Compilador

PENSAR AMERICA

Cosmovisión mesoamericana y andina

CajaSur
Publicaciones

Ayuntamiento de Montilla

PENSAR AMERICA

COLECCION
MAYOR

A. Garrido Aranda
Compilador

PENSAR AMERICA

Cosmovisión mesoamericana y andina

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

41
5972

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

Coedición:
Obra Social y Cultural de Cajasur
Ayuntamiento de Montilla

© Los autores y los editores
para la presente edición

Portada:
Arriba, *El Degollador*. Huaca de la Luna. Moche (Trujillo, Perú).
Abajo, loro de piedra relacionado con el juego de pelota. Origen: Xochicalco.
Pieza expuesta en el Museo Antropológico de la ciudad de México.
(Fotos: A. Garrido Aranda)

Imprenta San Pablo, S. L. - Córdoba
Sor Angela de la Cruz, 12 - Tlf. 28 33 06
ISBN: 84-7959-173-0
Depósito Legal: CO. 1.023/97
Impreso en España - Printed in Spain

Este libro está dedicado,
con respeto y afecto, a los
maestros americanistas
doña María Rostworowski
y don José Alcina Franch.

PRESENTACIÓN

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 poseía la oportunidad de los fastos del Quinto Centenario, pero el lastre ideológico conmemorativo, que suponía 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 reuniones científicas, que deberían culminar en la fundación de un centro de estudios garcilasistas, tan ansiado por la comunidad americanista internacional. Aunque las publicaciones no han 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 aquí[1].

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

---

[1] GARRIDO ARANDA, Antonio [Introducción y selección de textos]: *El Inca Garcilaso entre Europa y América*. Córdoba, Caja Provincial de Ahorros, 1994.

IWASAKI CAUTI, Fernando [Editor]: *Jornadas contadas a Montilla*. Córdoba, CajaSur, 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 indígena 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 mesoamericano 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 esbozo 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 Ixtlixóchitl 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 jesuíta 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, Clavijero 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 ponentes de las VI Jornadas Inca Garcilaso.

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 veía posible que tal visión [algunos de nuestros ponentes invitados la denominan *utópica*] tuviese nada que ver con la decadencia indígena colonial[2].

Los trabajos que a continuación vamos a presentar se dividen en dos grandes bloques, 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-

[2] BRADING, David A.: *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*, México, Fondo Cultura Económica, 1993.

GERBI, Antonello: *The Dispute of the New World. The History of a Polemic 1750-1900*. Pittsburgh, 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 una 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 continúa 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 contemplaban 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 comprometido. 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 doctora Rostworowski y el doctor Alcira, ponentes de las Jornadas, reciben sendas distinciones 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 hoy 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 soberbia, 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 difícil pero convincente, al manejar con maestría las escasas fuentes con las que se cuenta.

A. GARRIDO

Ponentes en el desarrollo de las Jornadas montillanas. En primera línea, de izquierda a derecha, E. Baquedano, A. M. Hocquenghem y J. Broda. En segundo plano, de izquierda a derecha, A. López Austin y R. T. Zuidema.

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 cerrar 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 Prieto, 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, Concejala 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 minuciosidad.

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 HOCQUENGHEM

Directora de Investigación

CNRS, París; IFEA, Lima; INCAH, Piura

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...

I. 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 colegas me invitaron a celebrar en Montilla un rito científico, la conmemoración del Inca Garcilaso de la Vega el antepasado «constructor de una 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

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 allá 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 escalofríos y sonrisas tristes como en tiempos de eclipses de la razón, entendí que contribuían a crear los ambientes ideológicos donde surgen nociones tales como «viva la muerte» o «tierra y sangre».

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

II. DEL OTRO LADO DEL ESPEJO DE LA REPRESENTACIÓN

Intentando mirar, más allá del espejo de la representación, como ven los ojos de quienes elaboran los mitos y celebran los ritos que fundan y perpetúan el orden del mundo andino prehispánico, entendí lo que escribía Lévi-Strauss en la *«Apertura I»* a *«Lo crudo 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 arribar 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.

Pretendiendo analizar imágenes de antiguos mitos y ritos para vislumbrar el orden del mundo andino, perdí el sentido de la realidad investigando apariencias, siguiendo del otro lado del espejo de la representacion animas de otros tiempos.

Sentí claustrofobia, cautivada por espejismos de otros mundos, encerrada en un infinito virtual de representaciones homólogas integradas por relaciones metonímicas donde cada 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 propias proyecciones.

Sentí 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 estos 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, evidencié la estructura del conjunto que forman. Comparándo este conjunto con las representaciones de las otras sociedades prehispánicas de los Andes centrales, entendí que, desde unos 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 tareas 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 señorío de los incas»* por los años 1553, en el libro II, capítulo XV:

> *«... me parece que si el emperador quisiese mandar otro camino real como el que va del Quito a Cusco o sale de Cusco para ir a Chile, ciertamente con todo su poder para ello no fuese poderoso, ni fuerza de hombre le pudiese hazer si no fuese con la orden tan grande que para ello los incas mandaron que hubiese...».*

John Murra, en su prólogo a *«La tecnología en el mundo andino»* de Heather Lechtman y Ana María Soldi, cita a Cieza de León y subraya que lo 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 Espinoza, patrocinador de los Almagro y los Pizarro, al escuchar en Panamá las maravillas de albañilería e ingeniería civil andina, concluyó que sería útil traer a los artífices al ismo para abrir el canal que ya en 1534 se veía como indispensable. La destreza y la* ***praxis*** *para cavarlo, existía en el sur. Uno se pregunta, sin embargo, cómo lo iban a hacer los ingenieros estatales sin la* ***mit'a****: turnante que los respaldaba en su tierra.*
>
> *Tal organización por el estado de las energías productivas me parece insustituible, al igual que la pericia técnica.»* (Murra 1981).

Y es más, Murra percibió que este orden andino se fundaba en el respecto de la *«mit'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 cumplía a su tiempo y por sus turnos, ya sea del linaje, del grupo étnico o cualquier subdivisión de la organización social.»* (Murra 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.

Percibí, 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 parentesco entre fenomenos naturales e instituciones culturales e imponiendo una regla de preeminencia. Y trataré, más adelante, de exponer el sistema de clasificación, la regla de preeminencia y el modelo del orden del mundo andino.

Comprendí que las sociedades de los Andes centrales compartían un muy complejo y sutil sistema de pensamiento, que existía una cultura andina 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 andino.

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 allá 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 caracola 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 hacía 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 planificación 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 vestimentas, 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 imágenes 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 escribía 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, embellecer o justificar, en un plano ilusorio, las relaciones que prevalecen entre los hombres en la vida real.

Entendí 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 comprendí 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 temporales.

Percibí el reflejo de organizaciones sociales que echan raíces en el desierto de la costa pacífica y crecen hasta los horizontes en las vertiente amazónicas de los Andes. Y, es cierto, considerando las particularidades del medio ambiente y ordenando los hombres, las sociedades andinas logran ampliar las fronteras agrícolas y aumentar la producción, tanto en los arenales costeños como en los pantanos serranos.

Seguí, 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 insoportable 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 allá del espejo de la ilusión, vi el foco 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 símbolos 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 cuerpos de los que fueron sacrificados para acompañarlo en su viaje de retorno al origen, tal como aparecen en la iconografía mochica.

Y caí en la trampa, me dejé seducir por el poder del Señor de Sipán que seguía escondido detrás de sus imágenes. Escribí en un diario de campo en octubre de 1987:

> *«Cuando llegué a la Huaca Rajada los mochicas compartían mi vida. Hacía unos veinte años que había entrado en el mundo de los antiguos moradores de la costa norte, mundo moldeado y pintado 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 tiempo había 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 había oxidado el cobre y la plata, sólo el oro resplandecía como recién trabajado y se conservaban las conchas y las cerámicas.*
>
> *Primera impresión, algo desagradable, mi familiar tenía una familia extensa, no podía acercarme a solas. Primera sorpresa me sentía más emocionada de lo que pensé. El «Señor de Sipán», verde del cobre oxidado, yacía en un manto rojo sangre de chaquiras de la preciada concha de los mares calientes, miles de chaquiras insertadas en hilos desaparecidos.*

> *Su cara cubierta por una máscara de oro, brillaba. Reconocía cada uno de los objetos que lo rodeaban, pectorales, orejeras, collares.*
>
> *Sí, segunda sorpresa, llevaba ojotas de cuero, mis conocidos mochicas andaban descalzos. 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 míticos, 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 la que sentía. Cierto, sabía que el rito funerario mochica convertía el difunto en partícipe del poder inmortal, en fuente de fuerzas que animan a sus descendientes, en árbol de vida. Parecía que de hecho el rito había instaurado el mito, el «Señor de Sipán» abolía las dimensiones del tiempo y del espacio, era principio y fin... Vacilaba mi racionalidad gálica...*
>
> *Entendía: me conmovía el primer encuentro con un mochica de carne y hueso. Era mi primer contacto con el modelo de uno de los retratos de arcilla quemada, cuyos ojos almendrados me fascinaban. Reconocía los rasgos finos, la expresión fuerte, el porte altivo, esperaba el gesto de mando del brazo derecho y oí la voz: «Cierren el ataúd!»*
>
> *Cierto, cierren, cierren el ataúd, no dejen bajo el sol al «Señor de Sipán». Manifestación del que anima el mundo y reside en su interior el sacerdote guerrero, necesita la oscuridad... Quemaba el sol del medio día, me eran fuego ardiente las orbitas vacías del «Señor de Sipán»... Quemaba el sol del arenal, me eran sal cortante los labios secos del «Señor de Sipán»... Quemaba el sol de los vivos me era hielo mortal el alma atormentada del «Señor de Sipán»... ¿Qué ofrenda, jamás recibida, podría presentarte, «Señor de Sipán», para calmar tu sufrimiento, serenarte y complacerte?...*
>
> *Te dejo en ofrenda, «Señor de Sipán», mi anillo de ámbar, recuerdo de quien veía ámbar mis ojos, ámbar mi piel y ámbar mi trenza, no tengo nada más preciado para dejarte. Te dejo mi anillo de ámbar, venido de mares lejanos, por caminos de otros mundos, recuerdo de un amor de muchas lunas, de muchas lluvias, un amor de lagos profundos y lagunas oscuras, un amor de llagas abiertas en mis ciudades de Berlín y París, un amor que vine a enterrar en tu desierto a orillas del Pacífico.*

En 1996, no caí en la trampa. Vi la realidad de las ceremonias sangrientas representadas en la iconografía, visitando las excavaciones dirigidas por mis amigos Santiago Uceda 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 debían 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.1, fotos 1, 2, 3).

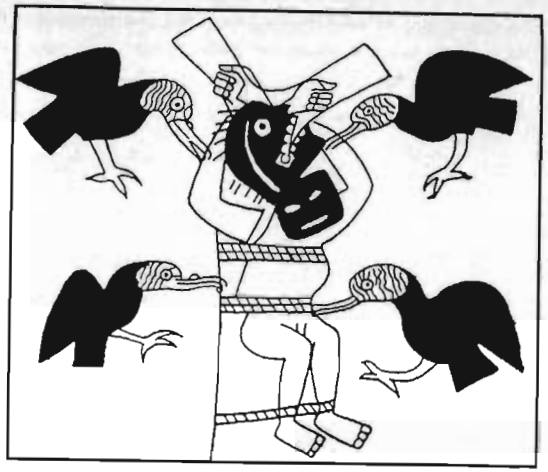
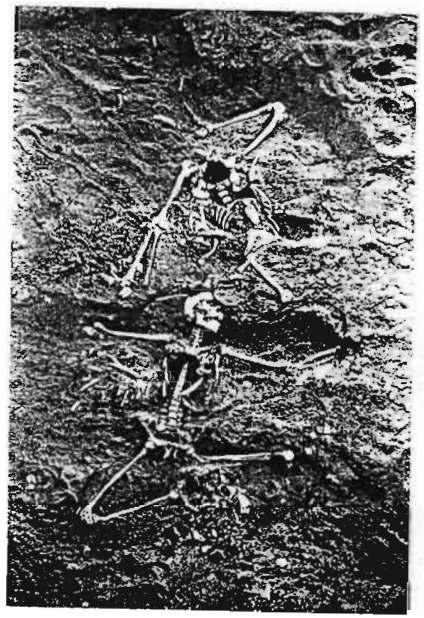
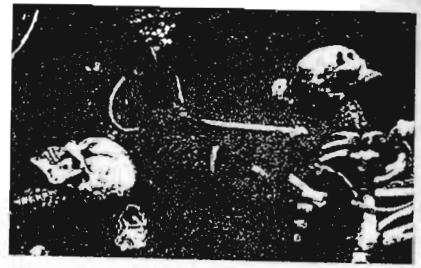
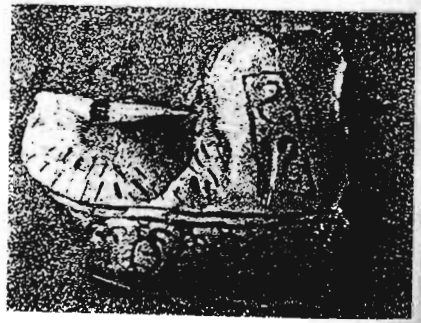


Fig. 1
(Hocquenghem 1987)
Iconografía Mochica.
Escena de suplicio.







Fotos 1, 2
Steve Bourget
Restos de cuerpos torturados.
Huaca de la Luna. Moche.

Foto 3
Steve Bourget
Resto de vasija de barro crudo y decoración fugitiva.
Huaca de la Luna. Moche.

Y vi también, congelada entre sus preciosos mantos de fina lana 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 atraen por su belleza, pero que impone una ideología 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 metáfora, busqué, más alla del espejo de la falacia, una alegoría que rompa con todas las falsas homologías entre un orden natural y un orden social, con todos los supuestos 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 nuestro entorno. Y me topé con el filo cortante del propio espejo.

Sabía 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 poseerlo ni mirarlo: es el instrumento del engaño.

El espejo engaña porque transforma la realidad en imagen, entre miradas y visiones cruzadas que se quiebran y pierden, 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 porque, 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 relaciona, 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 sí, 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. Prueba 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, cierra los ojos desde lo más profundo del alma. Sé que nunca se olvida y que lo que no se quiere o no se puede recordar 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 cuál recuperar. ¿La utópica 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 también 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 sacrificio cortando el viento y rasgando 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 desrazones, sus miedos de ser y no ser, sus deseos de permanecer el mismo transformándose siempre en tantos 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 rompí 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.

I. LAS INFORMACIONES DE GARCILASO DE LA VEGA Y GUAMÁN POMA DE AYALA

Quienes dan pautas para percibir el sistema de clasificación dual y tripartita del mundo andino y entender cómo se define y aplica la regla de preeminencia que permite ordenarlo son, entre otros cronistas, el Inca Garcilaso de la Vega 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, Garcilaso informa que los incas observaban el camino anual del sol en los horizontes este y oeste y festejaban 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 rusticidad, alcanzaron los Incas que el movimiento del sol se acababa en un año, al cual llamaron ***huata****: es nombre y quiere decir año, y la misma dicción, sin mudar pronunciación ni acento, en otra significación es verbo y significa atar. La gente común contaban los años por las cosechas. Alcanzaron también los solsticios del verano y del invierno, los cuales dejaron 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, estaban las otras dos torres grandes, que eran mucho mayores que las que en España servían de atalayas, y éstas grandes servían de guardar y dar aviso para que descubriesen mejor las torres pequeñas. El espacio que entre las pequeñas había, por donde el Sol pasaba 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 solsticio 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, capítulo noventa y dos, hace mención destas torres; el Padre Acosta también trata dellas, Libro sexto, capítulo tercero, aunque no les dan su punto. Escribiéronlos con letras tan groseras porque no supieron fijarlos con los días de los meses en que son los solsticios, porque contaron los meses por lunas, como luego diremos, 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 sabiendo ajustar el año con el otro, tenían cuenta con el movimiento del Sol por los solsticios, para ajustar el año y contarlo, y no con las lunas. Y desta manera dividían 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 los 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 día tenían, 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 Cozco con gran fiesta y regocijo, particularmente el andén de Colcampata, que era como jardín del Sol. En el equinocio de setiembre hacían 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 columnas de piedra riquísimamente labradas, puestas en los patios o plazas que había ante los templos del Sol. Los sacerdotes, cuando sentían que el equinocio estaba cerca, tenían cuidado de mirar cada día la sombra que la coluna hacía. Tenían las colunas puestas en el centro de un cerco redondo muy grande, que tomaba 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 sabían dónde habían de poner el un punto y el otro. Por la sombra que la coluna hacía sobre la raya veían que el equinocio se iba acercando; y cuando la sombra tomaba la raya de medio en medio, desde que salía el Sol hasta que se ponía, y que a medio día bañaba la luz del Sol toda la coluna en derredor, sin hacer sombra a parte alguna, decían que aquel día era el equinocial. Entonces adornaban las colunas con todas las flores y yerbas olorosas que podían haber, y ponían sobre ellas la silla del sol, y decían 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 hacían grandes presentes de oro y plata y piedras preciosas y otras cosas de estima.

Como lo señala Garcilaso, los incas constataban los pasajes del sol al cenit cuando las columnas perdían sus sombras al medio día.

Y es de notar que los Reyes Incas y sus amautas, que eran los filosofos, así como iban ganando las provincias, assí iban esperimentando que, cuanto más se acercaban a la línea equinocial, tanto menos sombra hacía la columna al medio día, por lo cual fueron estimando más y más las colunas que estaban más cerca de la ciudad de Quitu; y sobre todas las otras estimaron las que pusieron en la misma ciudad y en su paraje, hasta la costa de la mar, donde, por estar el sol a plomo (como dicen los albañiles), no hacía señal de sombra alguna a medio día. Por esta razón las tuvieron en mayor veneración, porque decían 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 Astrología, porque no pasaron con la imaginación más adelante de lo que veían materialmente con los ojos. Las colunas de Quitu y de toda aquella región derribó el gobernador Sebastián de Belalcázar muy acertadamente y las hizo pedazos, porque idolatraban los indios en ellas. Las demás que por todo el Reino había fueron derribando los demás capitanes 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 dividían 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 príncipe fue al setentrión y la princesa al mediodía...»*

> *«Desta manera se principió 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 incas:

> *«dividieron su Imprerio en cuatro partes, que llamaron «Tauantinsuyu» que quiere decir las cuatro partes del mundo, conforma a las cuatro partes principales del cielo... Pusieron por punto o centro la ciudad del Cuzco, que en la lengua particular de los Incas quiere decir ombligo de la tierra...»*

Guamán Poma por su parte, en sus dibujos y en sus textos que los explicitan, siempre relaciona el Inca con el sol y a su mano izquierda asocia la Coya con la luna. En su mapa de las Indias divide 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 *«hanan»* 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 *«hurin»*, 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 homología 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.

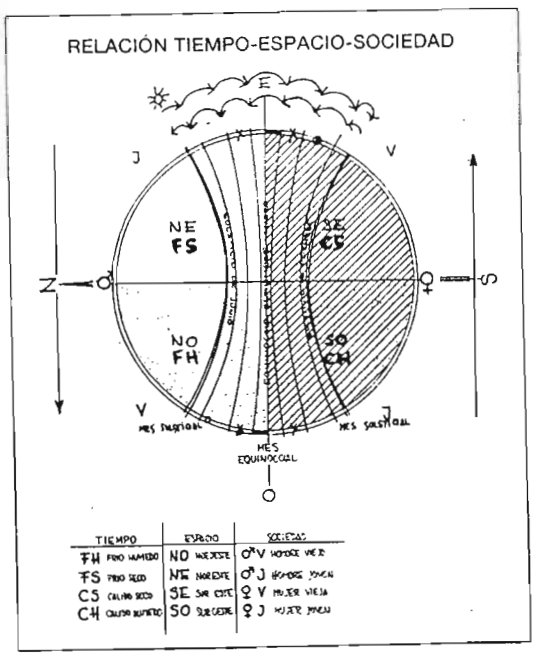
c. La bipartición y cuatripartición de la sociedad

Garcilaso menciona dos grupos de parentesco, *«ayllu»*. El *«hanan ayllu»* seguía al Inca 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 Cozco, y por eso le llamaron el alto, 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 étnico específico con sus diferentes antepasados y costumbres. Es de notar que los que siguen el Inca 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 homología 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 fríos y húmedos y el noroeste clasificados como *«hanan-hanan»*.
- Los hombres jóvenes, los tres meses fríos 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 jóvenes, los tres meses calientes y húmedos y el suroeste clasificados como *«hurin-hurin»*

En cuanto a la tripartición

Eran tres las fuerzas que permitían concebir, animar e ordenar el mundo andino para asegurar la producción y la reproducción social. En las informaciones de los extirpadores de idolatrías se distingue una fuerza intelectual, *«callpa»*, 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 asumían tres funciones, sacerdotal, administrativa y guerrera, mientras que sus súbditos eran agricultores, pastores y pescadores.

Garcilaso señala también que, en cada región y en cada pueblo, las tierras se dividían en tres lotes. Existían las tierras de las *«huacas»*, los poderosos inmortales y los sagrados antepasados, las tierras de sus descendientes, los incas, y las tierras de sus súbditos, los indios.

El tiempo se dividía por lo tanto en tres turnos de trabajo cuyos frutos 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 partes y mitades la sociedad existía una sola diferencia, la superioridad de los de *«hanan»* sobre los de *«hurin»*. 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 atraídos 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 nuestro imperio, que los dividieron por barios o por linajes, diciendo Hanan ayllu y hurin ayllu, que es 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 partes y mitades del espacio es siempre el mismo, *«Chinchay suyu»*, *«Anti suyu»*, *«Colla suyu»* y *«Cunti suyu»*. La parte norte *«hanan»* se menciona antes de la parte sur *«hurin»*. 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 *«hurin-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 clasificaría como *«hanan-hurin»* y finalmente *«cayao»* como *«hurin»*.

II. LA INTERPRETACIÓN DE LAS INFORMACIONES ETNOHISTÓRICAS

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

Esta clasificación, en una doble lista de lo que es *«hanan»* y *«hurin»*, 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.

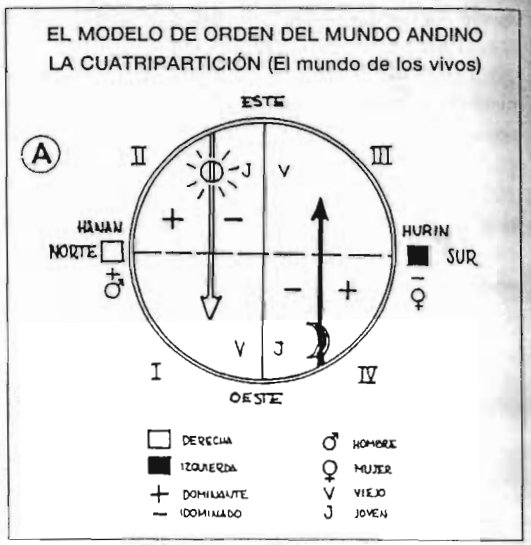
Obviamente este orden no es casual. Las complementariedades y oposiciones fundamentales se idean a la imagen de las de los sexos y las generaciones. Es la bipartición y cuatripartición de la sociedad, en una parte masculina y otra femenina, en una generación mayor y otra menor, que se proyecta por homología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



ESQ. 2A

Intentaré reconstruir el modelo del orden del mundo de los vivos (esq. 2A). En la parte regida por el sol, que cada día 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 *«hanan»*. Es dominado todo lo ubicado a su izquierda que se clasifica como *«hurin»*. Además en esta parte domina la mitad oeste y todo lo que lo antecede este astro y es dominada la mitad este y todo lo que lo sigue.

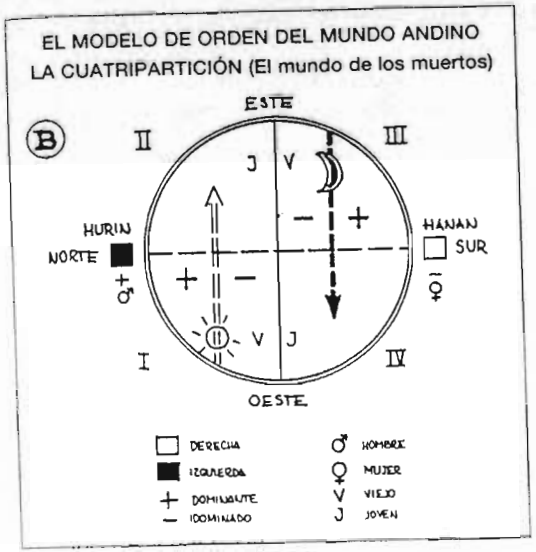
En la parte regida por la luna, que cada mes nace al oeste y se desplaza hacia el oeste, que relacionada con la obscuridad, lo invisible, lo del interior, se conserva la regla de preeminencia, pero al invertirse el camino se invierten las posiciones de lo dominante y lo dominado, como una imagen en un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

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 *«hurin»* sobre lo clasificado como *«hanan»*, 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).



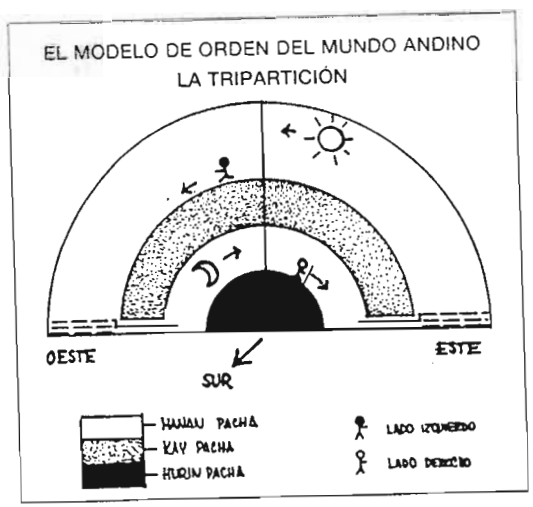
ESQ. 2B

El ilusorio 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 idolatrías de la región de Huamachuco de los Agustinos (ed. 1916), los indígenas imaginaban el mundo andino como calabazas flotando sobre el agua. En las actuales tradiciones andinas se conciben tres mundos, «este mundo», *«kay pacha»*, el mundo de los hombres, el mundo de arriba *«hanan pacha»* y el de abajo *«hurin pacha»* (esq. 3).

En el mundo de arriba circulan los antepasados míticos en sus avatares astrales, *«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 muerte los hombres transcure entre este mundo y el mundo de abajo.



ESQ. 3

Quien concibe, anima y ordena con sus tres fuerzas, *«callpa»*, *«camac»*, y *«sinchi»*, la totalidad de esta *«pacha»* 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 hecho 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» esqueletos 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 los 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 menudo con grandes cejas, de pie o sentado, no es activo, no se desplaza. En la mayoría 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 vitales.

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 relacioné 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. *«Inti»* e *«Inti 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. *«Inti»* visible de día se asocia al Inca vivo mientras que *«Inti Illapa»* visible de noche se relaciona con el Inca muerto.

Esta pareja que cumple funciones opuestas y complementarias en este y en el otro mundo sería entonces la primera generación de seres míticos. 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 gemelos 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.

Uno, que se presenta mucho más que el otro, desempeña sus tareas en la tierra, en las escenas relacionadas con los mitos y ritos de los nueve meses del solsticio 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 marzo al solsticio de junio.

Según los extirpadores de idolatrías andinas, cuando nacían gemelos, uno de ellos era un supuesto hijo del trueno y debía desaparecer. El otro que podía conservar la vida, sería un hijo del sol. El hijo del sol en los dibujos de Guamán Poma es el lucero, Venus, y de hecho existen dos luceros... Asocié entoncés estos gemelos a una segunda generación de antepasados míticos. Uno participaría 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 agricultor, 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 sacerdote tocando la caracola sagrada e implorando el poderoso dueño de la vida y la muerte, estableciendo contactos con los antepasados asegura ritualmente la eficacia 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 relacioné obviamente con la luna de los cronistas, el astro que rige el mundo femenino...

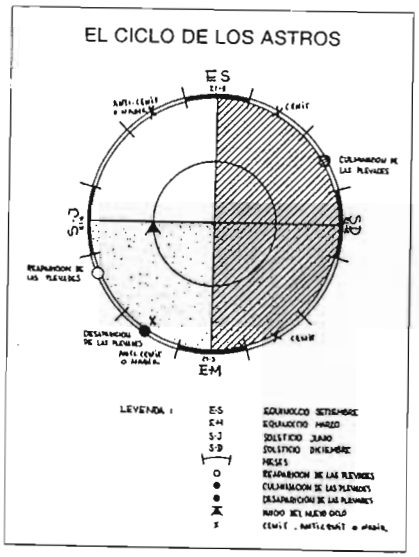
V. LA INTEGRACIÓN DE LOS CICLOS NATURALES Y CULTURALES

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.

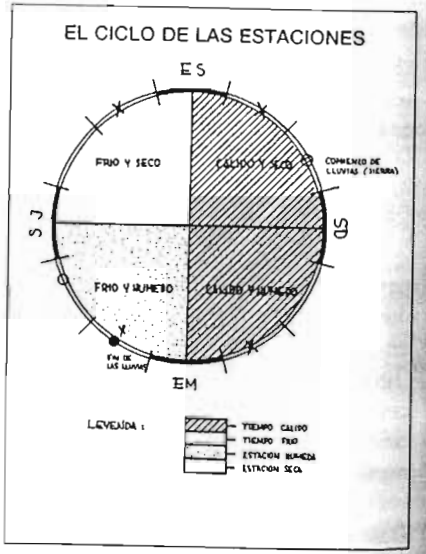
El ciclo de los astros

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 transcurso del año. Estas estrellas aparecen a principios de junio anunciando el sol naciente, en el solsticio de invierno. Culminan en noviembre anunciando el sol adulto, en solsticio de verano, y desaparecen en mayo anunciando el fin del ciclo anual.

El calendario andino era luni-solar y los 12 meses solían 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 producía en el momento del solsticio de junio. Se consideraban además los dos pasajes del sol por el cenit en octubre y febrero. (esq. 4).



ESQ. 4



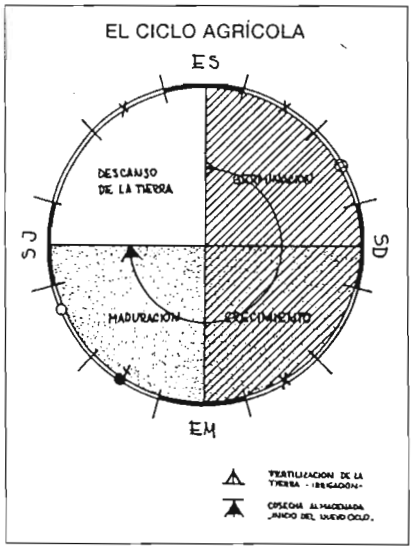
ESQ. 5

El ciclo de las estaciones y del agua

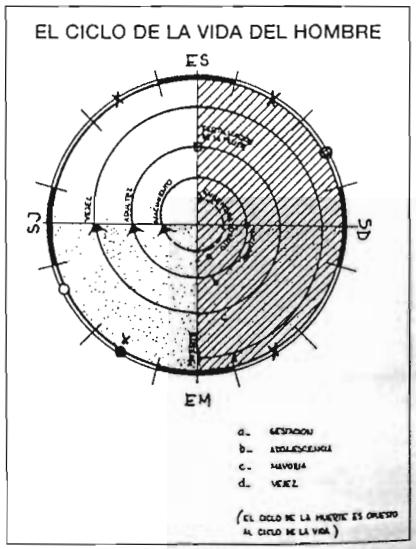
En los Andes centrales, que se sitúan entre el Ecuador y el Trópico de Capricornio, una región templada por la altitud y la corriente de Humboldt, alternan como vimos, una temporada fría y otra caliente, una estación seca y otra húmeda. En la costa, donde no llueve, son los ríos que traen agua en abundancia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

El ciclo agrícola

El ciclo ritual agrícola depende de hecho del ciclo estacional, pero varía 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 irrigación en la costa se pueden obtener hasta tres cosechas según lo que se siembre. El modelo del ciclo agrícola se construye entonces en base al del ciclo más largo de la producción de maíz 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 bajan 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).

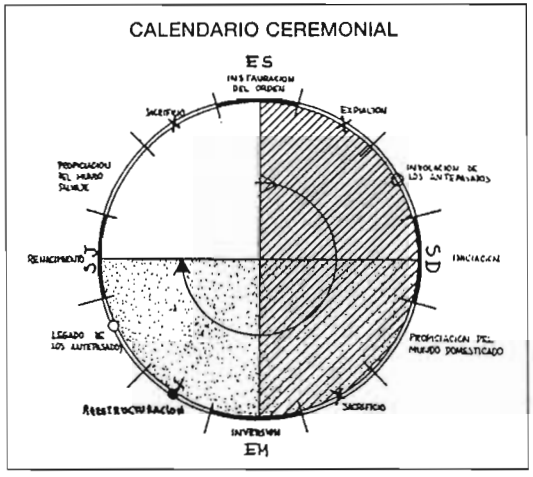
El ciclo ritual de la vida del hombre

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 esquema (esq. 8). En el momento de la conjunción del sol y de la luna, después del equinoccio de setiembre, 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 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.



ESQ. 8

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 enero 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.

VI. 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 partían del Cusco en dirección de las cuatro regiones del incanato. Sobre estas líneas se ubicaban las *«huacas»*, los lugares sagrados donde se celebraba el culto a los antepasados.

El sistema de «ceques»

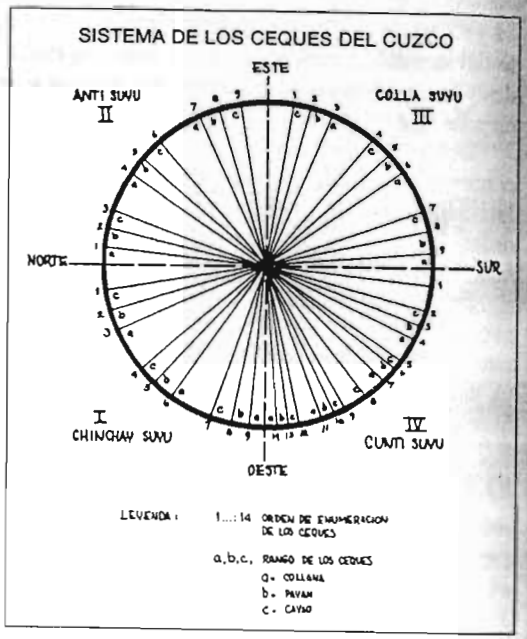
Comienza la enumeración de los *«ceques»*, así como de las *«huacas»* de cada uno de ellos y de los grupos de parentesco que servían estos sitios sagrados en el orden conocido, *«Chinchay suyu»*, *«Anti suyu»*, *«Colla suyu»*, y *«Cunti suyu»*. En las tres primeras regiones los cronistas enumeran nueve *«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 suyu»* ,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 *«Chinchay suyu»*, región que visitó como extirpador de idolatrías, invierte doblemente el orden de enumeración: así comienza por los *«ceques»* 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. Pero la enumeración sugiere, como lo nota Rowe (1946), la lectura de un *«quipu»*. De hecho comparando este sistema con el modelo del orden del mundo andino las similitudes son sorprendentes 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 *«ceques»* 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 *«hanan-hanan»* asociada a los tres meses de ritos en relación con la muerte 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 *«Cunti-suyu»* se inscribe el orden de la parte femenina.

La anomalía del número de *«ceques»* en la región clasificada como *«hurin-hurin»* y asociada a las mujeres jóvenes podría entonces encontrar una explicación. Las jóvenes estando regidas por la luna, teniendo sus reglas cada mes, seguirían 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.

Podría 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...

VII. SIN ESPEJOS DE POR MEDIO

Sin espejos de por medio, con miradas cruzadas y visiones compartidas, quizás 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:

- ¿Cómo, porqué, en qué sentido recuperar una memoria y fortalecer la conciencia de una identidad iberoamericana?
- ¿Cómo 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 belleza 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, qué 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 impone 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 ilusorio 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 ojos 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 01 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. I : 7-14. Paris.

1977. Con Claudine Friedberg «Des haricots hallucinogènes?», *Journal d'agriculture et de botanique appliquée* t. XXXIV, n.º I : 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», *Baessler-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 I : 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», *Cahiers des Amériques Latines* n.º 20 : 113-129. Paris.

1980. «Les offrandes d'enfants : essai d'interprétation d'une scène de l'iconographie mochica», *Indiana* n.º 6 : 275-292. Berlin.

1980. «Forme, décor et fonction : les vases à sonnaille du Museum für Völkerkunde de Berlin», *Baessler-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* t.LXVII : 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.º 19* : 71-78. Berkeley.

1981. Con Andras Sandor, «Metonymy over metaphor: interpretation of Moche humming birds» *Andine Archäeologie-Arqueologia andina* : 353-370. Berlin.

1983. «The beauty of the deer-serpent-jaguar», *Camak*, beilage I, Mexicon: 4-7. Berlin.
1983. *Iconografía 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 Société 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. II : 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.º 7 : 383-400 Festschrift Kutscher. Berlin.
1985. *El orden Andino*, LAI-FU Berlin, 109 pages. Berlin.
1986. «Les représentations érotiques mochicas et l'ordre andin», *Bulletin de l'Institut Francais d'Etudes Andines*, t.XV, n.º 3-4 : 35-47. Lima.
1986. «La iconografia Mochica», *Mujer y Sociedad*, Julio 1986, año VI, n.º 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 mujeres», *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. CIPCA. 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'Etudes Andines* 20, n.º 1 : 41-59. Lima.
1996. «Mitos, ritos, cantos e imágenes en los Andes centrales». Actas del simposio interdisciplinario e internacional *Cosmología 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. Paris.
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.º 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.