VIERNES 13

9,30 h. Luis Millones (Inst. Inter-andino, Perú) "El culto a la Virgen Maria en la población contemporánea del norte del Perú".

10,30 h. Pablo Escalante Gonzalbo (Univ. Nacional Autónoma de México), "La asociación de Gan Cristobal y el concepto Mescaméricano de Teomama.

11,30 h. Descanso.

12,00 h. Juan M. Ossio (Pontificia Univ. Católica del Perú). "La imagen de la unidad social en las fiestas andinas".

18,00 h. Michel Graulich (Université Libre de Bruxelles) "Autóctonos y recién llegados en el penesmiento mesoamericano".

19,00 h. Debate.

20,00 h. Clausura.

ACTIVIDADES COMPLEMENTARIAS

Dian 11, 12 y 13:

Exposición de pintura y dibujo "Perú y Montilla"

Autor: Enrique Gerramiola Prieto.

Lugar: Bala de Exposiciones de la Casa del Inca. Horario: De 9,30 a 13 h. y de 17 a 21 h.

VI JORNADAS DEL INCA GARCILASO



Form Antonia Guestin Aranda

"COSMOVISION INDIGENA EN MESOAMERICA Y LOS ANDES"

(Pensamiento e Ideología en las altas culturas indígenas americanas)

Curso de Extensión Universitaria

MONTILLA II, 12, Y 13 DE SEPTIEMBRE DE 1996

DIRECTOR ACADEMICO: Antonio Garrido Aranda



CASA DEL INCA



MIÉRCOLES 11

Inauguración de las Jornadas.

10.30 h. Alfredo López Austin (Univ. N. Autónoma de México) "Tras un método de estudio comparativo entre las cosmovisiones mesoamericana y andina a partir de sus mitologías". 11,30 h. Descanso

10.00 h.

12.00 h.

13.00 h.

19.00 h.

María Rostworowski (Instituto de Estudios Peruanos) "El Universo religioso andino".

Debate.

Descanso.

- 17.00 h. R. Tom Zuidema (Center of Advanced Study, Urbana. (ASU "Cosmovisión Inca y astronomía en el Cuzco: Nuevo año agrícola y sucesión real". 18.00 h.
- 18,30 h. Eduardo Matos Moctezuma (Museo del Templo Mayor, México) "Teotihuacán y Tenochtitlán: sus templos mayores".

Anne Marie Hocquenghem

(Inst. Francés de Estudios Andinos. Perú). "COMO UNA IMAGEN DEL OTRO LADO DEL ERPEJO. Una memoria para el futuro: una visión del orden del mundo andino". 20,30 h. "Debate.

JUEVES 12

- 9,00 h. Homenaje al Mtro. Roberto Moreno de los Arcos.
- José Alcina Franch 9.30 h. (Univ. Complutense de Madrid) "Piedras talladas y maquetas en el área andina".
- 10,30 h. Johanna Broda (Univ. N. Autónoma de México). "Paisajes labrados en la roca: Ritualidad mexica en la conquista del altiplano central".
- 11.30 h. Descanso Elizabeth Baquedano 12.00 h. (University of London) "La tierra y la guerra en la cosmovisión mexica"
 - 13.00 h. Debate. 17.00 h. Leonardo López Luján (Museo del Templo Mayor, México) "El principio de disyunción en la tradición religiosa mesoamericana". 18.00 h. Descanso.
 - 18.30 h. Pierre Duviols (Univ. de Aix-en-Provence, Francia) "Guerra, ritual y sucesión entre los Incas".
- 19,30 h Manuel Gutiérrez Estévez (Univ. Complutence, Madrid) "Conflicto cósmico y dualismo ético en los mayeros". Debate. 20.30 h.



D. ANTONIO GARRIDO ARANDA, DIRECTOR ACADEMICO DE LAS VI JORNADAS DEL INCA GARCILASO,

CERTIFICA:

Que DOTA ANNE MARIE HOCQUENCHAMMErvenido en la reunión científica titulada "Cosmovisión indígena en Mesoamérica y los Andes" celebrada en Montilla (Córdoba) los días 11,12 y 13 de septiembre de 1996 presentando la ponencia :

COMO UNA ZMAGEN DEL OTRO LADO DEC ESPEJO

Montilla, 13 de septiembre de 1996

.....

Histórico

La Concejal Delegada de Patrimonio

Fdo.: Antonio Garrido Aranda

Fdo.: Josefa Polonio Armada

V° B°



PENSAR AMERICA

Cosmovisión mesoamericana y andina











A. Garrido Aranda Compilador

PENSAR AMERICA Cosmovisión mesoamericana y andina

Coedición:
OBRA SOCIAL Y CULTURAL CAJASUR
AYUNTAMIENTO DE MONTILLA
Córdoba, 1997



Actas de las VI Jornadas del Inca Garcilaso celebradas en Montilla del 11 al 13 de septiembre de 1996

Cyclicide:

Obra Social y Calvaral de Cajasar Ayuntamiento de Montilla

C Los autores y los editores para la presente edicida

Portude:

Arriba, El Degulladar, Husca de la Luna, Moche (Trajillo, Peril).

Abajo, loro de piedra relacionado con el juego de pelosa, Origen: Xochicalco, Pieza expuesta en el Museo Amropológico de la ciudad de Méxica.

(Fano: A. Carrido Aranda)

Reports See Pattle S. L. - Clickets See Angels de la Clara, 12 - TH. 28. 35 se. ISBN 84-7854-73-41 Depósico Lagal: CD. 1.023/97 Impense of Espalla - Primed in Spain. Este libro está dedicado, con respeto y afecto, a los maestros americanistas doña Maria Rostworowski y don José Alcina Franch.



Las Jornadas de Montilla (Córdoba) fueron convocadas en su día con la pretensión de constituirse en foro de estudios y reflexión sobre el Nuevo Mundo, a partir de la figura emblemática del Inca Garcilaso de la Vega, que vivió, porque escribió, desde estos lares cordobeses. El proyecto inicial poseia la oportunidad de los fastos del Quinto Centenario, pero el lastre ideológico conmemorativo, que suponia primar la imagen del mestizaje sobre cualquier otro discurso. Al cabo de seis ediciones (entre 1989-1996) el rótulo convocante sólo se refiere al ilustre cuzqueño en su calidad de hispanoamericano, como mestizo, pero también como indio y criollo, y orientador de la identidad americana. Podríamos decir que ahora caben todas «las voces y miradas» de América, tal como Garcilaso intentaba entender aquel mundo en construcción. Quizá ahora estemos entrando en la etapa madura de estas reaniones cientificas, que deberíun culminar en la fundación de un centro de estudios garcilasistas, tan ansiado por la comunidad americanista internacional. Aunque las publicaciones no ban sido tan abundantes como los encuentros de investigadores, no podemos por menos que felicitarnos de tener entre nuestras manos el tercer libro fruto del proyecto, lo que avala el trabajo de muchas personas hasta aqui'.

Las últimas Jornadas Inca Garcilaso habían olvidado parcialmente la componente indígena del significativo escritor. Era, pues, llegado el momento de ponerse en el estudio de la parte primigenia de su mezcla biológica y cultural, dedicando un simposio científico a analizar el pensamiento indígena en el área andina en comparación con la otra fundamental región cultural; Mesoamérica.

Desde ya lejanos días vienen reuniéndose americanistas especializados en ambas macroáreas, con el propósito de estudiar las diferencias y similitudes entre los elementos que constituyen su identidad. Arqueólogos, antropólogos

GARRIDO ARANDA, Amenia Jintroducción y selección de textos): El Inca Garcilana entre Europa y Analytica. Córdoba, Caja Provincial fáz Altornos, 1994.

TWASAKI CAUTI, Fernando (Edisor): Jurinador cumturlas a Marmilla. Córdoba, CajaSoc. 1996.

y etnohistoriadores están preocupados en ponderar diferentes aspectos de gran entidad y trascendencia para las culturas indígenas americanas. Desde la recomendación del año 1970 (Lima, XXXIX Congreso Internacional de Americanistas) hasta el vasto proyecto De Palabra y Obra en el Nuevo Mundo (Junta de Extremadura, 1992), pasando por la reunión indigenista de Sevilla (1987), la atención de los científicos sociales se ha centrado en determinar el auténtico lugar del indigena americano en la sociedad, antes y después de la conquista española, y la revalorización de su pensamiento como aporte fundamental a la humanidad, y como defensa propia ante la agresión de la modernidad.

¿Por qué Pensar América? Aunque lo parezca no se trata de ninguna lectura filosófica a lo Leopoldo Zea. Me pareció el título menos malo para un objetivo que deseaba reivindicar la complejidad del pensamiento indígena americano, como parte de la vida y del discurso continental: ideología, creencias, religión. Tal vez no sólo sean pensamientos, sino también sentires. En último caso, sin duda, identidad.

Como indicamos anteriormente, ante la imposibilidad material de abarcar toda la diversa y rica América, nos quedamos en los ámbitos mesoumericano y andino, áreas de lo que los antropólogos llaman altas culturas o culturas complejas. Nuestro Garcilaso ya jugó un importante papel en la distinción cultural de los indios de México y Perú, respecto de otros indígenas americanos de nivel cultural inferior. En otros lugares y publicaciones se interpretó el uso que el autor de los Comentarios reales hiciera de sus principales fuentes informantes: Bartolomé de las Casas (Apologética Historia) y José de Acosta (Historia natural y moral de las Indias). El Inca fue el único escritor humanista que se atrevió, bajo la historiografía oficialista dominante, a hacer un esbazo de comparación entre griegos y romanos e incas, llegando incluso a depurar la religión indígena de las connotaciones demoníacas. Pocos autores americanos en la Colonia se atrevieron a seguir el ejemplo garcilasista, establecido a principios del siglo XVII; sólo dos mexicanos, que se sepa: Fernando de Alva Îxtlixóchitl y Francisco Javier Clavijero. Estos historiadores novohispanos, el uno mestizo, y el otro criollo, proceden de tiempos distintos; Ixtlixóchitl, contemporáneo de Garcilaso, valoró en alto grado las realizaciones culturales de Nezahualcoyotl, rey prehispánico de Texcoco, tal como si fuera el Pachacuti del cuzqueño. Clavijero fue un jesuita ilustrado expulso, que tuvo que defender lo americano de los embates europeos (La Condamine, Pauw, Robertson), para lo que siguió muy de cerca el modelo garcilasista. Su Historia Antigua de México tuvo que dar respuesta clara y terminante al ataque de La Condamine acerca de que las lenguas indígenas eran incapaces de expresar ideas abstractas y cantidades matemáticas. A tal fin, Clavijeto ofreció una relación completa de términos en náhuatl sobre conceptos metafísicos morales, y demostró cómo los mexicanos podían contar hasta el infinito. No podían ser más parecidas las posturas de Garcilaso y Clavijero al efecto, a pesar de mediar entre ellos siglo y medio. De esa manera, no puede extrañar que los adversarios de uno fueran los del otro: Corneille de Pauw no reparó en calificar de «cuentista» a Garcilaso, cuyos Comentarios reales le



Director académico y pomentes de las VI Jornados Inca Garcilico.

parecían una obra lamentablemente indigesta. También Robertson rechazó al Inca Garcilaso por fantasioso e impreciso. La Condamine, por supuesto, no aceptó la alta calificación cultural que el cuzqueño había dado a los incas, al ver la condición real de los indios contemporáneos. Finalmente. Antonio de Ulloa, a pesar de considerar la obra cumbre garcilasista, no vela posible que tal visión [algunos de nuestros ponentes invitados la denominan utópica] tuviese nada que ver con la decadencia indígena colonial.

Los trabajos que a continuación vamos a presentar se dividen en dos grandes bioques, correspondientes a los dos territorios culturales que vamos a transitar: Cosmovisión mesoamericana y Cosmovisión andina. Ello parecería que contradice lo señalado más arriba acerca de la comparatividad cultural; sin embargo en algunos estudios, es cierto que con intensidad variable, se van poniendo en paralelo a mexicas e incas, y, en todo caso, el debate profundo que se estableció en los tres días de septiembre de 1996, hizo bueno el propósito de la convocatoria, aunque no figure en la publicación, por imposibilidad material de llevarlo a cabo con la suficiente fiabilidad. Ya quedó dicho que en estas VI Jornadas Inca Garcilaso contamos con la presencia y verbo de arqueólogos (Matos Moctezuma, López Luján, Alcina), antropólogos (Gutiérrez Estévez, Ossio, Millones) y etnohistoriadores [sé que a alguno le gusta mejor ser llamado historiador] (López Austin, Hocquenghem, Baquedano, Broda, Graulich, Duviols, Zuidema y Rostworowski), pero lo verdade-

BRADING, David A.: Orbe indiano. De la monorquio emólica a la répública criolla, 1492-1867, México, Fondo Cultura Econômica, 1993.

GERBI. Antonello: The Dispute of the New World. The History of a Potentic 1750-1900. Psysburgh. 1973 [Hay traducción en el F.C.E.].

ramente creativo fue la interdisciplinaridad observada en casi todas las intervenciones [vid. los trabajos de Broda, Millones o López Luján].

Antes de proseguir con el contenido del libro es de obligación que nos detengamos en el homenaje que le tributamos, en el segundo día de sesiones, al ilustre historiador y académico mexicano Maestro Roberto Moreno de los Arcos, fallecido en plena juventud un mes antes. Para tal ocasión tomamos la palabra tres amigos y colegas del homenajeado, resaltando su gran aportación científica, que, en parte, gravita sobre la época prehispánica mexicana. Por ello, incluimos en este volumen su celebrado trabajo, de más de treinta años, sobre los Cinco soles cosmogónicos, donde despliega una gran erudición y agudeza, que lo hace aún consultable. Quede en esta publicación la huella de quien se merecía por derecho propio debatir con nosotros los temas de la visión del mundo de los indígenas.

Aunque el tiempo histórico protagonista en estos capítulos es el anterior a la llegada de los españoles, en varios de ellos la temática ideológica se extiende hasta el presente. Aquí merece ser tenida en cuenta la puntualización metodológica de López Luján, acerca del principio de disyunción en la tradición religiosa, con la oportuna crítica a Kubler. Por tanto, rompemos una lanza por la continuidad cultural, que habrá que estudiarse en cada caso concreto, tanto en mesoamérica [lo verifican López Austin y Gutiérrez Estévez] como en los Andes [Zuidema y Ossio].

El primer problema que reclama nuestra atención sería el de la situación desigual de comparación entre ambos ámbitos culturales. A simple vista, y queda expresado en la bibliografía, Mesoamérica tendría ana posición preeminente al contar, como dice Zuidema, con cosmogramas contenidos en los códices (tanto mexicanos como mayas), representaciones que no existen en los Andes, sin olvidar la ausencia de escritura indígena en esta área. No obstante, observamos, por otra parte, que en el tema de la geografía ritual o territorialidad cosmogónica, los Andes centrales y sobre todo Cuzco (el centro del Estado Inca) cuentan con una orientación más adelantada, debida a las investigaciones de Zuidema sobre los ceques. Estos contrastes animan el debate y permiten el hallazgo de «llaves metodológicas», que nos podrían llevar a una mejor interpretación. Por ello, el capítulo de Alfredo López Austin sobre una propuesta de análisis de las cosmovisiones con la utilización de la mitología (que centra en la mesoamericana), realizada sobre estudios propios, es del mayor interés para el avance en nuestras hipótesis comparativas. En verdad, mitos y ritos son rememorados e interpretados de continuo por todos los autores.

Hay dos capítulos en el libro donde las hipótesis comparativas entre Mesoamérica y los Andes son el objetivo primordial de los estudios, y podemos felicitarnos de haberlos alentado. Los autores son Broda y Alcina, que han trabajado en coordinación sobre los paisajes rituales formados, entre otras concreciones, por piedras talladas, y en donde la dimensión holística de estas culturas indígenas (sobre todo en la de la América Media) se expresan de una forma especial y poco interpretada hasta ahora. El universo de los dioses con sus funciones e interpretaciones se sucede a lo largo del texto. María Rostworowski hace una descripción de los dioses mayores andinos, las huacas menores, y las parejas divinas. López Luján nos transmite, a través de piezas arqueológicas, sobre todo de las campañas en el Templo Mayor de Tenochtitlan en las que ha participado, la importancia de los dioses acuáticos, sobre todo Tláloc, en la cosmovisión mexica, y cómo en la actualidad costinúa un culto acuático en diversos lugares de México, a pesar de las paradojas de una sociedad aparentemente modernizada. Baquedano, utilizando testimonios poéticos, mitológicos e iconográficos, nos significa la indiscutible relación entre la actividad agrícola, con todas sus connotaciones cosmológicas, y la guerrera entre los mexicas.

Tanto en Mesoamérica como en los Andes centrales encontramos axis mundi. Así en el Cuzco incaico, en su plaza central de Huacaypata se encontraba el Sunturhuasi, edificio máximo sagrado pero también observatorio astronómico, desde donde los incas contempiaban el paso del sol sobre el cenit, como nos señala Zuidema. Para Mesoamérica tenemos, al menos, dos centros cosmogónicos, uno correspondiente al período clásico (Tectihuacán, y su Pirámide del Sol) y otro al postclásico (Tenochtitlan, y su Templo Mayor, singularmente la Pirámide de Tláloc/Huitchilopochtli), con características comparables (orientación, sacrificios, etc.), según explica Matos.

El orden en estos mundos americanos es un principio fundamental para

que los estados y sociedades puedan cumplimentar sus fines. Varios capítulos abordan esta temática, pero ninguno tan literario y desgarrado como el de Hocquenghem (en verdad fue un cuchillo helado que se arrojó al debate), pero al mismo tiempo valiente y comprometi-# do. Para los mayeros del Yucatán actual ese orden consiste. en opinión de Gutiérrez Estévez, en mantener la dinámica y operativa dualidad del culto y creencias indígenas antiguas con las provenientes del universo judeocristiano, aunque sobre la base del respeto como «pilar del sistema ético», hasta que llegue el «Juicio Final». Rostworowski, en el ayer colonial, así se refiere a la Virgen de Copacabana y al Señor de los Milagros, y Ossio, en la contemporaneidad, consideran





La destre Restourouski y el doctor Alcira, penevies de lite Jornalas, recibes sendas districiones en Montilla.

la importancia del sincretismo para la adaptación religiosa andina; el antropólogo de la Pontificia Universidad Católica del Perú interpreta cómo las fiestas del agua en varias comunidades andinas tienen la misión de «refundar» la maltrecha sociedad indígena peruana, a través de la tradicional dualidad complementaria andina. Las poblaciones rurales de la costa Nort-Peruana (Túcume, Monsefú) presentan en la actualidad una vida ciudadana muy incardinada por las imágenes de los Santos Patronos; los trabajos histórico-etnográficos de Luis Millones han permitido explicitar una memoria del pasado que huy se convierte en identidad, capaz de ordenar la vida en común bajo la presencia de Purísimas y Cristos.

La imagen histórico-mitológica de los conflictos internos grupales queda muy bien definida con la aportación de Michel Graulich, dentro de la cultura mesoamericana: el constante triunfo de migrantes sobre sedentarios, del postrero sobre el primero, del menor sobre el mayor; todo ello era posible si los vencidos habían caído en actos de soberbía, incapaces de hacer frente al orgullo del señalado por los dioses como vencedor. Duviols nos ofrece también en su capítulo un eslabón más en el proyecto de esclarecimiento de los factores que conducen a la construcción del Estado Inca, esta visión del menor sobre el mayor (Inca Yupanqui prevalece sobre Inca Viracocha, lo que supone el triunfo definitivo del culto al Sol). Pero el estudio del etnohistoriador francés tiene por objetivo la desmitificación de la guerra de los Chancas como episodio nodal de la fundación incaica [por tanto diverge a la aceptación historiográfica de Rostworowski], en una construcción histórica dificil pero convincente, al manejar con maestría las escasas fuentes con las que se cuenta.



Poventes en el desarrollo de las Jornadas montillanas. En primera tinas, de izquienda a derecha, E. Baquesto no. A. M. Hocquenghem y J. Broda. En segundo plano, de izquiendo a derecha. A. López Austin y R. T. Zudena.

Zuidema expone una hipótesis basada en lecturas de los textos coloniales, que precisamente guardan silencio sobre el «inframundo», y en la observación directa del antiguo territorio político y religioso de los incas en Cuzco, según la cual éstos muy bien pudieron tener el concepto de nadir o anticenit, debido a la observación de la puesta del sol desde el Ushnu; esta trayectoria solar se correspondía con una procesión, que a su vez presentaba relaciones con el ciclo agrícola y la sucesión real. Parece oportuno cerrur este breve comentario sobre los capítulos del libro con esta última interpretación, que hace buena la intención de Garcilaso y otros historiadores indigenistas americanos de la época colonial de reivindicar un alto nivel cultural y de pensamiento para los incas y mesoamericanos que fueron dominados por la Vieja España.

Si se necesitase algún argumento más para validar este libro que presentamos, bastaría con la comprobación de citas en las que se repiten hasta la saciedad los mismos nombres de nuestros autores.

No sería de justicia olvidar la muestra de poesías con dibujos, alusivas al mundo peruano, obra de Enrique Garramiola Pricto, Cronista Oficial de Montilla, que en los días de las Jornadas se expuso en la Casa del Inca. Garramiola siempre ha sido un desprendido colaborador en la pequeña historia de las reuniones sobre el Inca Garcilaso. Hay que agradecer el esfuerzo y el fruto artístico.

Las Jornadas montillanas son el resultado de múltiples colaboraciones, Señalemos las más significativas en la VI Edición. En primer lugar, la Corporación Municipal que preside Antonio Carpio, y la Universidad de Córdoba regida por Amador Jover. En instancias más pegadas a la organización, tuvimos el privilegio de ser dirigidos (sin notarse) por Francisco Hidalgo. Concejal de Cultura, y Josefa Polonio. Concejata de Patrimonio Artístico, auténtica alma de la reunión. En el día a día de muchos meses de trabajo destacó, como siempre, la labor de Miguel Aguilar Portero.

La edición material de este libro, sufragado a medias por el Ayuntamiento de Montilla y CajaSur, estuvo a cargo de Francisco Solano Márquez Cruz, de la Obra Social y Cultural, que realizó su trabajo con minociosidad.

A todos los nombrados, el mayor agradecimiento de aquel director académico y este editor,

Ceuta, julio de 1997

ANTONIO GARRIDO ARANDA

Capítulo X

COMO UNA IMAGEN DEL OTRO LADO DEL ESPEJO

MEMORIA PARA EL FUTURO: UNA VISIÓN DEL ORDEN DEL MUNDO ANDINO

ANNE MARIE HOCQUENCHEM

Directora de Investigación

CNRS, Paris, IFEA, Limir INCAH, Plura

A. UNA MEMORIA PARA EL FUTURO

Como una imagen del otro lado del espejo, ¿en qué sentido este título? En varios y otros por descubrir...

L DEL OTRO LADO DEL ESPEJO DEL TIEMPO

Si, después de tanto tiempo, vuelvo a escribir en una forma algo impresionista en torno a una visión indígena del orden del mundo andino es porque algunos cologas me invitaron a celebrar en Montilla un rito científico, la commemoración del Inca Garcilaso de la Vega el antepasado «constructor de ana identidad iberoamericana». Y si acepté esta invitación es porque siento algún parecido, como una imagen del otro lado del espejo del tiempo, con este mestizo.

Imagino un Hombre-radiante desarraigado que, para soportar el insoportable sufrimiento de vivir entre sus dos mundos el andino y el peninsular, busca recuperar una memoria para el futuro y vencer la muerte. Encerrado en la obscuridad de la casa de sus antepasados españoles, enfrenta su pasado andino. Los ojos ardientes de tanto mirar más allá del espejo de rojo fuego de sus recuerdos, intenta ver como ven los ojos de sus antepasados incas. Y con los mitos y ritos que logra rescatar construye una utopía.

Recuerdo una Mujer-luna con raíces al viento que, para ubicarse entre sus dos mundos, el americano donde olvida su lugar y el europeo donde no encuentra razón de ser, busca volver al origen para anular el movimiento y descansar en paz. Encerrada en la profundidad de los museos, encara el material funerario arrancado a las arenas de las playas pacíficas. Los ojos llagados de tanto mirar más allá del espejo de sal cortante de las antiguas memorias, intenta ver como ven los ojos de las momias. Y entre imágenes de mitos y ritos que persisten elabora una visión del orden del mundo andino.

Si acepté esta invitación es también porque en un mundo fragmentado que se globaliza, donde tengo lugar y razón de ser donde esté, se impone una moderna

1.5

imagocracia. Por lo tanto me parece necesario enfrentar el poder que se esconde detrás de imágenes y al mismo tiempo impone su dominación con el dominio de la imagen. En este contexto, quizás, tiene algún sentido volver a mirar, más altá del espejo del tiempo, como ven los ojos de los temibles miembros de las teocracias andinas que ejercieron una autoridad absoluta manipulando espejos e imágenes, proyectando una visión engañosa de un sagrado y eterno orden del mundo. Y tengo que dejar claro que:

 Las imágenes nunca me interesaron en sí, a través de ellas era algo de mí que me preocupaba y a través de las sociedades que las elaboraron era algo de la mía que me importaba.

 Dejé de mirarlas cuando, con escalofrios y sonrisus tristes como en tiempos de eclipses de la razón, entendi que contribuían a crear los ambientes ideológicos donde surgen nociones tales como «viva la muerre» o «tierra y sangre».

— El pasado sigue interesándome únicamente porque estoy convencida de que sin recuerdos, sin reflexión histórica, sin amilisis de las experiencias acumuladas, se avanza a ciegas y se corre a catástrofes sociales que trastocan boy todo el mundo. Y esto no es un discurso, viento la urgente necesidad de considerar el pasado pensando en el futuro. Quizás por el hecho de vivir, en una región periférica del Peró, en una sociedad regional donde la mayoría sobrevive en condiciones de extrema pobreza olvidando no sólo su tradición oral vino lo que pasó ayer, y la otra planifica su porvenir de espaldas a su ambiente y su historia.

IL DEL OTRO LADO DEL ESPEJO DE LA REPRESENTACIÓN

Intentando mirar, más altá del espejo de la representación, cumo sen los ojos de quienes elaboran los mitos y celebran los ritos que fundan y perpetúan el orden del mundo andino prehispánico, entendí lo que escribia Lévi-Strauss en la «Apernan I» a «Lo cendo y lo cocido».

Es cierto, el doble carácter del pensamiento mítico es de coincidir con su objeto del cual ofrece una imagen homóloga, pero sin lograr nunca juntarse con ella porque evoluciona en otro plano. La recurrencia de los temas traduce esta mezcla de impotencia y de tenacidad. Sin importarle partir o arribur francamente, el pensamiento mítico no recorre tramos enteros: siempre le queda algo por cumplir, los mitos son «in-terminables».

No existe un verdadero límite al análisis de las diversas apariencias de las imágenes elaboradas por un pensamiento mítico. No existe una unidad secreta que pueda percibirse al final de la tarea de descomposición. Los temas tratados se desdoblan al infinito. Cuando se piensa haberlos desenredados los unos de los otros y tenerlos bien separados, es solamente para constatar que se vuelven a soldar, respondiendo a las solicitaciones de afinidades imprevistas. Por lo tanto, la unidad es sólo tendencial y proyectiva, no refleja nunca un estado o un momento.

La ciencia que trata de lo mítico es una «anaclástica», retomando un viejo término utilizado en el siglo XVII en el sentido amplio autorizado por la etimología y que admite en su definición el estudio de los rayos reflejados con el de los rayos quebrados. Presendiendo analizar imágenes de antiguos mitos y ritos para vislumbrar el orden del mundo andino, perdi el sentido de la realidad investigando apariencias, siguiendo del otro lado del espejo de la representación animas de otros tiempos.

Senti claustrofobia, cautivada por espejismos de otros mundos, encerrada en un infinito virtual de representaciones homólogas integradas por relaciones metonimicas donde cuda cosa es la imagen de un mismo todo que a la vez la contiene y es parte de ella, atrapada en la red interminable de mis propius proyecciones.

Senti también vértigo imaginando cómo evolucionan cada cosa y las infinitas cosas similares en sus diferentes planos reflejándose y reflejando la totalidad que comparten y conforman. Imaginando también las interminables articulaciones transformaciones, descomposiciones y recomposiciones de mis múltiples visiones. Imaginando cómo miran los ojos almendrados de los difuntos, más allá del espejo de la muerte, para ver cómo miran los ojos secos de sus antepasados. Y cómo estas miran, más allá del espejo de la vida, para concebir el inconcebible universo.

Recuerdo que mirando las imágenes mochicas, elaboradas entre 200 y 700 de nuestra era, evidencie la estractura del conjunto que forman. Comparándo este conjunto con las representaciones de las otras sociedades prehispânicas de los Andes centrales, entendi que, desde umos 1000 años antes de Cristo hasta la conquista española, las diferentes iconografías trataban de los mismos temas. Y traté de mostrar que estos temas ilustraban los ritos del calendario ceremonial inca, relacionados con el calendario de las tarcas agropecuarias, tal como los describieron los cronistas de los siglos XVI y XVII.

Y me volvió a la memoria algo que Pedro Cieza de León escribió en «El señaria de los incra» por tos años 1553, en el libro II, capítulo XV:

John Murra, en su prólogo a «La tecnología en el mundo ambino» de Heather Lechtman y Ana María Soldi, cita a Cieza de León y subraya que la que faltaba a los europeos era de hecho el orden que considera como un factor determinante del desarrollo de las sociedades de los Andes centrales.

«Un contemporáneo de la invasión, el licenciado Gaspar de Espinaza, patrocinador de los Almagro y los Pizarro, al escuchar en Panamá las maravillas de albanilería e ingeniería civil andina, concluyó que sería útil traer à los artifices al ismo para abrir el canal que ya en 1534 se vela como indispensable. La destreza y la praxis para cavarlo, existia en el sur. Uno se pregunta, sin embargo, cómo lo iban a hacer los ingenieros estatules sin la mit'a: turnante que los respoldaba en su tierra.

Tul organización por el estado de las energias productivas me parece insustituible, al igual que la pericia técnica.» (Mutto 1981).

Y es más, Murra percibió que este orden andino se fundaba en el respecto de la «mít'a», el turno:

«Antes de 1532, el sentido primario del término mit'a no tenía que ver con el trabajo. Cualquier acontecimiento cíclico, todo aquello que regresaba con una regularidad previsible, era una mit'a: la época de lluvias, por ejemplo, o el momento cuando maduraba la hoja de coca. Metafóricamente, el uso del término se extendió a una obra que se cumplla a su tiempo y por sus turnos, ya sea del linaje, del grupo étnico o cualquier subdivisión de la organización social.» (Murta 1981).

Entendí la importancia del calendario ceremonial andino que, estableciendo paralelos entre los diferentes ciclos de los astros, de las estaciones, de la reproducción vegetal, animal, así como la de los hombres y de sus instituciones, reinstaura ritualmente, año tras año y de generación en generación, el orden necesario para asegurar, al nivel material, la producción y, al nivel ideologico, la reproducción social.

Percibi, analizando la estructura de esta institución, un sistema de clasificación, dual y tripartita, que permite proyectar la imagen de un mundo totalmente integrado y ordenado, sometido a una autoridad absoluta que detenta un poder teocrático. Esto concibiendo relaciones de homología entre partes y mitades del año, del territorio y de la sociedad, así como relaciones de parentesos entre fenomienos naturales e instituciones culturales e imponiendo una regla de preeminencia. Y trataré, más adelante, de exponer el aistema de clasificación, la regla de precuinencia y el modelo del orden del mundo andino.

Comprendi que las sociedades de los Andes centrales compurtan un muy complejo y sutil sistema de pensamiento, que existía una cultura antina y no una suma de «culturas» que se reducen a estilos de cerámica u otros, como muchos piensan leyendo los libros de divulgación sobre el pasado prehispánico undino.

Busqué, de hecho, durante años el secreto sentido de las imágenes y finalmente reconocido este sentido, obviamente precario y conjectural algo como lo sugerido por Borges en su «Aleph», representar el orden que atestigua de una cultura andina, el tumulto de mis visiones me atormentaron formando la imagen de un mundo suspendido entre la nada y el vacío como la que describe Miguel Gutierrez en «La violencia del tiempo» (Hocquenghem 1970-1996).

III. DEL OTRO LADO DEL ESPEJO DE LA REALIDAD

Vi, más altá del espejo de la realidad, los antepasados andinos en el origen. Vi sus colmillos y sus serpientes, representaciones metonímicas del poder del felino y de la inmortalidad del ofidio. Vi la instauración del orden, con la separación de las dimensiones del tiempo y del espacio, la procreación de las generaciones. Vi los terribles actos míticos que, inspirando el temor, imponen el concepto de autoridad absoluta y el respeto de la jerarquía.

Vi, atemorizada, las horribles semblanzas de sus descendientes, los miembros de las teocracias andinas. Vi los ritos que celebran el orden establecido. Vi bajo el sol al cenit, al ritmo de la carucola lúgubre, las ceremonias mortales. Vi los suplicios que intentan conjurar las fuerzas del mal arrancando la piel, apedrando los cuerpos, cortando los miembros, desparramando los huesos, de quienes deben desaparecer para siempre, porque no respetaron la autoridad absoluta, no se conformaron a las reglas establecidas. Vi los sacrificios que pretenden renovar las fuerzas de vida desangrando jóvenes guerreros. Vi bajo el sol al solsticio, caminando hacia el otro mundo, los niños y los adolescentes, elegidos por su belleza como ofrendas más preciadas al antepasado más poderoso.

Vi, estremecida, las relaciones sin límites entre los actos míticos y rituales, la multiplicación de las homologías de formas y contenidos. Vi las articulaciones en series de gestos, sus complementariedades y oposiciones, el significado de las proyecciones de sus eficiencias a los diversos ciclos de la vida natural y social, y el sentido de sus inversiones. Vi la integración de estos ciclos en el calendario ceremonial que restaura eternamente el orden establecido.

Vi, alucinada, la inscripción de este orden en el cielo diurno y nocturno, en la plunificación del centro ceremonial y de su región, en la construcción del templo y el desarrollo de las ceremonias en su exterior e interior, en la fabricación de los objetos de culto y de los instrumentos de trabajo, en la elaboración de las vextimentas, los ornamentos ceremoniales y los trajes de todos los días, en la razón de las costumbres y de las tradiciones.

Vi, frente a frente, como reflejos en un espejo, las imagenes opuestas y complementarias, del mundo de los muertos y del mundo de los vivos. Los vi regidos por el mismo orden.

Aferrada en lo que me quedaba de racionalidad, recordé otra vez lo que escribia Lévi-Strauss, la representación que las sociedades se hacen de la relación entre los vivos y los muertos se reduce a un esfuerzo, para esconder, ambellecer o justificar, en un plano dusorio, las relaciones que prevalecen entre los hombres en la vida real.

Entendi cómo el culto a los antepasados organiza a la vez las representaciones de la naturaleza y la sociedad, las relaciones jerárquicas y las relaciones de producción. En resumen comprendi cómo, en las sociedades andinas, el acceso a los recursos, el control de los medios de producción, la distribución de la fuerza de trabajo y la organización del desarrollo de estos últimos, así como la determinación de la forma social de la circulación y de la redistribución de los productos del trabajo individual o colectivo, es decir las relaciones de producción, son dominadas por la actividad religiosa. Y busqué entre los espejos el foco material de los modelos de este orden del mundo andino, sus modulaciones espaciales y tempotales.

Percibí el reflejo de organizaciones sociales que echan raíces en el desierto de la costa pucifica y crecen hasta los horizontes en lus vertiente amazônicas de los Andes. Y, es cierto, considerando las purticularidades del medio ambiente y ordenando los hombres, las sociedades andinas logran ampliar las fronteras agrículas y aumentar la producción, tanto en los arenales costeños como en los pantanos serranos. Segui, a lo largo del transcurso del tiempo, con el desplazamiento de los puntos de vista, la divergencia de los ángulos de miras, la modificación de las líneas de los horizontes, las evoluciones, las transformaciones y las desapariciones de las imágenes sagradas, reflejos de profanos cambios sociales.

Frente a frente vi también las imágenes opuestas y complementarias de una tradición oficial elaborando y consolidando un orden imaportable y la imagen de una tradición popular aguantándolo y olvidando la posibilidad de derrumbarlo.

Además busqué la sombra de este orden en el mundo colonial y republicano, del otro lado del trauma de la conquista, y me estremeció el desorden que hoy genera una sociedad que vive sembrando la violencia y cosechando la muerte.

IV. DEL OTRO LADO DEL ESPEJO DE LA ILUSIÓN

Mirando, más aflá del espejo de la ilusión, vi el focu real de las imágenes y como mis proyecciones se materializaban verdaderamente. Vi en su tumba, excavada por mi amigo Walter Alva, el cuerpo bien conservado de uno de los miembros de las teocracias mochicas. Lo vi preparado para asumir sus funciones de antepasado mítico en el otro mundo, con todos sus atuendos, ornamentos y simbulos de estatuto, con sus ajuares que se conservan con el transcurso del tiempo, con sus instrumentos de poder: las imágenes de sus mitos y ritos. Lo vi junto con los caerpos de los que fueron sacrificados para acompañarlo en su viaje de retorno al origen, tal como aparecen en la iconografía mochica.

Y cai en la trampa, me dejé seducir por el poder del Señor de Sinin que seguin escondido detrás de sus imágenes. Escritti en un diario de campo en octubre de 1987;

«Cuando llegué a la Huaca Rajada los mochicas vimpartian mi vida. Hacia unos veinte años que había entrado en el mundo de los antiguos maradores de la costa norte, mundo moldeado y pumado en los huacos, entre 200 y 600. Investigaba las colecciones en las reservas de los museos, escribía artículo tras artículo buscando el significado de las imágenes, enseñaba los ciclos de la vida y la muerte en el desierto, pero nunca había excavado.

Fui a Sipán como quien va a cumplir con la obligación de visitar la tumba de un familiar. En la tumba el nempo habia erosionado la madera, el algodón, la lana, la pluma, el hueso, sólo quedaban restos de las fibras animales y vegetales, se reconocía el cuero. El transcurso de los siglos habia oxidado el cobre y la plata, sólo el oro resplandecia como recién trabajado y se conservaban las conchas y las cerámicas.

Primera impresión, algo desagradable, mi familiar senia una familia extensa, no podía acercarme a solas. Primera sorpresa me sentía más emocionada de la que pensé. El «Señor de Sipán», verde del cobre asidado, yacía en un manto rojo sangre de chaquiras de la preciada concha de los mares calientes, miles de chaquiras insernadas en hilos desaparecidos.

Su cara cubierta por una máscara de oro, brillaba. Reconocía cada uno de los objetos que lo rodeaban, pectorales, orejeras, collares.

Si, segunda sorpresa, llevaba ojotas de cuero, mis conocidos mochicas andaban descaizos. Llevaba el atuendo de los personajes más importantes, con armas de guerrero y sonaja de sacerdote. En su cuerpo de un metro setenta y de unos cuarenta años, con los atributos de los ancestros míticas, encarnaba el poder teocrático.

Poco a poco tomaba conciencia de algo anormal. Frente a este muerto de casi dos milenios era una fuerte impresión de vida lo que sentia. Cierto, subia que el rito funerario mocluca convertía el difunto en participe del poder inmortal, en fuente de fuerzas que animan a sus descendientes, en árbol de vida. Parecía que de hecho el rito había uestaurado el mito, el «Señor de Sipán» abolía las dimensiones del tiempo y del espacio, era principio y fin... Viscilaba mi vacionalidad gáfica...

Entendía: me conmovía el primer encuentra con un mochica de carne y hueso. Era mi primer contacto con el modela de una de los retrutas de arcillo guemada, cuyos ojos almendrados me fascinabon. Reconocía los rasgos finos, la expresión fuerte, el porte altivo, esperaba el gesto de mansio del trazo derecho y oi la voc. «Cierren el atásid!»

Cierro, eterren, exercen el atuád, no dejen bajo el sol al «Señor de Sipán». Manifestación del que unima el mundo y reside en su interior el sacerdore guerrero, necesita la oscuridad. Quemaba el sol del medio dia, me eran fuego urdiente las arbitas vacias del «Señor de Sipán»... Quemaha el sol del avenal, me eran sul corrante los labias secus del «Señor de Sipán»... Quemaha el sol de los vivas me era lucho mortal el alma atocmentada del «Señor de Sipán»... ¿Qué ofrenda, jamás recibida, podría presentarte, «Señor de Sipán», para calmar ta sufrinciento, serenarte y camplacerte?...

Te dejo en ofrenda, «Señor de Sipán», mi antilo de ámbar, recuento de quien veia ámbar mis ojos, ámbar mi piel y ámbar mi trenza, no tengo nada más preciado para dejarte. Te dejo mi antilo de ámbar, venido de mares lejanos, por caminas de otros mundos, recuerdo de un amor de machas lunas, de muchas lluvias, un amor de lagos profundos y lagunas oscuras, un amor de llagas abiertas en mis ciadades de Berlin y Paris, un amor que vine a enterrar en tu desierto a orillas del Pacifico.

En 1996, no cai en la trampa. Vi la realidad de las ceremonias sangrientas representadas en la iconografía, visitando las excavaciones dirigidas por mis amigos Santiago Ucoda y Steve Bourget en la Huaca de la Luna en Moche. Vi los esqueletos golpeados y desmembrados de los suplicados y sus huesos fracturados expuestos a las intemperies. Vi lo que no debiera haber visto, los restos de quienes dehían desaparecer de este y del otro mundo, junto a sus ajuares de barro crudo con pintura fugitiva hechos a propósito para no resistir al transcurso del tiempo (fig. I, fotos 1, 2, 3).

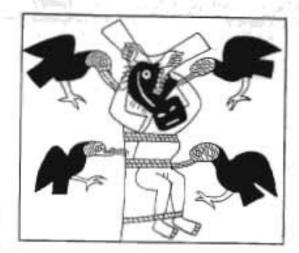


Fig. 1 (Harquenghein 1987) konneprefie Mischies Exerce de suplicie



Franc I, 2 Sieve Beurget Brusse die cuerpen somanakes. Huma de de Luna, Mache





Fair J Seve discipe Certe de sanja de barro crada y deconocido figilia. Hanco de le Lanz, Muche.

Y vi también, congelada entre sus preciosos mantos de fina lans blanca y roja, la niña ofrenda descubierta, como otros adolescentes, en la cima de un nevado. Y es lo que el hielo conservo de esta niña, apodada «Juanita», y de su ajuar que se expone ahora en los museos representando la cultura andina. Me dolió el sufrimiento de estos cuerpos torturados, recordé otros cuerpos martirizados en todo el mundo y desde tanto tiempo

Rechacé, una vez más, el poder de seducción de una imaginación creadora, activa, que es el lugar de encuentro de lo visible y lo invisible, de lo sensible y lo inteligible, el terreno fértil donde florecen imágenes que atraén por su belleza, pero que impone una ideologia totalitaria, con la implacable logica de una autoridad absoluta que niega la posibilidad de cambio y no reconoce la libertad individual.

V. DEL OTRO LADO DEL ESPEJO DE LA FALACIA

Avergonzada de haber valorado hace años la metonimia sobre la metafora, busqué, mis alla del espejo de la falacia, una alegoria que rompa con todas las falsas homologías entre un orden natural y un orden social, con todos los supoestos lazos de parentesco, con todas las irreales semejanzas. Busqué un instrumento que, destruyendo la ilusión de un mundo integrado regido por una sola regla, establecida una vez por todas y para todos, permita enfrentar la realidad de las múltiples fracturas y especificidades que quebrantan y diversifican noestro entorao. Y me topé con el filo cortante del propio espejo.

Subia porqué, en los Andes como en otras regiones del mundo, el espejo es el atributo de los poderosos inmortales y de quienes, a sus imágenes, deciden del destino de los que sujetan, y entendía porque los otros no pueden poscerlo os mararlas es el instrumento del engaña.

El espejo engalia porque transforma la realidad en intagen, entre miradas y visiones cruzadas que se quiebran y pienden, entre tiempos que no se alcanzan y espacios que no se descubren, entre desencuentros y desamores que se repiten y desubican, entre deseos que nunca coinciden y siempre perduran. Y purque, entre imágenes relacionadas por ilusorias homologías, oposiciones, complementariedades e inversiones, el espejo permite idear un mundo integrado que no existe y a partir de esta ilusión justificar un orden injustificable.

El espejo engaña también porque no todo se reluciona, se junta, se asemeja, se reproduce sin límites. Engaña porque encierra entre espejismos que se multiplican, sin fronteras temporales o territoriales y, por lo tanto, enloquecen. Engaña porque no deja ver la infinidad de posibles constelaciones, siempre en expansión, de individualidades y ocurrencias, la proliferación de una extraordinaria variedad de formas de vidas y de historias alentadoras. Tampoco refleja todas las pesadillas de los que existen de por si, mirando y conociendo, o todos los sueños que sueñan.

Pero, lo que no sabía es que el espejo tiene su otro lado, el obscuro que no es el malo, y que volteándolo deja sentir el corte que separa la realidad de la ilusión. El mismo instrumento del engaño revela la falacia, la imposibilidad de confundir la imagen con su objeto, lo que aparenta con lo que es. El espejo evidencia el divorcio entre lo uno y lo otro, la insuperable distancia y la profundidad vertiginosa del tajo que los separa, por más necesarios, opuestos y complementarios, que sean. El espejo enseña que nunca se puede mirar como ven los ojos del otro y enfrenta con la soledad de cada uno sin negar la proximidad del otro, sin el cual uno no es.

Por lo tanto el espejo demuestra con sus filos lo que de frente esconde. Prueha que uno es libre, si bien busca lugar y razón de ser en otro. Y es en base a esta realidad que se pueden imaginar diferentes órdenes del mundo fundados en relaciones de solidaridad y esperanzas de tiempos mejores.

VI. DEL OTRO LADO DEL ESPEJO DE LA MEMORIA

Volver a mirar los mecanismos que desarrollaron las antiguas teocracias andinas, y muchas otras formas de dominación en el mundo, para mantener una engañadora visión de un único orden posible, conduce a encarar el espejo de rojo fuego y de sal cortante de la memoria.

Para no caer eternamente en las mismas huellas que conducen al encierro y la muerte, es necesario enfrentar la violencia del tiempo que, sepultada en las memorias, cietra los ojos desde lo más profundo del alma. Sé que nunca se olvida y que lo que no se quiere o no se puede recondar del pasado es lo que impide ver el entorno, conocer su historia y proyectar sus posibles futuros. Sé que perder de vista el porvenir conduce al aislamiento y la incomunicación, a la sinrazón y la desesperación, al desgano vital y a la muerte de los deseos.

Si sé que es necesario recuperar una memoria, no sé cual recuperar. ¿La atópica memoria mestiza del Inca Garcilaso de la Vega, la sufrida memoria india de
Guamán Poma de Ayala, la mejor memoria española de Pedro Cieza de León, el
cronista que mira y no quiere fabular, que describe y no calla los horrores. La
memoria de un gentil atrapada en el espejo de sus imágenes? No puede ser la
memoria colectiva, las memorias no coinciden. Quizás una suerte de memoria
concertada... Y ¿que visión del orden del mundo andino enfrentar? Quizás tamhién una visión compartida.

VII. DEL OTRO LADO DEL ESPEJO DE AGUAS ESCONDIDAS EN EL DESIERTO

Escribo recordando un Hombre-pacazo de piel color del tiempo que pasa y de ojos grandes abiertos que, para escapar a su destino de simple mortal, quiere ver, saber y poder como los temibles inmortales. Se confunde con su entorno, verde en el fuego verde que consume, negro en el hueco negro que absorbe, rojo sangre en el río de sangre roja que surge del filo brillante de su cuchillo de sucrificio cortando el viento y rusgando el horizonte. Se esconde en un cuerpo que no es el suyo y, monstruo sediento de luz de luna, toca la caracola marina sagrada para trastrocar el orden establecido. Se pierde entre sus razones y destazones, sus miedos de ser y no ser, sus deseos de permanecer el mismo transformandose siempre en tan-

tos otros. Y que, mirando, imaginando y soñando entre dunas y salinas, viene al encuentro mío como una imagen del otro lado del espejo de aguas escondidas en el desierto.

El espejo impide el encuentro, refleja en sistemas de coordenadas homológas nuestras imágenes similares, opuestas y complementarias, sin dejarlas coincidir porque evolucionan en otros planos. Quedamos frente a frente igualmente, tenaces e impotentes, ayer soberbios y hoy desamparados, con mitos estrellados, ritos ilusorios, anhelos de cambios postergados. Expuestos al borde del tajo sin fondo que vuelve a abrir en cada uno de nosotros la conciencia de la proximidad del otro y de su diferencia profunda. Desorientados en la inmensa e interminable soledad del amor, sin poder mirar como ven los ojos del otro...

Y rompi todos los espejos, estallaron una mañana de duelo que me sigue doliendo.

B. UNA VISION DEL ORDEN DEL MUNDO ANDINO

Leyendo algunas páginas de crónicas, mirando algunas imágenes mochicas e intentando algunas interpretaciones, trataré de presentar el sistema de clasificación, la regla de preeminencia y el modelo del orden del mundo indígena de los Andes centrales.

L LAS INFORMACIONES DE GARCILASO DE LA VEGA Y GUAMÁN POMA DE AYALA

Quienes dan partas para percibir el sistema de clasificación dual y tripartita del mundo andino y entender como se define y aplica la regia de preominencia que permite ordenarlo son, entre otros cronistas, el Inea Garcilaso de la Voga y Felipe Guamán Poma de Ayala.

En cuanto a la dualidad

a. La bipartición y cuatripartición del ciclo anual

En el libro segundo capitulo XXII de los Comentarios, Garciluso informa que los incas observaban el camino anual del sol en los horizontes este y oeste y fentejaban los solsticios y los equinoccios. Notaban entonces que durante una parte del año, del equinoccio de marzo al de setiembre, el sol se encontraba en la parte norte de su recorrido y que durante la otra parte del año, del equinoccio de setiembre al de marzo, el sol se encontraba en la parte sur de su recorrido. Además constataban que el desplazamiento del sol de norte a sur, entre el solsticio de junio y el de diciembre, se asociaba con una estación seca mientras que el movimiento del sol de norte a sur, entre el solsticio de diciembre y el de junio, se relacionaba con una estación húmeda. Por lo tanto podían concebir una cuatripartición del año. Dos temporadas una más fría y otra más caliente cada una dividida en estaciones una más humeda y otra más seca:

«Mas con toda su riesticidad, alcanzaron lox Incas que el movimiento del sol se acababa en un año, al cual llamaron huata: es nombre y quiere decie año, y la misma dicción, sin mudar pronunciación ni acento, en otra significación es verbo y significa atar. La gente común contaban los años poe las cosechas. Alcanzaron también los solsticios del verano y del invierna: los cuales dejuron escritos con señales grandes y notorias, que fueron ocho torres que labraron al oriente y otras ocho al poniente de la ciudad del Cozco, puestas de cuatro en cuatro, dos pequeñas de a tres estados poco más o menos de alto en medio de otras dos grandes: las pequeñas estaban diez y ocho o veinte pies la una de la otra; a los lados, otro tanto espacio, estuban las otras dos torres grandes, que eran mucho mayores que las que en España servian de atalayas, y éstas grandes servian de guardar y dar aviso para que descubriesen mejor las torres paquellas. El espacio que entre las pequeñas había, por donde el Sol pusaba al salir y al ponerse, era el punto de los solsticios; las unas torres del oriente correspondían a las otras del poniente del solsticio vernal o hiernal.

Para verificar el salsticio se ponía un Inca en cierto puesto al salir del Sol y al ponerse, y miraba a ver si salía y se ponía por entre las dos torres pequeñas que estaban al oriente y al poniente. Y con este trabajo se certificaban en la Astrología de sus solsticios. Pedro de Cieza, capitalo noventa y dox, hace mención destas torres; el Padre Acosta también trata dellas, Libro sexto, capitulo tercero, aunque no les don su punto. Escribiéronlos con letras tan groseras porque no supieron fijarlos con los días de los meses en que son los solsticios, parque contaron los meses por lunas, como luego diremas, y no por días, y aunque dieron a cada año doce lunas, como el año solar exceda al año lunar común en once días, no subiendo ajustar el año con el otro, tenían cuenta con el movimiento del Sol por los sobticius, para ajustar el año y conturlo, y no con las lunas. Y desta manera dividian el un año del otro rigiéndose para sus sembrados por el año solar, y no por el lunar. Y aunque haya quien diga que ajustaban el año solar con el año lunar, le engañaron en la relación, porque, si supieran ajustarlos fijaran las solsticios en los días de los meses que son y no tuvieran necesidad de hacer torres por mojoneras para mirarlos y ajustarlos por ellas con tanto trabajo y cuidado como cada dia senian, mirando el salir del Sol y el ponerse por derecho de las torres; las cuales dejé en pie el año de mil y quinientos y sesenta, y si despúes acá no las han derribado, se podría verificar por ellas el lugar de donde miraban los Incas los solsticios, a ver si era de una torre que estaba en la casa del sol o de otro lugar, que yo no lo pongo por no estar certificado dél.

También alcanzaron los equinoccios y los solenizaron muy mucho. En el de marzo segaban los maizales del Cazco con gran fiesta y regocijo, particularmente el andén de Colcampata, que era como jardin del Sol. En el equinocio de setiembre hacian una de las cuatro fiestas principales del Sol, que llamaban Citua Raymi, (r sencilla): Quiere decir fiesta principal; celebrábase como en su lugar diremos. Para verificar el equinocio tenían colunas

de piedra riquisimamente labradas, puestas en los patios o plazas que había ante los templos del Sol. Los sacerdotes, cuando sentían que el equinocio estaba cerca, tentan cuidado de mirar cada dia la sombra que la coluna hacia. Tenían las colunas puestas en el centro de un cerco redondo muy grande, que somaba todo el ancho de la plaza o del patio. Por medio del cerco echaban por hilo, de oriente a poniente, una raya, que por larga esperiencia sabian donde habían de poner el un punto y el otro. Por la sombra que la coluna hacia sobre la raya veian que el equinocio se iba acercando; y cuando la sombra tomaba la raya de medio en medio, desde que salia el Sol hasta que se ponia, y que a medio dia bañaba la luz del Sol toda la coluna en derredor, sin hacer sombra a parte alguna, decian que aquel día era el equinocial. Entonces adornaban las colunas con todas las flores y yerbas alorosas que podian haber, y ponian sobre ellas la silla del sol, y decian que aquel día se asentaba el sol con toda su luz, de lleno en lleno, sobre aquellas colunas. Por lo cual en particular adoraban al Sol aquel día con mayores ostentaciones de fiesta y regocijo, y le hacian grandes presentes de oro y plasa y piedras preciosas y otras cosas de estima.

Como lo señala Garcilaso, los incas constataban los parajes del sol al cenir cuando las columnas perdian sus sombras al medio dia.

Y es de notar que las Reyes Incas y sus amontas, que eran los filosofos, así como iban ganando las provincias, assi iban esperimentando que, cuanto más se acercaban a la linea equinocial, tanto menas sumbra hacia la columna al medio día, por lo cual fueron estimando más y más las columas que estaban más cerca de la cuidad de Quita, y sobre todas las otras estimaron las que pasteron en la misma cindud y en su paraje, lasta la costa de la mar, dande, por estar el sol a plomo (como dicen los albañdes), no hacía señal de sombra alguna a medio día. Por esta razón las tuvieron en mayor veneración, porque decian que aquéllas eran asiento más agradable para el Sol, porque en ellas se asentaba derechamente y en las otras de lado. Estas simplezas y otras semejantes dijieron aquellas gentes en su Astrologia, porque no pasaron con la imaginación más adelante de lo que veian maserialmente con los ojos. Las colunas de Quitu y de toda aquella región derribó el gobernador Sebastián de Belalcázur muy acertadamente y las hizo pedazos, porque idolarraban los indios en ellas. Las demás que por todo el Reino había fueron derribando los demás cupitanes españoles como las fueron hallando.

b. La bipartición y cuatripartición del territorio

En el libro primero capitulo XVI, relatando el mito de la fundación de Cusco, Garcilaso describe cómo los incas dividian el territorio en dos partes complementarias norte y sur. Desde la cumbre del cerro Huanacauri que domina el valle de la ciudad, el Inca se había dirigido hacia el norte el «setentrión» y la Coya hacia el sur el «medio día». Asocia por lo tanto la parte norte del territorio «Hanan Cozco» al Inca, a lo masculino, lo alto, mientras que relaciona la parte sur «Hurin Cosco» con la Coya, lo femenino lo bajo:

"Del cerro Huanacauri salieron nuestros primeros Reyes, cada uno por su parte, a convocar las gentes, y por ser aquel lugar el primero de que tenemos noticia que hubiese hollado con sus pies, y por haber salido de allí a bien hacer a los hombres, teniamos hecho en él, como es notorio, un templo para adorar a Nuestro Padre el Sol, en memoria de esta merced y beneficio que hizo al mundo. El principe fue al setentrión y la princesa al mediculia..."

«Desta manera se principio a poblar esta nuestra imperial ciudad, dividida en dos medios, que llamaron Hanan Cozco, que como sabes quiere decir Cozco el alto, y Hurin Cozco, que es Cozco el bajo.

En el libro segundo capitulo XI de los Comentarios Reales este cronista indica una división de cada parte del imperio en dos mitades levante y poniente, este y oeste, de hecho escribe que los inças:

«dividieron su imprerto en cuatro partes, que llamaron «Tauantinsuyu» que quiere decir las cuatro partes del mundo, conforma a las cuatro partes principales del cielo. Pusseron por punto o centro la ciudad del Cuzco, que un la lengua particular de los focas spacre decir ombligo de la tierra...»

Guamán Poma por su parte, en sus dibujos y en sus textos que los explicitum, siempre relaciona el Inca con el sol y a su mano azquierda asocia la Coya con la luna. En su mapa de las Indias divade también el territorio en dos partes, aquella del norte y aquella del sur, luego cada una de ellas en dos mitades, una al oeste o poniente y otra al este o levante. Y en el texto que acompaña este mapa, precisa que el territorio estaba dividido en dos partes una al norte «human» y otra al sur «hurin», cada una compuesta de dos mitades. El norte se encuentra a la mano derecha y el sur a la mano izquierda. A la mano derecha y hacia el poniente se encontraba el «Chinchay suyu», noroeste, a la mano derecha y hacia el levante el «Anti suyu», noreste, a la mano izquierda y hacia el levante el «Colla suyu», sureste, y a la mano izquierda y hacia el poniente el «Cunti suyu», suroeste.

La bipartición del año y del territorio permite asociar la temporada fría, cuando el sol esta más al norte, con esta dirección el dominio del Inca clasificado como «hanan» alto. La temporada caliente, cuando el sol está más al sur, se asocia con esta dirección el dominio de la Coya clasificado como «harin», bajo. La cuadripartición permite asociar el desplazamiento del sol de norte a sur, la estación seca, con el este. El movimiento del sol de sur a norte, la estación húmeda, se asocia con el poniente, el oeste.

Así se establecen relaciones de homologia entre tres meses del año y una región del espacio. Los tres meses del equinoccio de marzo al solsticio de junio con el noroeste, los tres meses del sosticio de junio al equinoccio de setiembre con noreste, los tres del equinoccio de setiembre al solsticio de diciembre con el sureste y los tres meses del solsticio de diciembre al equinoccio de marzo con el suroeste.

c. La bipartición y cuatripartición de la sociedad

Garcilaso menciona dos grupos de parentesco, «uyllu». El «hunan uyllu» seguía al luca al norte y el «hurin ayllu» seguía a la Coya al sur. Además indica, en el libro primero capitulo XVI, que estas partes se dividían cada una en dos mitades relacionadas con dos generaciones, los mayores y los menores:

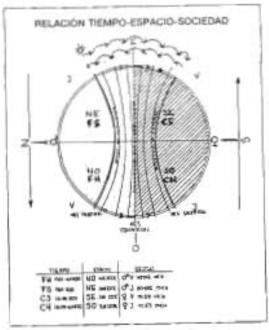
"Los que atrajo el Rey quiso que poblasen a Hanan Cazco, y por eso le llamaron el also, y los que convocó la Reina que poblasen a Hurin Cozco, y por eso le llamaron el bajo. Esta división de ciudad no fue para que los de una mitad se aventajase de la otra mitad en esenciones y preminencias, sino que todos fuesen iguales como hermanos, hijos de un padre y de una madre. Soló quiso el Inca que hubiese esta división de pueblo y diferencia de nombres, alto y bajo, para que quedase perpetua memoria de que a los unos había convocado el Rey y a los otros la Reina.

Guamán Poma asocia también a las cuatro regiones del territorio un grupo étmico específico con sus diferentes antepasados y costumbres. Es de notar que los que siguen el linca se orientan según el camino del sol, que aparece cada día al este y desaparece al oeste, por lo tanto la mitad mayor y dominante se situa al noroeste mientras que la mitad menor y dominada se ubica al noreste. De manera opuesta los que siguen la luna, que aparece cada mes al oeste y desaparece al este, se

orientan en sentido contrario.

Por lo tanto la mitad mayor y
dominante se situa al sureste
mientras que la mitad menor
y dominada se ubica al suroeste.

La división en partes y mitades, del año, del territorio y de la sociedad, y la clasificación de estas diferentes partes y mitades en una doble lista «hanan» y «hurin», permite establecer relaciones de homologia entre el tiempo, el espacio y la sociedad e idear un mundo integrado, la «pacha» andina que es a la vez «tiempo-espacio-sociedad». Veamos las asociaciones y el esquema completo de la bipartición y cuadripartición, la relación «tiempo» espacio-sociedad» (esq. 1).



ESQ. 1

- Los hombres mayores, los tres meses frios y húmedos y el noroeste clasificados como »hanan-hanan».
- Los hombres jóvenes, los tres meses frios y secos y el noreste clasificados como «hanan-hurin».
- Las mujeres mayores, los tres meses calientes y secos y el sureste clasificados como *hurin-hanan*.
- Las mujeres j\u00f3verres, los tres meses calientes y h\u00e1medos y el suroeste clasificados como «harin-harin»

En cuanto a la tripartición

Eran tres las fuerzas que permitían concebir, animar a ordenar el mando andino para asegurar la producción y la reproducción social. En las informaciones de los extirpadores de idolatrías se distingue una fuerza intelectual, «collpa», una fuerza vital «camac» y una fuerza de coerción, la valentía, que permite imponer y ordenar «sinchi» (Taylor 1974-76, 1987:24-27).

En la sociedad los miembros de las élites teocraticas asumian tres funciones, sacerdotal, administrativa y guerrera, mientras que sus súbditos eran agricultores, pastores y pescadores.

Garcilaso señala tumbién que, en cuda región y en cuda pueblo, las tierras se dividian en tres lotes. Existian las tierras de las «funcias», los poderosos inmortalos y los sagrados antepascalos, las tierras de sus descendientes, los incas, y las tietras de sus sóbditos, los indios.

El tiempo se dividia por lo tanto en tres turnos de trabajo cuyos fratos se dedicaban al mantenimiento del culto a los antepasados, al consumo de la élite inca que organizaba la producción y aseguraba la reproducción de las instituciones, y a las necesidades básicas de la mano de obra.

En cuanto a la regla de preeminencia

Sobre la regla de preeminencia Garcilaso informa que entre las panes y mitades la sociedad existia una sola diferencia, la superioridad de los de «hanan» sobre los de «harin». Los primeros debían ser respetados como mayores por los segundos, considerados como menores. De otra forma expresa que los mayores eran como el brazo derecho y los menores como el brazo izquierdo:

«Y mandó que entre ellos hubiese sola una diferencia y reconocimiento de superioridad: que los del Cuzco alto fuesen respetados y tenidos como primogénitos, hermanos mayores, y los del bajo fuesen como hijos segundos; y en suma, fuesen como el brazo derecho y el izquierdo en cualquiera preminencia de lugar y oficio, por haber sido los del alto atraidos por el varón y los del bajo por la hembra. A semejamza desto hubo después esta misma división en todos los pueblos grandes o chicos de miestro imperio, que los dividieron por barios o por linajes, diciendo Hanan ayllu y hurin ayllu, que és el linaje alto y bajo; Hanan suyu y Hurin suyu, que es el distrito alto y el bajo.»

En los dibujos y textos de Guamán Poma el orden de enumeración de las purtes y mitades del espacio es siempre el mismo, «Chinchay зауш», «Anti зауш», «Colla suyu» y «Cunti suyu». La parte norte «hanan» se menciona antes de la parte sur «harin». Mirando otras imágenes es claro que a la derecha del Inca, en posición dominante, se sitúa el señor del «Chinchay suyu» y tras de él en un rango menor, el señor del «Anti suyu», mientras que a la izquierda del hijo del sol, en posición dominada se ubica el señor del «Colla suyu», que tiene tras él en un rango menor, el señor del «Cunti suyu».

La regla de preeminencia establece que lo clasificado «hanan-hanan» como el «Chinchay suyu» tenga el primer rango, seguido por lo «hanan-hurin» como el «Anti suyu», luego lo «farin-hanan» como el «Colla suyu» y finalmente lo «hurin-hurin» como el «Anti suyu». Este orden se transpone a todas las partes y mitades homologas de la «pacha andina»

En respeto a la tripartición tenemos pocas informaciones. Veremos más adelante, a propósito del sistema de «ceques» que el término de «collana», que significa de más rango, podría clasificarse como «hanan», luego «payan» se clasificaria como «hanan-harin» y finalmente «cayao» como «harin».

II. LA INTERPRETACIÓN DE LAS INFORMACIONES ETNOHISTÓRICAS

Si interpreto bien los textos y las imágenes, la percepción de un mando integrado es inducida por un sistema de clasificación. La bipartición y la cuadripartición permite comparar cuatro estaciones, cuatro regiunes y cuatro grupos de parentesco y la clasificación en «hanan» y «haran» permite, estableciendo relaciones de homología entre lo que no es comparable, confundir un orden social con un orden natural.

Esta clasificación, en una dobie tista de lo que es «hanan» y «harin», permite admitir la existencia de un juego infinito y en diversos contextos de complementariedades y oposiciones, de fundamentales atracciones y rechazos. Pero,
obviando la consideración de las diferencias y particularidades que implican las
múltiples alianzas y confrontaciones, es la aplicación de una misma regla de preeminencia que permite definir un orden jerárquico.

Obviamente este orden no es casual. Las complementariedades y oposiciones fundamentales se idean a la imagen de las de los sexos y las generaciones. Es la bipartición y cuatripartición de la sociedad, en una parte masculina y otra femenina, en una generación mayor y otra menor, que se proyecta por homologia en las dimensiones temporales y espaciales.

En cuanto a la regla de preeminencia, es la aceptación que lo masculino domina lo femenino y lo mayor lo menor que la funda y justifica la jerarquia establecida. Esta regla, discutible, adquiere fuerza de ley irrevocable al ser proyectada por homología del dominio de lo cultural al dominio de lo natural.

Ahora si entiendo bien, lo que permite proyectar la imagen de un orden social como natural es el establecimiento de una relación metonímica, de parentesco mítico, entre una pareja astral y una pareja humana. El luca y la Coya detienen el poder y ejercen la autoridad absoluta en el incanato, pretendiendo detenerla del sol y de la luna sus antepasados míticos que, moviéndose entre los horizontes, parecen regir definiendo las fronteras temporales y espaciales.

III. EL MODELO DEL ORDEN DEL MUNDO ANDINO

El modelo del orden del mundo de los vivos

Intentaré reconstruir el modelo del orden del mundo de los vivos (esq. 2A).
En la parte regida por el sol,
que cada dia nace al este y
se desplaza hacia el oeste,
que se relaciona con la luz,
lo visible, lo del exterior,
domina lo ubicado a su
derecha que se clasifica
como «hunar». Es dominado todo lo ubicado a su
izquierda que se clasifica



FSO: 14

como «hurin». Además en esta parte domina la mitad oeste y todo lo que lo amecede este astro y es dominada la mitad este y todo lo que lo sigue.

En la parte regida por la lona, que cada mes nace al oeste y sa desplaza hacia el oeste, que relacionada con la obscuridad, lo invisible, lo del interior, se conserva la regla de preeminencia, pero al invertirse el camino se invierten las posiciones de lo dominante y lo dominado, como una intagen en un espejo.

El modelo del orden del mundo de los muertos

El modelo reconstruido es el del orden del mundo de los vivos, pero los andinos conciben otro mundo de los antepasados. En el otro mundo se invierten las direcciones de los caminos del sol y de la luna. El sol nace cada día al oeste y se pone al este, la luna cada mes aparece al este y desaparece al oeste. Según las creencias andinas, que persisten actualmente, en el otro mundo los difuntos recogen sus pasos para volver al origen, siguen en sentido contrario el camino de la vida para volver a incorporarse con la fuente de vida, los antepasados míticos, los poderosos inmortules.

El otro mundo es, como una imagen del otro lado del espejo, el reflejo de este mundo. Pero en el mundo de los muertos no sólo se invierten los sentidos de la orientación de los caminos del mundo de la vida sino se invierte también la regla de preeminencia, domina lo clasificado como «hunan», sobre lo clasificado como «hunan», lo de la izquierda sobre lo de la derecha.

La doble inversión, del sentido de la orientación y de la regla de preeminencia, proyecta en el mundo de los difuntos la jerarquía que rige el mundo real de los hombres y reafirma como sagrada institución de los antepasados míticos el único y eterno orden del mundo (esq. 2B).



ESQ: 28

El ilasorio juego de espejo permite a la vez admitir el deslinde entre la vida y la muerte y negar la discontinuidad que establece, el tajo más profundo que nos separa los unos de los otros. El instrumento de la falacia permite de hecho enfrentar en el momento mismo de la desaparición la rebelion que genera y restaurar el orden.

El modelo de la circulación entre la vida y la muerte

A fines del siglo XVI, según la relación de las idolatrias de la región de Huamachuco de las Agustinas (ed.

1916), los indígenas imaginaban el mundo andino como calabazas flotando sobre el agota. En las actuales tradiciones andinas se conciben tres mundos, «este mundo», «kay pacha», el mundo de los hombres, el mundo de artiba «hanan pacha» y el de abajo «harin pacha» (esq. 3).

En el mundo de arriba circulan los antepusados míticos en sus avatares astralos, «Inti» el sol, «Quilla» la luna, la constelación de Orión que se relaciona con «Inti Illapa» el «trueno-rayo-granizo», y otros planetas o estrellas. El ciclo de la vida y de la muente los hombres transcure entre este mundo y el mundo de abajo.

DESTE SA LINE TENES

ESQ. 3

Quien concibe, anima y ordena con sus tres fuerzas, scallpas, scamacs, y sinchi», la totalidad de esta «pachas desde sus fundamentos hasta sus confines, y rige la circulación de la vida y la muerte, es el «criador» o «creador» de los cronistas, la fuente de poder inmortal y de autoridad absoluta en los Andes. Es cierto, muchos especialistas de los mitos y ritos andinos piensan que esta entidad no es otra que una proyección del dios creador de los cristianos, trataré ahora de mostrar que figura en la iconografía mochica un ser mítico de mayor rango que domina todos los poderos inmortales.

IV. LAS IMÁGENES DE LOS PODEROSOS INMORTALES ANDINOS

En la iconografía mochica se presentan de hocho tres grandes escenarios. En un mundo «fabuloso» actúan seres míticos, personajes antropomorfos con atributos de felinos y ofidios así como zoomorfos y fitomorfos. Son los poderosos inmortales y los antepasados de los diferentes linajes de las élites teocráticas. En un mundo «real» actúan, a la imagen de los seres míticos, sus descendientes los mochicas. En un «otro mundo» esqueletas mochicas siguen activos y en ciertas escenas incursionan en el mundo «real».

Son muchos los seres míticos que actúan en los tres diferentes escenarios de la iconografía mochica, pero veamos las imágenes de los de mayor rango. Interesan porque son auténticos indígenas. Dejemos de lado tos de menor rango, reconociendo que representan los antepasados de los diferentes linajes de la élite mochica.

El dueño de la vida y la muerte

El mundo «fabuloso» es dominado por un ser antropomorfo de sexo masculino. Es el único que se representa en algunos casos de frente, a menado con grandes cejas, de pie o sentado, no es activo, no se desplaza. En la mayorio de las representaciones moldeadas aparece solo, al interior de un cerro, con dos grandes serpientes a sus lados.

En las complejas escenas pintadas donde aparecen los otros actores, es él quien recibe los sacrificios y las ofrendas más valiosas, cabezas humanas, copas de sangre, niños, hojas de coca, ornamentos, conchas de estrombo. Aparece como el poderoso inmortal detentador de la autoridad absoluta, dueño de la vida y de la muerte de todo lo que concibe, anima y ordena con sus tres diferentes fuerzas vita-les.

Las dos serpientes monstruosas que detiene este ser se parecen a los «amaru» de los cronistas y de las actuales tradiciones orales andinas. Cuando aparecen, es decir cuando el que anima el mundo las suelta, anuncian los «pachacuti», los terribles trastornos de un mundo que se voltea, que sufre el paso de un ciclo al otro, de una generación de detentores del poder a otra, y el restablecimiento del mismo orden. Este ser me pareció poder relacionarse y atestiguar la existencia del muy discutido «Viracocha» de los cronistas.

La primera generación: los dos seres radiantes

Actúan alrededor de este antepasado de mayor rango una pareja de seres míticos de sexo masculino de segundo rango. Son guerreros que se desplazan en andas. El primero es un ser antropomorfo, un «Hombre radiante» con colmillos de felino y apéndices de ofidio. Lo relacione con el sol de los cronistas. El segundo es un «Búho-radiante», por ser una entidad nocturna, cuya vestimenta cubierta de placas de metal debe resplandecer. Lo comparé con el «trueno-rayo-granizo» que Polo de Ondegardo describe como un guerrero que se puede ver en el cielo nocturno, con su porra y traje de luz que brilla cuando se mueve.

Guamán Poma informa que, cuando vivía, el Inca era considerado como hijo del sol, pero que, cuando moría, se transformaba en hijo del rayo. «Intí» e «Intí Illapa» presentan rasgos y cumplen funciones que se complementan y oponen, el sol ordena el mundo, el «trueno-rayo-granizo» lo desordena, el primero es previsible sigue caminos conocidos, el segundo es imprevisible se manifiesta repentinamente, en cualquier momento y lugar. «Intí» visible de día se asocia al loca vivo mientras que «Intí Illapa» visible de noche se relaciona con el loca moerto.

Esta pareja que cumple funciones opuestas y complementarias en este y en el otro mundo sería emonces la primera generación de seres múlcos. Rigen el mundo de los vivos como el de los muertos representando el poder ambivalente y la autoridad absoluta del dueño de la vida y la muerte.

Segunda generación: los dos gemelos

Otros dos seres antropomorfos pertenecen al mundo «fabuloso» pero actúan en contacto con el mundo «real». Son dos gemeios y se oponen y complementan como la pareja conformada por el «Hombre-radiante» y el «Buho-radiante». Son iguales, llevan los dos un gran cinturon de serpientes, pero se distinguen por sus ornamentos de cabeza, los entornos donde actuán y sus acompañantes.

Una, que se presenta mucho más que el otro, desempeña sus tarcas en la tuerra, en las escanas relacionadas con los mitos y rinos de los nueve meses del solsticia de junio al equinoccio de marzo. El otro se activa en el océano en las escenas relacionadas con mitos y ritos relacionados con los tres meses del equinoccio de marza al solsticio de junio.

Según los exterpadores de idolarras andinas, cuando nacian gemelos, uno de ellos era un sepuesto hijo del truem y debia desaparecer. El otro que podia cunservar la vida, seria un hijo del sol. El lupo del sol en los dibujos de Guamar Poma es el lucero. Venus, y de hecho existen dos luceros. Asució entonces estos gemelos a una segunda generación de antepasados míticos. Uno participaria de la naturaleza del sol y el otro de la del trueno, transmitirián cada uno en su respectivo ambiente las tres fuerzas que permiten concebir, animar y ordenar el mundo.

El primero, el más representado, se une con las mujeres, concibe generaciones, anima produciendo con su palo cavador de agrícultor, cazando con sus dardos, ordena combatiendo armado de un cuchillo de sacrificio, un «tumi». Lo sigue
un perro, animal asociado a los guerreros, y lo acompaña el «Hombre-pacazo»
(Iguana iguana). El «Hombre-pacazo», por sus atributos y actitudes, se presenta
como un sucerdote tocando la caracola sagrada e implorando el poderoso dueño
de la vida y la muerte, estableciendo contactos con los antepasados asegura ritualmente la efscacia de los actos de su compañero.

Recordando una tradición de la región de Lambayeque recopiladas por León. Barandiarán que cuenta cómo un sacerdote fascinado por la «estrella» Venus se transformó en «iguana», relacioné el primer gemelo con el lucero. La pareja de gemelos relacionada con el lucero de la mañana y el de la tarde constituye la segunda generación de antepasados míticos. Participando como el sol y el «trueno-rayo-granizo» del poder y de la autoridad del dueño de la vida y la muerte animan las dos partes del mundo de los hombres, la tierra asociada a la vida y el océano asociado a la muerte.

La Mujer-luna

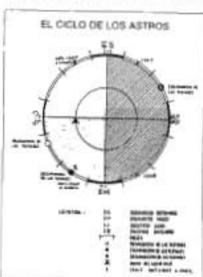
Finalmente entre los grandes actores en la iconografía mochica figura una sola antepasada femenina que circula en una balsa. Aparece tanto con el dueño de la vida y la muerte, como con los dos guerreros radiantes: la relacione obviamente con la luna de los cronistas, el astro que riga el mundo femenina...

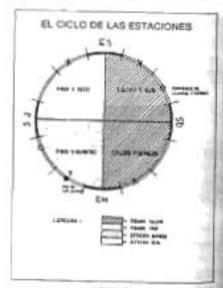
V. LA INTEGRACIÓN DE LOS CICLOS NATURALES Y CULTURALES

Podemos ver, muy rápidamente, cómo el calendario ceremonial integra los diferentes ciclos naturales y culturales, y cómo un mismo rito da eficiencia a la vez a un rito agrario, a un rito de pasaje en la vida de los hombres, a una ceremonia calendárica que forma parte del culto a los antepasados.

El ciclo de los astros

Los estudios de John Rowe (1946, 1948), Tom Zuidema (1982 a.b), Urton (1976), Urton (1978, 1981), indican que es la constelación de las Péyades la que marca el aranscurso del año. Estas estrellas apareces a principios de junio anunciando el sol naciente, en el solsticio de invierno. Culminan en noviembre anun-





ESQ. 4

ESQ. 1

ciando el sol adulto, en solsticio de verano, y desaparecen en mayo anunciando el fin del ciclo anual.

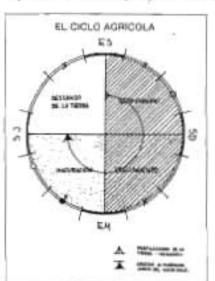
El culendario undino era luni-solar y los 12 meses solian variar. Se sabe que se esperaba la conjunción del sol y de la luna para iniciar los ritos del equinoccio de setiembre y que se observaban las diferentes fases de la luna para comenzar a celebrar los siguientes ritos calendaricos. En el caso de un año ideal, una luna nueva se producia en el momento del solsticio de junio. Se consideraban además los dos pasajes del sol por el cenit en octubre y febrero. (esq. 4).

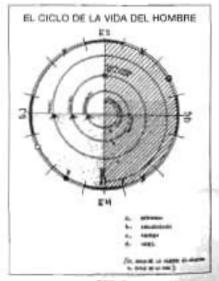
El ciclo de las estaciones y del agua

En los Andes centrales, que se sitúan entre el Ecuador y el Trópico de Capricomio, una región templada por la altitud y la corriente de Humboldt, alternan como vimos, una temporada fría y otra caliente, una estación seca y otra hámeda. En la costa, donde no llueve, son los rios que traen agua en abundancia permitiendo constituir reservas e irrigar a partir del equinoccio de setiembre (esq. 5).

El ciclo agricota

El ciclo ritual agricola depende de hecho del ciclo estacional, pero varia según las primeras posibilidades de siembra en la sierra y en la costa que dependen de diversos factores, temperatura, agua, luz, mano de obra. Es más, con la trigación en la costa se punten obtener hasta tres cosechas según lo que se siembre. El modelo del ciclo agricula se construye entonces en hase al del ciclo más largo de la producción de maiz y se puede dividir en cuatro temporadas.





ESQ. 6

ESQ. 7

La primera temporada, de germinación, comienza en la sierra y en la costa en el equinoccio de setiembre, con la primera siembra después de la rotura de las tierras y la irrigación con agua acumulada en las represas.

La segunda temporada, de crecimiento con las lluvias y la irrigación con aguas que hajan en los ríos, es la del solsticio de diciembre hasta el equinoccio de marzo.

La tercera, de maduración hasta la última cosecha que se almacena a partir de mayo, es la del equinoccio de marzo hasta el solsticio de junio.

Finalmente la cuarta, de descanso de la tierra cuando la naturaleza se repotencia, es la del solsticio de junio hasta la nueva siembra (esq. 6).

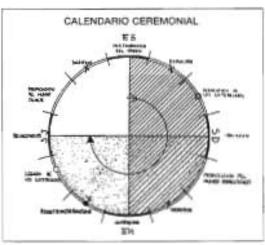
El ciclo ritual de la vida del hombre

Se puede considerar que la vida del hombre tiene cuatro períodos, el primero de gestación hasta el nacimiento, el segundo de crecimiento hasta la pubertad, el tercero de madurez o de reproducción y el cuarto de vejez.

Obviamente los ritos de unión de una pareja son los que dan inicio al primer período vital y se relaciona con los ritos agrícolas de la siembra. Luego, los ritos del nacimiento se relacionan con los ritos de la cosecha, los de la pubertad van a la par con los ritos agrícolas que marcan el crecimiento de las plantas mientras que los ritos de la muerte se asemejan a los ritos agrícolas que marcan la temporada de maduración de las plantas (esq. 7).

El ciclo ceremonial

Sólo unas indicaciones y un esquerra (esq. 8). En el momento de la conjunción del sol y de la luna, después del equinoccio de settembre, se celebran los ritos de reinstauración del orden, los actos de purificación y de unión y se festeja lo relacionado con la parte femenina del mundo andino. Luego en octubre, en el



ESQ. 8

momento del paso del sol por el cenit, se celebran los ritos de expiación expulsando del mundo todo lo que amenaza el orden establecido. En noviembre es el tiempo de la invocación y la celebración de los difuntos con ritos de conciliación.

En el solsticio de diciembre, a medio año, se sacrifican niños y se presentan ofrendas preciadas al antepasado mítico mayor, el dueño de la vida y la muerte. En eñero se propicia la fertilidad de la tierra cultivada y de los animales domésticos con combates rituales. En febrero, en el momento del segundo paso del sol por el cenit, se realizan los grandes sacrificios de vidas y sangre humanas, esto con el fin de asegurar la producción pagando lo debido a los antepasados.

Después del equinoccio de marzo, se inician con los ritos de inversión y las ceremonias relacionadas con la muerte y se festeja lo asociado a la parte masculina del mundo andino. En abril, cuando el sol pasa por el nadir, se reestructura el orden en el otro mundo. En mayo se terminan los ritos de iniciación de los jóvenes.

En el solsticio de junio, con otros sacrificios de niños y ofrendas preciadas se paga al dueño de la vida y la muerte. En julio se celebran otros combates rituales esta vez para propiciar la regeneración de las fuerzas del mundo salvaje. En agosto, cuando el sol vuelve a pasar por el nadir, se sacrifican otras vidas y sangre humana, esta vez con el fin de asegurar con la sangre vertida la fertilidad natural.

VL LA INSCRIPCIÓN DEL ORDEN DEL MUNDO

Veamos ahora cómo se inscribe el orden del mundo andino en el territorio por medio del sistema de «ceque». Tres cronistas, Juan Polo de Ondegardo (#1571, ed. 1916), Cristobal de Albornoz (#1582, ed. 1986) y Bernabé Cobo (1653, ed. 1890-1895, vol.4), trataron de este sistema. Dos investigadores, John Rowe y Tom Zuidema lo analizaron e interpretaron. Los «ceques» eran líneas rectas que partian del Cusco en dirección de las cuatro regiones del incanato. Sobre estas líneas se ubicaban las «huacus», los lugares sagrados donde se celebraba el culto a los antepasados.

El sistema de «ceques»

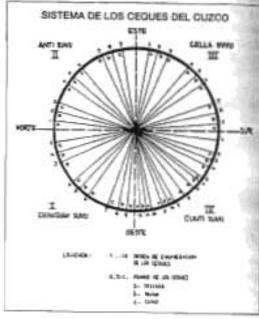
Comienza la enumeración de los «ceques», así como de las «inuacas» de cada uno de ellos y de los grupos de parentesco que servian estos sitios sagrados en el orden conocido, «Chinchay suyu», «Anti sayu», «Colla suyu», y «Cunti sayu». En las tres primeras regiones los cronistas enumeran nueve «ceques», en tres grupos de tres líneas. En la cuarta región son catorce los «ceques» enumerados, en cuatro grupo de tres líneas, más un «ceque» aislado, el primero, y un doble «ceque», el octavo que parecen formar un quinto grupo de tres «ceques».

Los *ceques* son designados de tres en tres, el primero es *collana* el segundo *payan* y el tercero *cayao*. Según Rowe y Zuidema, *collana* significa aquel que tiene el rango más alto. Cobo también enumera los *ceques* en un orden preciso y los designa por un número que va de uno a nueve y en el caso del *Cunti suyu* de uno a catorce.

Para visualizar mejor este sistema, se puede retomar el esquema propuesto por Zuidema (1964:2), pero con una modificación (esq. 9). Las cifras de uno a catorce indican el sentido de la enumeración de los «ceques» en cada región. La orientación del esquema esta de acuerdo con la del mapa de Guamán Poma y con mi esquema de la relación «tiempo-espacio-sociedad».

Rowe y Zuidema observaron dos anomalías en el orden de los «ceques», una a nivel de los rangos y otra al nivel de la enumeración. Al nivel de los rangos las

posiciones están respetadas en la parte norte pero pasando en la parte sur se invierten. En cuanto al nivel de la enumeración en el noroeste, el «Chinchay suvu» .los «ceques» se enumeran de nueve a uno, observando un orden decreciente a partir del «ceque» del extremo oeste hacia el «ceque» del extremo norte. Pero este sentido se invierte en las otras tres regiones. Además Rowe (1981) observa que Cristóbal de Albornoz, que sólo da la lista de los «ceques» del «Clunchay suya», región que visitó como extirpador de idolairías, invierte doblemente el orden de enumeración: así comienza por for -cegues- 7.8.9, luego 4.5.6, y termina con 1.2.3.



ESQ. 9

Estas anomalías podrían ser atribuidas a errores proporcionados por los informantes. Pera la enumeración sugiere, como lo nota Rowe (1946), la lectura de un «quipa». De hecho comparando este sistema con el modelo del orden del mundo andino las sanilitudes son surprendentes y las anomalías se explican:

- La bipartición y la cuatripartición corresponden a las cuatro partes de la «pacha» andina y la división en tres grupos de tres «ceques» a su tripartición.
- A la inversión al nivel del rango de los «ceques» entre la parte norte y la parte sur corresponde la inversión del sentido de orientación de lo que sigue al sol y al Inca y lo que sigue a la luna y la Coya.
- A la inversión al nivel del orden de enumeración de los «ceque» en el «Chinchay suyu», corresponde la inversión de la orientación de estos caminos en el otro mundo y la de la regla de preeminencia.

En el «Chinchay suyu» primera región enumerada, clasificada como «hananhanan» asociada a los tres meses de ritos en relación con la muente y el otro mundo, se inscribe el orden doblemente invertido que rige el mundo de los antepasados. En el «Anti-suyu» se inscribe el orden de la parte masculina de este mundo. En el «Colla suyu» y el «Canti-suyu» se inscribe el orden de la parte femenina.

La anomalía del número de «ceques» en la región clasificada como «harinharin» y asociada a las mujeres jóvenes podría entonces encontrar una explicación. Las jóvenes estando regidas por la luna, teniendo sus reglas cada mes, seguitian un calendario lunar, que tiene doce meses, cuatro grupo de tres meses, pero que para corresponder al calendario solar necesita agregar un mes lunar variable. Podria indicar cómo este orden se inscribe no solo en el territorio, por medio del sistema de «ceques», sino también en el plano de los centros administrativos y ceremoniales, en los cantos y bailes rituales como en las costumbres de trabajar la tierra o de vestirse...

VIL SIN ESPEJOS DE POR MEDIO

Sin espejos de por medio, con miradas cruzadas y visiones compartidos, quizis podríamos tratar de establecer una comunicación entre los que estudiamos las sociedades amerindias, elaboramos una historia y nos reunimos en la casa del Inca Garcilaso de la Vega... Otra vez, y esto no es un discurso, siento la necesidad de entablar una discusión sobre la elaboración de una representación del pasado:

- ¿Cômo, porqué, en qué sentido recuperar una memoria y fortalecer la conciencia de una identidad iberoumericana?
- ¿Cômo evaluar el peso de las visiones integrales del orden del mundo que proyectamos cuando se reafirman identidades étnicas, se construyen nuevas nacionalidades, se fortalecen movimientos religiosos y sectas?
- ¿Cómo considerar los ambientes ideológicos hacia los cuales conducen los discursos sobre las antiguas «cosmovisiones» y las representaciones de las sangrientas gestas de los antepasados?
- ¿Cómo presentar en los museos los ajuares y los cuerpos congelados de los jóvenes sacrificados en las alturas de la cordillera de los Andes, expresando al mismo tiempo que la admiración por el escenario de los descubrimientos, la ciencia de los arqueólogos y la helleza de las obras de arte recuperadas. la repulsión por los ritos mortales y los sentimientos de terror y de compasión frente a los sufrimientos humanos? Y si exponemos el oro de la tumba del Señor de Sipán y otros tesoros recuperados en los templos prehispánicos, ¿en qué forma tratamos de indicar las condiciones de su producción y acumulación?
- ¿Cómo valorar y aprovechar de la herencia de los antepasados, que ideas rescatar, organizaciones conservar, artes mantener, técnicas desarrollar y pienso en particular en tantos sistemas agrarios que permiten producir en las tan diversas ecorregiones andinas tantas variedades de productos?
- ¿Cómo confrontar el orden del mundo de las tradicionales sociedades agrarias con el de las modernas sociedades industriales y considerar las diferentes lógicas de reproducción y de desarrollo que los fundan?

Y, volviendo al inicio de esta comunicación:

- ¿Cómo enfrentar, con nuestras visiones, el poder que se sigue escondiendo detrás de las imágenes y al mismo tiempo impune su dominación con el dominio de la imagen? Un poder que domina un mundo postmoderno, occidental, neoliberal, y que, burlándose de fronteras y reglamentos, pretende uniformizar el planeta manejando espejismos de lucha contra la pobreza, de desarrollo sostenible. Que, reemplazando la política por la técnica, busca transformar el ciudadano en consumidor. Que, extendiendo un ilustorio sistema de comunicación encierra en la soledad conectando ausentes en entor-

nos virtuales, intenta negar la realidad de las desmesuradas desigualdades que nos separan los unos de los otros...

Es cierto, estas preguntas reflejan preocupaciones personales que se enmarcan en el contexto actual de reestructuración del orden socioecónomico y politico mundial.

Y dudo, no me satisfacen estas páginas, reconozco racionalmente mi subjetividad, sigo en este movimiento de Mujer-luna que me hace llamar lo que rechazo y rechazar lo que llamo... De ninguna manera mis visiones del orden del mundo andino pretenden ser definitivas...

¿Como proyectar una «cosmovisión» en algunos esquemas, resumir un Aleph en algunas páginas? Cerrando los ojos, me contestó un amigo que sufre de vértigo, pero sufro de claustrofobia, si cierro los ojos muero.

De hecho si sigo en los caminos de este mundo es tratando, en cada momento, en cada lugar, de mantener los ojus abiertos, no solamente para ver la realidad, lo que pasa y cómo pasa, sino también para imaginar como podría pasar de otra manera y quizás mejor. Donde esté la tarea parece ser la misma: mirar y seguir mirando para motivar a otros a ver juntos el entorno, evaluar la herencia del pasado, luchar por lo deseado, rechazar lo que no conviene.

Y si me atrevo a proyectar otra vez y por escrito esta visión del orden del mundo andino es para que algunos amigos la lean y me digan que hacer hoy con ella. Pienso entre otros en José Alcina Franch que, como el Hombre-pacazo, cambia de piel y no de personalidad, mira los ojos grandes abiertos como se vive en su entorno y no termina de soñar nuevos horizontes, me dio tanto gusto volver a verlo después de muchos años, en Montilla...

BIBLIOGRAFIA

- AGUSTINOS: # 1560, ed.1916. «Relación de la religión y ritos del Perú hecha por los primeros agustinos que allí pasaron para la conversión de los naturales». Informaciones acerca de la religión y gobierno de los Incas. Ed. Loayza. Lima.
- ALBORNOZ, Cristóbal: # 1583. «La instrucción para descubrir todas la guacas del Pirú y sus camayos y haziendas». Las crónicas de los Molinas. H.Urbano y P.Duviols ed. Cronicas de America 48. Historia 16:161-198. Madrid.
- BORGES, Jorge Luis: 1964. El Aleph. Emecé. Buenos Aires.
- COBO, Bernabé: # 1653, ed. 1890-1893. Historia del nuevo mundo. Publicado por Marcos Jimenez de la Espada Sevilla.
- DUVIOLS, Pierre: 1968. «Un inédit de Cristobal de Albornoz». Journal de la société des américanistes, T.56/1:7-39. Paris.
- GARCILASO DE LA VEGA Inca: # 1609, ed. 1959, Comentarios reales de los incas. Libreria Internacional del Perú. Lima
- GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe: # 1615, ed. 1936. Nueva Corónica y Buen Gobierno. Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, XXIII. Paris.
- GUTIERREZ, Miguel: 1991. La violencia del tiempo. 3 tomos, Milla Batres. Lima

- HOCQUENGHEM, Anne Marie: 1970. Les textiles et le vêtement dans la culture mochica. 263 pages. Institut d'Ethnologie, microfiches 74 01 10. Paris.
 - 1973. Code pour l'analyse des représentations figurées sur les vases mochicas, 444 pages. Institut d'Ethnologie, microfiches 78 OI 83. Paris.
 - 1977. «Note sur la survivance d'un vase portrait mochica», Indiana n.º 4 : 201-212. Berlin.
 - 1977. «Les représentations de chamans sur les vases mochica», Nawpa Pacha n.º 15: 123-130. Berkeley.
 - 1977. «Un vase portrait de femme mochica», Nawpa Pacha n.º 15: 117-122. Berkeley.
 - 1977. «Une interprétation des vases portraits mochicas», Nawpa Pacha n.º 15: 131-146. Berkeley.
 - 1977, "Quelques projections sur l'iconographie mochica", Baessler-Archiv n.º 25 : 163-191, Berlin.
 - 1977. «Les érotiques et l'iconographie mochica», Objets et Mondes t. 17, fasc. 1 : 7-14. Paris.
 - 1977. Con Claudine Friedberg »Des haricots hallucinogènes?», Journal d'agéiculture et de botanique appliquée t. XXXIV, n.º 1 : 51-53. Paris.
 - 1978. «Les combats mochicas : essai d'interprétation d'un matériel archéologique à l'aide de l'iconologie, de l'ethno-histoire et de l'ethnologie», Baess-ler-Archiv n.º 26 : 127-157. Berlin.
 - 1979. «Note sur un tissu double mochica», Indiana n.º 5 : 201-212. Berlin.
 - 1979. «Rapports entre les morts et les vivants dans la cosmovision mochica». Les hommes et la mort, Le Sycomore, Objets et Mondes : 85-95. Paris.
 - 1979. «L'iconographie mochica et les rites de purification», Baessler Archiv n.º 27, Heft 1 211-252, Berlin.
 - 1979 «Le jeu et l'iconographie mochica», Baessler-Archiv n.º 27, Heft II : 325-346. Berlin.
 - 1979. «L'iconographie mochica et les rites andins: les scènes en relation avec l'océan», Calvers des Amériques Latines n.º 20: 113-129. Paris.
 - 1980. «Les offrandes d'enfants : essai d'interprétation d'une scène de l'icunographie mochica», Indiana n.º 6 : 275-292. Berlin.
 - 1980. «Forme, décor es fonction : les vases à sonnaille du Museum für Völkerkunde de Berlin», Buessler-Archiv n.º 28 : 181-202. Berlin.
 - 1980. Con Patricia Lyon. "A class of anthropomorphic supernatural female in moche iconography" Nawpa Pacha n.º 18: 27-50. Berkeley.
 - 1980-81. «L'iconographie mochica et les représentations de supplices», Journal de la société des américanistes LLXVII: 249-260. Paris.
 - 1981. «Les mouches et les morts dans l'iconographie mochica», Nawpa Pacha n.º 19 : 63-69. Berkeley.
 - 1981. «Les vases mochicas : formes et sujets», Nawpa Pacha n.* 19 : 71-78. Berkeley.
 - 1981. Con Andras Sandor, «Metonymy over metaphor: interpretation of Moche humming birds» Andine Archáeologie-Arqueologia andina: 353-370. Berlin.

- 1983. «The beauty of the deer-serpent-jaguar», Camak, beilage I, Mexicon: 4. 7. Berlin.
- 1983. Iconografia Mochica 62 p., Lateinamerika Institut Freie Universität Berlin, Berlin,
- 1983. «Mitos: Tradición andina», Lieder und Mythen in der Volkskultur Lateinamerikas ed. Volkshochschule Verband: 80-86, 117-185. Bonn,
- 1983. «Les cerfs et les morts dans l'iconographie mochica», Journal de la Sociésé des Américanistes t. LXIX : 71-83. Paris.
- 1983. «Les crocs et les serpents : l'autorité absolue des ancêtres mythiques». Visible Religion, Annual for Religious Iconography vol. 11: 58-74. Brill. Leiden.
- 1984, Hanan y Hurin 61 p. Chantier Amerindia, supplément I au n.º 9 Amerindia, Paris.
- 1984. «El hombre y el pallar», Anthropológica. Pontificia Universidad Católica del Perú n.º 2 : 403-411.
- 1984, «Moche: Mito rito y actualidad», Allpanchis Phuturinga n.º 23: 145. 160, Cusco.
- 1985. Con Hernan Aguilar, «Le piment et l'iconographie mochica», Indiana n.* 7: 383-400 Festschrift Kutscher. Berlin.
- 1985. El orden Andino, LAI-FU Berlin, 109 pages. Berlin.
- 1986. «Les représentations érotiques mochicas et l'ordre undin», Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines, t.XV, n.º 3-4 : 35-47. Lima.
- 1986. «La iconografia Mochica», Mujer v Sociedad, Julio 1986, ann VI, a. 11: 18-20. Lima.
- 1986. «Paix à Wiener et Vive Flaubert», Indiana n.º 11 : 123-141. Berlin.
- 1987. Con Jürgen Golte, «Seres míticos y mujetes», Pre-columbian Collection in European Museums: 278-298. Ed Hocquenghem, Tamasi et Villain Gandossi, Vienne.
- 1987. «Relación entre el objeto y su significado: Textiles y orden del mundo», Pre-columbian Collection in European Museums: 299-303. Ed Hocquenghem, Tamasi et Villain Gandossi. Vienne.
- 1987, Iconografía Mochica, 280 pages et 214 figs. PUC. Lima.
- 1989. Bajada de Reyes en Narihualá. 54 pages. Biblioteca regional n.º 6. CIP-CA. Piura.
- 1991. Con Irène Bellier, «Des Andes à l'Amazonie : Une représentation évolutive de l'autre». Actes de la Table Ronde AMAZAND, Paris 21 mars 1987. Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines 20, n.º 1 : 41-59. Limit
- 1996. «Mitos, ritos, cantos e imágenes en los Andes centrales». Actas del simposio interdisciplinario e internacional Cosmologia y Música en los Andes: 137-173. Instituto Ibero-americano, Instituto de Etnomusicologia de Berlin, Berlin,
- LEVI-STRAUSS, Claude: 1955. Tristes Tropiques. Plon. Paris.
 - 1956. Anthropologie Structurale I. Plon. Paris.
 - 1964. Le Cru et le Cuit. Plon. Paris
- MURRA, John: 1981. «Prologo», La tecnología en el mundo andino: 7-9, Selección y preparación por Heather Lechtman y Ana María Soldi.

- POLO DE ONDEGARDO, Juan: # 1571, ed. 1916-17. Religión y gobierno de los Incas. Lima.
- ROWE, John: 1946. «Inca Culture at the Time of Spanish Conquest». Handbook of South American Indians, Vol. 2:183-330. Washington D.C. 1948. «The Kingdom of Chimor». Acta Americana, Vol.VI: n.º 1,2:27-59.

Mexico.

- 1981. «Una relación de los adoratorios del antiguo Cusco». Historica, vol.V, n.º 2: 209-261. Lima.
- TAYLOR, Gerald: 1974-76. «Camay, Camac et Camasca dans le manuscrit quechua de Huarochiri», Journal de la Société des amécanistes, T.LXIII:231-244. Puris.
 - 1987. Ritos y mitos de Huarochirí del siglo XVII. IFEA-IEP. Lima
- URTON, Gary: 1978. «Orientation in Quechua and Incaic Astronomy». Ethnology, Vol.XVIII, n. 2:157-167. Pittsburg.
 - 1981. At the crossroads of the earth and the sky. Austin
- ZUIDEMA, Tom: 1964. The ceque sistem of Cusco. Leiden.
 - 1982 a. «The Inca observation of the Solar and Lunar Passages through Zenit and Anti-Zanit at Cusco». Archaeoastrology in the Americas: 319-342. ed. Williamson, Los Altos California.
 - 1982 b. «Catachillay. The role of the Pleiades and the Southern Cross an Alfa and Beta Centauri in the Calendar of the Incas». Ethnoastronomy and Archaeoastronomy in the American tropics. A.F. Aveni and G.Urton editors. Annals of the New York Academy of Sciences, Vol.365. New York.
 - 1978. «Lieux sacrés et irrigation, tradition historique, mythes et rituels au Cusco». Annales n.º 33. Paris.

Teodoro HAMPE MARINEZ

Tres años desputs de la primera visita, Montilla se me aparece como un lugar enteramente familiar, por cuyas estrechas calles paseo con la mayor naturalidad. La "ciudad del vino" (como le llamo la folleterla turística) está situada en el corazón de la zona agricola de Andalucia, unos 45 kilómetros al sur de Córdoba. Por la autopista que recorre este trecho atravesamos el pueblo de Fernán Niñez, atroro cabeza del mayorazgo de los Gutiérrez de los Ríos, y observaçãos de cerca el castilló de Montemayor, propiedad hasta hace poco de los duaves de Frios.

Tales referencias hacen más fácil entender el marco social propio de Montilia, lugar que perteneciero o su vez al dominio de los Fernández de Córdoba, marqueses de Priego y condes de Feria. Lo que me interesa particularmente es reconstruir la vida urbana hacia la década de 1560, cuando el Inca Garcilasa de la Vega se osenió en Montilla y cuando ésta representaba un rúcleo privilegiado de mishcismo y espritualidad, gracias a la presencia de San Juan de Avila, el famaso maestro de santos y apóstol de Andaluda. Hosto hoy se ha conservado en la ciudad el traza irregular de las callejas medievales, aunque queda bastante poco de las edificios antiguos. Una placa colocada en el frontispicio del Avuntamiento señala que en 1911 (mediante un empréstito cubierto por el vecindario) se adoquinaron las calles de Fuente Alamo, San Francisco So-Igno, Carredera, Puerto de Aquillar, General Jiménez Castellanos y un par más, que farman el casco viejo de la población.

Sobre la calle Corredera está la iglesia de la Encarración — antaña hospital y colegio para la formación de jesuitas— que contiene en su altar mayor la sepultura de San Juan de Avila. Hay que tener en cuenta, por cierta, que Miguel de Cervantes escenificó en ese nospital de la Encarnación montillano el episadio principal de su Coloquio de los perros, haciendo intervenir a la afamada bruja Camacha. Siguiendo la Corredera hasta su fin llegamos a la Plaza de la Rosa, un amplio espacio de reunión pública, donde se encuentra el Teatro Garnelo, construcción de principias de siglo de postizo estilo barroco y fachada de amarillo pastel, que en marzo de 1950 acagó una brillante conferencia de Roúl Forras Barrenecheo, aquella vez el diplomático e historiador peruana expuso los primicias de su trabajo de investigación en los archivos notariales, copitulares y parroquiales de Montilla.

El hallazga más importante de Parras fue sin duda la ubicación del hogar donde viviera el Inca Garcilaso. Este es un edificio de dos plantos, de aspecto noble dunque austero, con ventanas y balcones enrejados, que se encuentra en la colle del capitán Alonso de Vargas (nombrada así en recuerdo del fío que diera acogida al Inca). Una grande lópida de mármol con las armas de la República del Perú manifiesto solememente el homenaje que rendimos nosotros, sus lejanas compatriotas, al "varón insigne y piadoso, egregio por la sangre e ilustre por sus obras literarios y hazañas." Aquella casa fue donada a la ciudad de Montilla en 1957 por el VII Conde de Cortina y restaurada luego a expensos del municipio local, a fin de que sirviera como sede de exposiciones y reuniones académicas.

La población del sigla XVI estaba levantada sobre una colina que tenía su remate en el castillo —hoy derruido— de los señores locales, los Fernández de Cárdoba. Baiando la cuesta por la calle de San Luis damos con los confines de Montilla por entonces, que correspordian al inmenso convento de Santa Clara, una joya de la gravitectura religiosa andaluza.

En el lada apuesto de esa recogida vecindad, subiendo por la calle del Gran Copitán, se llego a los pies de la iglesia de Santiago, la parroquia matriz de la villa. Exenta de la soberbia torre que hay la adorna, la iglesia fucia en tiempos de Garcilasa una fachada simple de piedra blanca. Al fin, trepando a la alta del promontario que domina la ciudad, observamos una partada con alta rejería de hierro y escudo labrado de las marqueses de Priego, muda reminiscencia de las épocas en que Montilla era un ruda de relaciones feudales, de subordinación vasalidácia, con gentes obicadas tanto social como topográficamente en alta a baja esfera.

Estas remembranzas, que anato como testimonio de un afortunado reencuentro y paseo por la "ciudad del vino", se deben a la invitación que recibí del Ayuntamiento de Mantilla para asistir a las VI Jornados internacionales del Inca Garcilaso, las cuales tuvieron lugar en la histórica residencia del escritor mestizo los días 11, 12 y 13 de setiembre. El tema escagido para la reunión fue esto vez Cosmovisión indígeng en Mespamérica y los Andes, con la intervención de cotorce parentes de primera categoría, especialistas en el persamiento e idealogía de las altas culturas amerindias. Los temas más directamente conectados con el mundo andino estuvieron a cargo de María Rastworowski, Luis Millanes, Juan M. Ossio, Anne-Marie Hacquengham, Tom Zuidema, Pierre Duvials y José Alcina Tranch.

Ello significo de hecho que continúan vigentes los tradicionales lazos de comunidación entre Montilla y el Perú, cuyos origenes se remonton al siglo XVI. Las bases institucionales para el floricimiento de este vínculo están dados mediante la voluntad de prosegur con las Jornadas garcilasistas y, además, mediante la existencia paralela de los "Amigos del Perú" en Montilla y los "Amigos de Mantilla" en Lima. Hay, pues, buenas razones para suponer que este peculiar contacto cultural y afectivo de tantas centurias superará largamente la barrera del nuevo milenio. (Enhorabuenal

White and Control of