todavía está vivo. El mundo subterráneo constituye entonces un refugio donde radica, con sus familiares y su pueblo:

el Inca no se ha ido del todo. Está vivo en Saqsaywaman, en el pueblo del Cusco. Dice en su entraña hay un pueblo, un pueblo grande. Las casas allí son bonitas, de oro y plata. Dentro, en el corazón de ese cerro, hay un pueblo de color amarillo.

Entonces **ahí están viviendo los incas**. No han muerto del todo, y desde ese lugar, por el interior de la tierra, va un túnel. Va un camino a cada pueblo, hecho de oro y plata (Omer 2013:381 [Tuti 2])¹.

El refugio subterráneo de Inkarrí y los suyos se materializa a menudo mediante la idea del túnel, como podemos apreciar en la versión arriba citada, o de la “chicana”, en la versión de San Pablo (Perú, departamento de Cuzco, provincia de Canchis):

el Inka Qolla dijo no veremos este mundo de enemigos, en tu pueblo **haciendo subterráneos (chinkanas) nos ocultaremos** y es así que el Inka del Cuzco con sus siete hijos y el Inka Qolla con sus tres hijos comenzaron a trabajar sobre Saqsaywamán haciendo chinkanas (Omer 2013: 220 [San Pablo 1]).

La misma idea es expresada en distintas versiones dramáticas de la muerte de Atahualpa, donde la chicana constituye para los incas vencidos un refugio donde ocultarse. El paralelismo entre ambas tradiciones es notorio si consideramos este fragmento en particular:

[Huaylla Huisa al Rey Inca] Ah fuertemente querido Rey Inca padre mío, ¿qué vamos a hacer ahora? **En esta chicana**

nos vamos a entrar, por esta tierra nos haremos tragar; **vamos a ocultarnos bajo este cerro** (Balmori 1955:90 [Oruro])².

De la misma manera, tanto en los dramas como en el mito, el refugio Inca se define mayormente como un espacio situado por “debajo” o en “el corazón” de un cerro. Semejantes referencias son numerosas en el ciclo dramático: en la versión de Oruro, como aparece en la cita precedente. En la versión de Chayanta, el personaje de Sairi Túpaj indica: “Ahora tendré que refugiarme en el seno de la montaña” (Lara 1957:152-153, 158-159). En otras versiones bolivianas, como la de Challacollo por ejemplo, encontramos este tipo de entradas: “[Qulla Qhapaq] entraré al corazón de aquel cerro por siempre, para siempre llorando” (Beyersdorff [s.f.]:347-348)³. También existe una referencia a las “entrañas de la tierra”: “[Khishkis] ¿quizás debemos refugiarnos en las entrañas de la tierra?” (Lara 1957:180-181). Que sea en relación con la tierra o el cerro, contrariamente a las distintas traducciones españolas, el quechua emplea siempre la raíz léxica *sunqu-*, un término que remite a los distintos conceptos encontrados: “corazón”, “seno” o “entraña”. Por lo demás, en cada ocasión, el verbo empleado en este idioma es *yayku-* (entrar). La única excepción aparece en la versión peruana de Llamellín-Pomabamba donde se emplea *chinka-*⁴ (ocultar), lo que remite a la chicana o túnel subterráneo que evocamos anteriormente. Todos estos elementos indican claramente que cuando muere el soberano autóctono, los personajes Incas del drama están llamados a refugiarse en un espacio encerrado, oculto, y en numerosos casos situado debajo de un cerro.

Ahora bien, la versión de Chayanta designa este cerro como la cordillera de Vilcabamba:

[Atau Wallpa]
aléjate de aquí
y refúgiate en Willkapampa
acompañado de los incas [...]

[Inkaj Churin (Hijo del Inca)]
Cumpliré tu mandato
Me alejaré de aquí y me iré a Willkapampa,
y los Incas, tus hijos,
y mis primos hermanos,
y todos tus vasallos
se irán conmigo (Lara 1957:162-165).

Ya que la acción de ir a esconderse en –o debajo de– un cerro está presente en toda una serie de versiones dramáticas, tanto peruanas como bolivianas, y que dicho cerro corresponde con Vilcabamba en una de ellas, la lógica quisiera que ocurra lo mismo en todas. Sin embargo, debemos mostrarnos prudentes, en particular porque algunos estudiosos siguen discutiendo la autenticidad de la versión de Chayanta⁵.

Así como en el ciclo dramático, varias versiones del mito de Inkarrí ubican el refugio Inca en “el corazón del cerro” (Omer 2013:381 [Tuti 2], 444 [Coranzulí-Guairazul 1], 442 [Coranzulí-Guairazul 2], 449 [Coranzulí-Guairazul 5], 465 [Coranzulí-Guairazul 13], 468 [Coranzulí-Guairazul 14]). No obstante, no se encuentra ninguna referencia explícita a Vilcabamba. Pese a ello, la similitud entre ambas tradiciones es muy significativa, sobre todo cuando se considera un episodio importante de sus peripecias: la desaparición bajo la tierra de los metales preciosos.

Una vez que se sabe condenado a morir decapitado por los españoles, Atahualpa no solo aconseja a sus familiares, sino también a todos los metales preciosos, penetrar debajo de la tierra o en el “corazón” del cerro. La primera de estas dos fórmulas aparece en las versiones peruanas de Manás-Huancapón-Ambar:

[Ataw Wallpa]

Este oro, este metal dorado,

Para qué sería [serviría] ahora

Que voy a morir

Tendría que volver **bajo la tierra** (Husson 1997:1100)⁶.

La segunda fórmula aparece en numerosas versiones bolivianas, donde se precisa además que todo el oro y la plata que no se hayan escondido en la tierra deberán convertirse en polvo, en cenizas o en piedra; es decir, en una materia sin valor y que los haga invisibles:

Ah soldados barbudos de largo cuello, ahora desde este día habéis de saber vivir con vuestro propio esfuerzo. Lo que es oro y lo que es plata que se esconda en el **corazón del cerro** fuera del alcance del hombre; que se convierta en polvo, que se convierta, que se convierta (Balmori 1955:99 [Oruro])⁷.

Nos parece que al penetrar el “corazón” de las montañas o volviéndose invisibles, inasequibles a los hombres, los metales preciosos están llamados a regresar a su lugar de origen: las minas. Según el extirpador de idolatrías Cristóbal de Albornoz, los cerros que cubrían minas eran lugares de culto importantes para los andinos que guardaban su localización secreta (Duviols 1967:18). En el drama, entendemos que la orden dada por Atahualpa, quien atribuye un nuevo espacio, subterráneo e invisible, a los metales preciosos, constituye para los españoles un castigo a su pecado de avaricia. De hecho, algunas versiones indican que por medio de estos cambios espaciales son en realidad la riqueza, la opulencia y el poder los que entran en el seno de la tierra y desaparecen. A modo de ejemplo, podemos citar la versión de Chayanta:

[Ataw Wallpa]

Hombres barbudos, enemigos,

de hoy en adelante

mucho tendréis que padecer;

el oro y la plata que hubiere

escóndanse en la entraña de la piedra

y si sobrase un algo

convírtase en ceniza.

Ocúltate, opulencia,

pobreza, hazte presente.

Aquel que oro ambicione

que lo halle con su esfuerzo (Lara 1957:146-149)⁸.

El mito de Inkarrí contiene numerosas referencias a este episodio, de modo que citaremos las más pertinentes:

Cuando iba morir Inkarrí, “¡Oy plata y oro!” diciendo en toda la tierra desapareció la plata. “Ocultaos, en los siete estados, oro y plata”, dicen que ordenó Inkarrí (Omer 2013:297 [Puquio 2]).

[los españoles] lo han cortado la cabeza y entonces cuando lo agarraron para matarle, el Rey Inca dijo : –Bueno, ahora la plata y el oro se pone siete metros adentro de la tierra. Nada queda a flor de tierra, nada. El mismo Rey Inca Manco dijo eso. Y ahora cuanto les cuesta para descubrir una mina (Omer 2013:439 [Coranzulí-Guairazul 1])⁹.

Notemos que en ambos corpus –mítico y dramático– el soberano Inca se dirige a los metales preciosos con un tono conminatorio. En español, los verbos empleados para exhortarlos a desaparecer bajo tierra son múltiples: “ocultar”, “esconder”, “desaparecer”, “ponerse”... Recordemos que en las versiones quechuas de los dramas de la muerte de Atahualpa solo dos verbos predominan: *chinka*– (esconder) y *yayku*– (entrar). Ahora bien, estos mismos términos también aparecen en varias versiones míticas (Omer 2013:296 [Puquio 2], 304 [Andamarca 1])¹⁰. Las concordancias a nivel léxico son sintomáticas de la influencia entre las tradiciones. Subrayemos además que en las dos últimas secuencias citadas, las recomendaciones del soberano autóctono se asemejan a una maldición proferida contra los españoles que, en adelante, tendrán que poner de su parte para encontrar los metales preciosos que tanto codician. Esta característica que observamos en el ciclo dramático también se encuentra en varias de las versiones del mito (Omer 2013:340 [Ishua], 416 [Checa Pupuja 3], 439-440 [Coranzulí-Guairazul 1], 446 [Coranzulí-Guairazul 3], 490-491 [Río Negro]). Por fin, el examen comparativo revela que los metales preciosos también pueden convertirse en piedra en el mito: “ese cerrito dicen que era cerro totalmente de oro y en razón de que mataron a este Inkariy todo el oro se convirtió en piedra” (405 [Checa Pupuja 1])¹¹.

Semejante serie de analogías no puede ser anodina o casual; al contrario, denota una influencia mutua entre el mito de Inkarrí y los dramas de la muerte de Atahualpa en algún momento de su historia. A pesar del gran interés que a todas luces reviste el estudio de aquellos contactos, sobre todo para indagar el origen de ambas tradiciones, escasos investigadores se plantearon esta posibilidad, prefiriendo un estudio específico de cada una de ellas. No obstante, la comparación entre los dos corpus permite revelar una red de significados que circulan en la cosmovisión andina actual¹². En el caso concreto que nos ocupa, el ejercicio comparativo muestra que para el imaginario colectivo andino, la figura Inca mora en un refugio mítico –el subsuelo– situado a menudo por debajo de un cerro, y donde la vida es latente. Al anuncio de su muerte, el soberano autóctono –Inkarrí en el mito y Atahualpa en el ciclo dramático, con sus respectivas variantes– se refugia con sus familiares y los metales preciosos (símbolos de poder y de riqueza) en este espacio subterráneo donde continúan viviendo a la espera de su vuelta

sobre el haz de la tierra. De modo que la dialéctica muerte-vida, fin-regeneración, visible-invisible es fundamental para entender ambas tradiciones en las que subyace un mesianismo notorio estudiado por distintos investigadores (Pease 1973; Ossio 1973; Curatola 1977).

Paititi, la selva y la laguna

Espacio de regeneración, el refugio del Inca bien podría disponer de más significados. De hecho, varias versiones del mito indican que al anuncio de su muerte, Inkarrí penetra una región desconocida llamada Paititi, de la que solo se dice que está asociada a la selva: “El cuerpo del Inca está vivo en la selva, con los otros Incas, en el Paititi” (Omer 2013:352 [Huahuas 1])¹³. Fuera de la dimensión espacial, es probable que el subsuelo y el Paititi designen un solo y único arquetipo de regeneración de la figura inca. En ambos casos, la idea prevalece que el espacio ocupado por Inkarrí, después que haya sido decapitado, constituye un asilo que le permite esperar su vuelta. Además, las dos referencias espaciales comparten puntos comunes. Como lo vimos antes, se designa a menudo el refugio subterráneo como el “corazón del cerro”. Pensándolo bien, esta expresión denota cierta ambivalencia: puede designar el subsuelo de una montaña, pero a la vez su parte central, que se aprecia entonces como un espacio difícil de acceso, vinculado con la inextricable vegetación de la selva. Desde entonces, la referencia a Paititi en tanto que “corazón de cerro” es factible. Notemos al respecto que algunas versiones del mito sitúan de manera significativa Paititi en el centro de una cordillera (Omer 2013:161 [Poques 1])¹⁴. Todo indica, pues, que más allá de sus evidentes diferencias, el refugio subterráneo o “corazón del cerro” y el Paititi están vinculados en la mente de los hombres que relatan el mito. A partir de estas indicaciones, podemos preguntarnos si el refugio de Inkarrí posee un equivalente dramático. No existe mención de Paititi en los dramas. En cambio, cuando muere Atahualpa, los miembros del clan incaico encuentran un refugio en “el corazón” de un cerro, designado en la versión de Chayanta como Vilcabamba. Ahora bien, Vilcabamba se refiere a una cordillera adosada a la selva amazónica, que sirvió de refugio para la élite neoinca después de la conquista. De modo que se asemeja al Paititi por su función de refugio Inca y por su vínculo con la Amazonia. Estas consideraciones nos sugieren

que, pese a las variaciones en su denominación, el refugio del bando inca en los dramas de la muerte de Atahualpa sería de la misma índole que en el mito.

Para dar peso a nuestra hipótesis, recurriremos a los trabajos disponibles acerca de esta misteriosa región del Paititi. Vera Tyuleneva dedicó los últimos años de sus investigaciones a un estudio exhaustivo de las versiones modernas y coloniales de la leyenda del Paititi (2003, 2011). Así identificó tres tipos de fuentes: 1) cuentos míticos, a veces superpuestos con el mito de Inkarrí, que sitúan Paititi en un pueblo escondido en la selva, donde el soberano decapitado por los españoles espera pacientemente el momento para volver y restablecer su poder; 2) cuentos acerca de “ruinas”, donde Paititi es el nombre atribuido a restos arqueológicos reales: esos cuentos tienen la particularidad de mezclar las leyendas relacionadas con los “tesoros” enclavados en el pueblo de Paititi y datos geográficos muy concretos que condujeron más de una vez a ubicar sitios arqueológicos—Julian Tennant en 1958 en el parque arqueológico Vilcabamba, Herbert y Nicole Cartagena en 1979 en el Parque Nacional Manu—; 3) testimonios que contienen fuentes históricas coloniales, donde Paititi se presenta como un reino lejano situado en la zona selvática al oeste de los Andes, al que los Incas—Pachacutec, Tupa Yupanqui y Huayna Capac, si se consideran todas las versiones estudiadas—mandaron expediciones, y donde algunos miembros de la élite se refugiaron a la llegada de los españoles. Los tres tipos de fuentes concernientes al Paititi, sin nunca mencionar Vilcabamba, presentan similitudes sorprendentes: ora proporcionando detalles geográficos concordantes, ora mencionando su papel de refugio de los incas durante la conquista. A este respecto, es sin lugar a dudas en los testimonios coloniales donde resulta más patente la asimilación entre Paititi y el reino neoinca. Además, en las *Informaciones hechas por Don Juan de Lizarazu sobre el descubrimiento de los Mojos* [1636], un documento poco estudiado de Bolivia oriental que reúne testimonios de varias personas que salieron en busca del Paititi, se señala que la expedición Inca bajo el reinado de Huayna Capac fue dirigida por su sobrino, un tal Manco Inca, homónimo del dirigente neoinca de Vilcabamba. Este tipo de coincidencias no dejaron de favorecer la asimilación. El análisis crítico de estos testimonios conduce a Vera Tyuleneva a considerar Paititi como un reino cuya ubicación estuvo muy lejos de Vilcabamba; aunque hoy tiende a revisar sus

datos, la investigadora lo ubicó precisamente en la parte septentrional de la Sierra de Paresis (o Serrados Pacáas Novos), a poca distancia del Llano de Mojos. Esta realidad histórica, sin embargo, no está sometida a las mismas pautas que el mito, cuyo potencial para reinterpretar no conoce límites. Ciudad perdida, refugio de Incas en busca de una redención después de la llegada de los españoles, Vilcabamba y Paititi comparten muchos puntos comunes que los mitos, la tradición oral y las leyendas acabaron por mezclar y confundir.

El equipo de investigación formado por France-Marie Renard-Casevitz, Thierry Saignes y Anne-Christine Taylor-Descola identifica originalmente Paititi con una zona lacustre (“archipiélago de islas muy pobladas”), situada a poca distancia de la zona mencionada por Vera Tyuleneva, en la región del Mamoré, un afluente del río Madeira, asimismo principal formador del Amazonas (1986:112-114, 183-187). Las fuentes en las que se apoyan indican que, según las creencias, esta región del interior amazónico, donde los incas habían penetrado en la época imperial, albergaba reinos fabulosos. Después de la conquista, el significado de Paititi se habría transformado, siendo asociado al reino neoinca de Vilcabamba, asimismo objeto de muchas fantasías durante la época colonial temprana (Renard-Casevitz et al. 1986:207). Semejantes conclusiones abogan a favor de una concordancia entre Vilcabamba y Paititi, las dos referencias toponímicas al refugio inca, respectivamente en los dramas de la muerte de Atahualpa y el mito de Inkarrí.

Subrayemos, por fin, que Paititi fue definido por el equipo de investigación citado como una zona lacustre. Esta indicación concuerda con el testimonio de por lo menos un cronista, a saber Martín de Murúa:

dicen que en esta gran provincia de Paititi hay una laguna mayor que la del Collao [Titicaca], y que en ella entra el río Magno, que está en los vertientes de S. Juan de Oro; por debajo de la cual laguna, en el desagadero, se hace un gran río, que va a la provincia de la mujeres que llaman Amazonas. El cual va a dar a la mar del norte, y va por detrás de los Andes del Cuzco, de donde se refiere ser lo(s) indios desta gran provincia de Paititi descendientes de los indios de la dicha ciudad, los cuales saben la quéchua (1986:I:XC:328-329).

Notemos de paso que la referencia a la provincia de las amazonas, que acompaña la evocación del río del mismo nombre, refuerza la dimensión mítica del reino de Paititi. Asimismo, la filiación sugerida entre sus habitantes y los indios de Cuzco, quechuahablantes los unos y los otros, si bien expresa una realidad histórica poco conocida –consideren los contactos del imperio inca con esta zona antes y después de la conquista española–, también explica que la tradición oral la haya relacionado con Vilcabamba. Volvamos a la característica lacustre de Paititi. Según el antropólogo Alejandro Ortiz Rescaniere, en su estudio de los mitos andinos, la laguna es un símbolo de la actualidad y del mundo dominante (1973:91). Hacer que Inkarrí se refugie en Paititi, en una zona lacustre, equivale, entonces, a afirmar el vigor de su poder. Dicho de otra manera, además de un arquetipo de regeneración, Paititi se asemeja a un símbolo de resistencia, lo que explicaría una vez más que se lo haya asociado con el reino insumiso de Vilcabamba.

La idea de que el mundo Inca se refugió por debajo de una laguna aparece, independientemente de la referencia a Paititi, tanto en los dramas como en el mito. En las versiones bolivianas del corpus dramático, mientras que los Incas se refugian debajo de un cerro, el gran sacerdote decide penetrar con el sol y la luna por debajo del “mar”: “[Huayllawisa] Ahora mismo ahí donde se pone el Sol, en el mar, por ahí me meteré para no salir otra vez” (Meneses 1987:39)¹⁵. El término quechua empleado para designar el mar donde se refugia el sacerdote es *qucha*, que en realidad designa cualquier extensión de agua. En el contexto andino, el “mar” remite muy probablemente a un mar interior: el lago Titicaca. De hecho, el sacerdote dice penetrar por debajo del mar en compañía de Sol y de la Luna, dos astros que, según una creencia andina, ocupan el espacio subacuático como lugar de predilección porque cada día aparecen y desaparecen detrás de la línea de horizonte del océano (Urton 1981:37-38, 69). Ahora bien, en el mito de la creación Inca, inspirado en creencias aparentemente más antiguas, el Sol y la Luna emergieron precisamente del lago Titicaca (Urton 1981:51-57)¹⁶. La referencia a un refugio lacustre es más evidente aún en el mito de Inkarrí: algunas versiones indican que el cuerpo del soberano andino fue tirado a una laguna (Omer 2013:307 [Andamarca 1])¹⁷, y sobre todo, otras mencionan la existencia de un pueblo creado por Inkarrí debajo de las aguas de una laguna (Omer 2013:268 [Ayacucho])¹⁸. Secuencias de este tipo

nos permiten confirmar que el refugio ocupado por los Incas, tanto en el mito como en los dramas, presenta similitudes notorias.

Estos elementos deben convencernos de que en la cosmovisión andina la figura Inca y sus familiares, vencidos por los españoles, dejaron la superficie de la tierra para reunirse en un espacio subacuático o subterráneo. El entierro, sin embargo, no remite al concepto de muerte como se suele concebir en las sociedades occidentales modernas; parece al contrario que los personajes Incas entran en un estado de latencia, volviéndose seres hipogeos, que siguen desarrollándose debajo de la tierra o del agua. Los españoles, en cuanto a ellos, quedan los únicos ocupando la superficie de la tierra. Por los territorios ocupados por ambos bandos al día siguiente de la conquista, se delinea una auténtica jerarquía espacial que traduce una tendencia en el pensamiento andino a plantear las relaciones entre vencidos y vencedores de manera opuesta y forzosamente reversible. No es anodino que en el mito de Inkarrí la vuelta del soberano se exprese mediante profecías que anuncian un vuelco del mundo, en su sentido más literal: “Cuando el mundo se voltee, va a regresar Inkarrí” (Omer 2013:263 [Chacaray]); “El mundo se dará la vuelta, será como antes” (Omer 2013:341 [Incuyo 1])¹⁹. De ahí se colige que el mesianismo Inca que funda el mito de Inkarrí y los dramas de la muerte de Atahualpa encuentra en el juego de las representaciones espaciales un poderoso medio de expresión.

Propicio a la regeneración y símbolo de resistencia, el refugio del Inca en estas dos tradiciones expresa mucho de su mensaje general. Si bien el mesianismo Inca que sustenta ambos corpus se considera comúnmente como la expresión entre los andinos de una proyección nostálgica de un pasado ideal sobre un futuro no menos ideal –utópico, si retomamos la fórmula consagrada en los años 80–, en escasas ocasiones se planteó como una modalidad de resistencia concreta, a nivel político, militar y cultural. Los únicos en considerar tal posibilidad fechan el acto de nacimiento del mito y del ciclo dramático en épocas remotas: siglo XVI para Jean-Philippe Husson, siglo XVII para los partidarios de la “utopía andina”, representados por su cabeza de proa, el historiador Alberto Flores Galindo. El primero analiza el ciclo dramático como una herencia directa de los Incas rebelados en Vilcabamba, quienes hubieran difundido la primera representación de la muerte de Atahualpa entre las masas indígenas por el medio de movimientos populares

como el Taqui Oncoy o el mito de Inkarrí, con el fin de despertar cierta adhesión a su causa (Husson 1997). Los segundos ven en las dos tradiciones, que consideran de manera independiente aunque intuyen alguna proximidad entre ellas, las manifestaciones de una toma de conciencia de los andinos de la necesidad de preservar una identidad cultural en peligro frente a un sistema colonial cada vez más excluyente, y que desembocará en el siglo XVIII en revueltas armadas, siendo las más conocidas las de Juan Santos Atahualpa o Tupac Amaru II (Flores Galindo 1986; Burga 2005 [1988]). No se trata aquí de elucidar esta cuestión tan espinosa del origen de dos tradiciones que merecen un estudio más profundo y sistematizado. Por medio del estudio comparativo de los espacios –andinos, amazónicos, históricos y míticos– que el imaginario andino atribuyó a la figura Inca después de la conquista, nuestro cometido más bien consistía en descubrir significados poco considerados por los estudiosos en su conjunto, como la alta dimensión subversiva que subyace en las manifestaciones de mesianismo Inca aquí estudiadas.

Conclusión

Estudiar los espacios que el imaginario colectivo atribuye a la figura Inca presenta más de un interés. Nos conduce a dar por establecida no solo las conexiones entre el mito de Inkarrí y los dramas de la muerte de Atahualpa sino también la pertinencia del método comparativo por el que apostamos, poniendo orden en el caos de las representaciones colectivas, además que revela los significados encubiertos por tanta heterogeneidad. Regeneración y resistencia aparecen como dos conceptos medulares, potenciados aquí mediante las representaciones espaciales, del pensamiento andino que sigue creyendo en el vigor del poder Inca, y perpetúa la perspectiva utópica de una inversión de las relaciones de dominación inauguradas a partir de la conquista española. La capacidad de reinterpretación y resiliencia de la que dio numerosas pruebas el pueblo andino durante la época colonial se transmite hoy mediante un legajo popular dotado de distintas modalidades, en este caso míticas y dramáticas.

Referencias Citadas

- Balmori, C. H.
1955 *La conquista de los Españoles y el teatro indígena americano*. Universidad Nacional de Tucumán, Facultad de Filosofía y Letras, Tucumán.
- Beyersdorff, M. [s.f.].
1997 *Historia y drama ritual en los Andes bolivianos. Siglos XVI-XX*. Plural editores / Universidad Mayor de San Andrés, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (col. "Academia", 7), La Paz.
- Burga, M.
2005 [1988] *Nacimiento de una utopía. Muerte y resurrección de los incas*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos / Universidad de Guadalajara, Lima.
- Curatola, M.
1977 Mito y milenarismo en los Andes: del Taki Onqoy a Inkarrí. *Allpanchis* 10: 65-92.
- Duviols, P.
1967 Un inédito de Cristóbal de Albornoz: la instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú con sus camayos y haciendas. *Journal de la Société des Américanistes* LVI-1: [7]-39.
- Flores Galindo, A.
1986 *Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes*. Casa de las Américas, La Habana.
- Husson, J.-P.
1997 *Une survivance du théâtre des Incas : le cycle dramatique de la mort d'Ataw Wallpa*. Tesis para optar el grado de Doctor de Estado, Universidad de la Sorbonne Nouvelle, París.
- Husson, J.-P.
2006a ¿Testimonio histórico o invención? La cuestión de la autenticidad de la "Tragedia del fin de Atawallpa". *Paccarina. Historia y culturas del mundo. De Incas, Negros y Cristos* 1.1: 25-38.
- Husson, J.-P.
2006b. Mentalidad y prácticas de los copistas de textos tradicionales. El caso de la "Tragedia del fin de Atawallpa". *Revista Andina* 2: 57-77.
- Itier, C.
2001 ¿Visión de los vencidos o falsificación? Datación y autoría de la "Tragedia de la Muerte de Atahualpa". *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 30.1: 103-121.
- Itier, C.
2009 La "Tragedia de la muerte de Atahualpa" de Jesús Lara, historia de una superchería literaria. *Anuario de Estudios Bolivianos, Archivísticos y Bibliográficos* 15:215-229.
- Lara, J.
1957 *Tragedia del fin de Ataw Wallpa*. Imprenta universitaria, Cochabamba.
- Meneses, T.
1987 Debates de Incas. *Kuntur Perú en la cultura* 5: 25-40.
- Molina, C. de.
2008 [1574] *Relación de las fábulas y ritos de los Incas*. Editado por J. Calvo Pérez y H. Urbano, Cátedra UNESCO Cultura, Turismo, Desarrollo / Facultad de Ciencias de la Comunicación, Turismo y Psicología, Universidad de San Martín de Porres, Lima.

- Murúa, M. de.
1986 *Historia general del Perú*. Editado por Manuel Ballesteros, Historia 16 (col. "Crónicas de América" 35), Madrid.
- Omer, A.
2013 Le mythe andin d'Inkarrí. Catalogue raisonné des versions du corpus et analyse. Tesis para optar el grado de Doctor, Universidad de Poitiers, Poitiers.
- Ortiz Rescaniere, A.
1973 *De Adaneva a Inkarrí, una visión indígena del Perú*. Instituto Nacional de Investigación y Desarrollo de la Educación, Lima.
- Ossio, J.
1973 *Ideología mesiánica del mundo andino*. Ignacio Prado Pastor, Lima.
- Pease, F.
1973 *El dios creador andino*. Mosca Azul, Lima.
- Renard-Casevitz, F.-M., Saignes T., Taylor-Descola A.-C.
1986 *L'Inca, l'Espagnol et les sauvages. Rapports entre les sociétés amazoniennes et andines du XV^e au XVII^e siècle*. Éditions Recherche sur les Civilisations ("synthèse n° 21"), París.
- Roy, H.
2013 *Le royaume néo-inca de Vilcabamba (Pérou, 1537-1572): étude historique et anthropologique*. Tesis para optar el grado de Doctor, Universidad de Poitiers, Poitiers.
- Roy, H.
2017 Le bonheur est dans les Andes: la figure inca aux frontières de l'histoire et de la fiction. En *Les imaginaires et les représentations du bonheur en Amérique latine*, editado por F. Aubès. GRELPP / Paris Ouest Nanterre la Défense, París, en prensa.
- Sarmiento de Gamboa, P.
1988 [1572] *Historia de los Incas*. Miraguano / Polifemo (col. "Biblioteca de Viajeros Hispánicos" 4), Madrid.
- Terrones, F.
2012 *Les Incas du Pérou* de Louis Baudin: sus influencias y repercusiones en el debate nacional peruano. En *Entre l'Europe, l'Amérique et l'Afrique : construction, déconstruction et reconstruction des imaginaires de l'identité en Amérique latine*, editado por A. Gómez-Müller, pp. 135-154. PUF, Tours.
- Tyuleneva, V.
2003 La leyenda del Paititi: versiones modernas y coloniales. *Revista Andina* 36: 191-211.
- Tyuleneva, V.
2011 El Paititi y las expediciones incas en la selva al este del Cusco. En *Paititi: Ensayos y documentos*, editado por I. Combès y V. Tyuleneva, pp. 7-22. Instituto Latinoamericano de Misionología / Editorial Itinerarios. Serie Scripta Autochtona 8, Cochabamba.
- Urton, G.
1981 *At the Crossroads of the Earth and the Sky. An Andean Cosmology*. University of Texas Press, Austin.
- VI Congreso peruano del Hombre y de la Cultura andina
1985 *Dramas coloniales en el Perú actual*. Universidad Inca Garcilaso de la Vega, Lima.

Notas

- ¹ Véanse también Omer (2013:103 [Huancavelica], 187 [Cuzco 2], 268 [Ayacucho], 334 [Andamarca 3], 353 [Huahuas 2], 440 [Coranzulí-Guairazul 1], 442 [Coranzulí-Guairazul 2], 453 [Coranzulí-Guairazul 7], 488 [Queilen]). En este artículo usaremos el inventario que realizó Aurélie Omer de las versiones del mito de Inkarrí. Aunque todavía permanece inédito, se trata del último y más exhaustivo trabajo de catalogación de esta tradición muy difundida en el área andina. La estudiosa reproduce 114 versiones, en sus lenguas originarias, las que están repartidas principalmente en Perú, luego en Bolivia, Argentina y Chile.
- ² Véanse también Meneses (1987:38 [Santa Lucía]), Husson (1997:326 [Manás-Huancapón-Ambar]). Hasta la fecha no existe ningún catálogo de las versiones conocidas de los dramas de la muerte de Atahualpa. Recurriremos, tanto para las versiones peruanas como bolivianas, a las referencias publicadas en diversas obras.
- ³ Véanse también Meneses (1987:38 [Santa Lucía]).
- ⁴ VI Congreso peruano del Hombre y de la Cultura andina (1985:119 [Llamellín-Pomabamba]): "May urqu-pi-m chinka-ku-nki = ¿En qué cerro te has escondido?"
- ⁵ El manuscrito del drama de Chayanta fue descubierto y transcrito en 1957 por el universitario boliviano Jesús Lara. César Itier cuestiona su autenticidad, lo que Jean-Philippe Husson refutó sobre la base de argumentos de índole filológica. El investigador chileno Andrés Ajens participó recientemente en el debate, en ocasión del IX Congreso de Etnohistoria (10-14 de noviembre de 2014, Universidad de Tarapacá), con una ponencia titulada "Donde marra César Itier en sus acusaciones contra Jesús Lara: notas acerca de las variantes altoperuanas del ciclo dramático de la muerte de Atahualpa". Respecto de este tema, véanse Itier (2001:103-121; 2009: 215-229), Husson (2006a: 25-38; 2006b:57-77).
- ⁶ "Cai coripis cai caruapis / Imapacra canan callanman / Nocallai huañocepti / Allpamarac tricallanman" [traducido por el autor]. Véanse también VI Congreso peruano del Hombre y la Cultura andina (1985:115 [Llamellín-Pomabamba]).
- ⁷ Véanse también Beyersdorff ([s.f.]: 349, 357-359 [Challacollo]), Meneses (1987:37 [Santa Lucía]), Lara (1957:146-149 [Chayanta]).
- ⁸ Véanse también Meneses (1987:37 [Santa Lucía]), Balmori (1955: 82, 99 [Oruro]), Beyersdorff ([s.f.]:349 [Challacollo]), Husson (1997:1100 [Manás-Huancapón-Ambar]), VI Congreso peruano del Hombre y la Cultura andina (1985:115 [Llamellín-Pomabamba]).
- ⁹ Véanse también Omer (2013:57 [Hualcán 1], 307 [Andamarca 1], 320-321 [Andamarca 2], 340 [Ishua], 352 [Huahuas 1], 355 [Huahuas 2], 381 [Tuti 2], 405 [Checa Pupuja 1], 416 [Checa Pupuja 3], 439-440 [Coranzulí-Guairazul 1], 442 [Coranzulí-Guairazul 2], 446 [Coranzulí-Guairazul 3], 447-448 [Coranzulí-Guairazul 4], 453 [Coranzulí-Guairazul 7], 465 [Coranzulí-Guairazul 13], 490 [Río Negro]).

- ¹⁰ “Wañunan kaptinsi: ‘oy qoriqollqe’, nispas, tukuy pachapi **chinkarichisqa** qollqeta. ‘Qanchis estadupi qori qollpe pakakuy’, nispas” (subrayado por el autor). “Janchis estadomanmi **yaycun** jolqe quimsa estado yamanmi **yaycunja** jori” (subrayado por el autor). Véanse también Omer (2013:415 [Checa Pupuja 3]).
- ¹¹ Véanse también Omer (2013:491 [Río Negro], 307 [Andamarca 1], 288 [Auquilla 2]).
- ¹² En nuestra tesis de doctorado, es disponible un inventario completo de las similitudes estructurales y puntuales observadas entre los corpus mítico y dramático (Roy 2013: 375-390).
- ¹³ Véanse también Omer (2013:121 [Quero 3], 129 [Quero 5], 133 [Quero 6], 136-138 [Quero 7], 143 [Quero 8], 149 [Quero 9], 152-153 [Collana-Huasac], 156 [Paucartambo 1], 157-158 [Paucartambo 2], 164 [Poques 2], 171 [Poques 3], 208-209 [Cauri], 353-354 [Huahuas 2]).
- ¹⁴ “Ahora el Inka ha perdido, no posee la sabiduría, está ‘sonso’ como nosotros; viviendo en **el monte de Paytiti**. Ahí está vivo” (destacado por el autor). Véanse también Omer (2013:163 [Poques 2]).
- ¹⁵ Véanse también Beyersdorff ([s.f.]: 349 [Challacollo]), Lara (1957:166-167 [Chayanta]).
- ¹⁶ Véanse también Sarmiento de Gamboa (1988 [1572]: VII:42-46), Molina (2008 [1574]:10-13).
- ¹⁷ “Al Inkarrí lo habían matado y entonces a esa laguna... [...] Al decir esto lo mataron. Luego lo llevaron a la laguna y allí arrojaron al cuerpo”. Véanse también Omer (2013:52 [Cañaris], 320 [Andamarca 2], 152 [Collana-Huasac]).
- ¹⁸ “Se secará la laguna de Parinacochas, entonces el hermoso y gran pueblo que nuestro Inkarrí no pudo concluir será de nuevo visible”. Véanse también Omer (2013:49 [Incahuasi], 93 [Ashánica del Río Ene 4], 161 [Poques 1]).
- ¹⁹ Véanse también Omer (2013:343 [Incuyo 2]).

