

El Inkarrí en Pacapauza

Ladislao Landa Vásquez

ladislv@yahoo.com

Departamento de Antropología, UNMSM

A doña Baseliza e Hiroyasu Tomoeda

In memoriam

Resumen

Inkarri es un mito bastante conocido en el Perú y la región sur de Ayacucho ha sido muy prolífica. A diferencia de las otras versiones, la característica del Inkarrí de Pacapauza está identificada con la actividad de arrieros. En esta ocasión, la interpretación está orientada desde perspectivas identitarias con las cuales se pretende abrir otra vía de análisis. Asimismo, la metodología consiste en enfocar la construcción del discurso desde las propuestas dialógicas.

Palabras clave: *mito, inkarrí, identidad, dialogo.*

Resumo

Inkarri é um mito muito conhecido no Peru, e a região sul do Ayacucho é prolífica. A diferença de outras versões, a característica de Inkarrí de Pacapauza é sua identificação com a atividade dos tropeiros. Nesta ocasião, a interpretação esta orientada desde perspectivas identitarias com a quais se pretende abrir outras vias de análise. Assim, a metodologia consiste num enfoque de construção do discurso desde propostas dialógicas.

Palavras chave: *mito, inkarrí, identidade, dialogo.*

Abstract

Inkarri is a very useful myth in Peru and, Ayacucho is a region more prolific. The difference from other myths, Pacapauza Inkarrí's is about arrieros (transport by horses) activity. Now, the present interpretation is oriented from identity perspective and opens other analysis. Then, methodology is about construction of discourses from dialogic proposals.

Key words: *myth, inkarrí, identity, dialogic.*

En septiembre de 1998, en una entrevista con un grupo de personas en Coracora, escuche mencionar uno de los mitos más recurrentes del Perú: *Inkarri*. Doña Baseliza Curi López¹ (en ese entonces de 57 años, nacida en Pacapauza-Ayacucho), fue la narradora que describió muy someramente en una primera ocasión frente a otros entrevistados y luego unos días después me permitió grabar en cinta magnetofónica, de manera que la versión grabada prácticamente fue una reconstrucción dialógica.

Existen tantas versiones de este mito, pero se ha analizado básicamente su lado mesiánico; entonces sería importante observar otros detalles que podrían permitirnos otras interpretaciones. En este caso quisiera detenerme en algunos giros particulares del relato, los cuales me sugieren otros comentarios y ofrece la oportunidad para introducir observaciones relacionadas con intereses discursivos de los narradores. La versión del *Inkarri de doña Baseliza de Pacapauza* –como me parece adecuado denominar a este relato– quizá nos pueda ayudar a enfocar alternativas diferentes a las interpretaciones conocidas hasta ahora y nos permita resaltar enunciados que antes, aparentemente, estaban ocultos. Sin dejar de lado las otras versiones y sus análisis correspondientes, tal vez debamos intentar ver en estos relatos, discursos de identificación regional, antes que estrictamente mesiánicos. Antes de discutir las diferencias y singularidades de este relato veamos cómo se nos presentó:

Ladislao: *Doña Baseliza, cuénteme pues sobre Inkarrí.*

Doña Baseliza: - *Ese Inkarrí estaba bajando de Cotahuasi, se oscureció, entonces en ese lugar se puso a descansar, en Wallqa. De pronto, una persona le habría dicho “no debes llegar al pueblo de Paca”. Inkarrí se puso a pensar: “¿por qué no he de bajar?”; y el otro enfáticamente dijo “no has de bajar”. En ese momento todo se convirtió en piedra, su equipaje, ropas, la comida, todo eso se convirtió en pedregal. Por eso ya no llegó el Rey, ese Inka.*

L - *¿De Cotahuasi vino [ese Inkarrí]?*

B - *De Cotahuasi dicen que vino. Posiblemente porque este pueblo [Pacapauza] estuvo formándose; se oscureció en el camino y descansó. Si es que no hubiera oscurecido, entonces hubiera bajado.*

L - *¿Se habría oscurecido pues?*

B - *Como ocurre frecuentemente con los viajeros, le sorprendió la noche; entonces con todas las mulas –una piara (doce animales) sería pues. Con la oscuridad ya no podía viajar, entonces este viejito se puso a descansar. Ese otro personaje entonces lo encontró y no quiso que llegara al pueblo.*

L - *¿Vino con mulas o llamas?*

B - *Con mulas vino, no eran llamas; en mulas habría cargado harto. Están paradas (las cosas) como si hubieran bajado las cargas.*

L - *¡Ah!*

B - *Así, las piedras están unas sobre otras: maletas, baúles, cajas, todas están así amontonadas como si lo hubieran colocado para la carga. De esta manera no habría bajado. Entonces, al día siguiente cuando amaneció, todo estaba convertido en un montón de piedras. No habría querido ese (hombre)... como habría sido su nombre, ese que no quiso que bajara.*

L - *¿Y ese que no quiso que bajara, quién era?*

1 Conocí a doña Baseliza como consecuencia del proceso de violencia en Ayacucho (1980-2000), ella también había huido de su natal Pacapauza a Coracora debido a las incursiones de los militares y subversivos que se disputaban esos espacios. En el 2004 falleció en Lima, a donde fue trasladada a causa de una enfermedad. Este texto intenta homenajear a esta singular y humilde mujer.

B - *Quién habría sido, no recuerdo nada de él. Ese no habría querido pues. Si es que hubiera llegado al pueblo, dicen que hubiéramos sido ricos, con mucho dinero.*

L - *¿Y su nombre es Inkarrí?*

B - *Inkarrí pues, ese es su nombre, entonces se puso a descansar sin poder dirigirse a ningún lado.*

L - *¿Y su destino habría sido Paca o solo era un lugar de paso?*

B - *¡No! Se dirigía a Paca ese Inka; dicen que estaba formándose el pueblo, y para eso estaba trayendo ropas y otras cosas, venía con bastante carga.*

L - *¿Y esa persona que se opuso de donde era?*

B - *De cuál pueblo vendría pues. Entonces... Existen pues hombres que perturban a quienes tienen quehaceres. De otro lugar ha venido y no habrá querido que entrara al pueblo.*

L - *Ese (hombre) lo encontraría....*

B - *Ese lo habría hallado, entonces no permitió que bajara, por eso las cosas se convirtieron en piedras. Eso me decían... mi madre decía. Mis abuelos habrían contado, entonces mi madre me relató. Y yo me ponía a preguntar: "Mamá, por qué esas piedras están en las chacras de mi tío. A mi tío también le pregunté: "Tío por qué tantas piedras... podrías quebrarlas y con eso levantar cercas alrededor [de la chacra]", así le dije. "Que hemos de poder, esto es de Inkarrí, su dinero, su negocio, todo lo que trajo, como podría romperlos, su recuerdo debemos dejarlo tranquilo", así me dijeron mis tíos. Allí hay piedras delgadas, y empuje una de ellas diciendo: "Ah, esto podrías romperlo con una comba y hacerlo cercar". Allí hay alfalfa. "Podrías cercarlo y no tendrías daño [de los animales de los vecinos que entran a comerse el pasto]", así le dije a mi tío. ¡No! Esto es el recuerdo de Inkarrí, déjamelos como está", dijo. Así esta amontonado en la chacra.*

L - *¿Estará al frente de Paca, no?*

B - *Sí, al frente de Paca, en el camino que baja de Cotahuasi, allí había una chacra de mi tío, en una explanada.*

L - *¿Está bastante cerca de Pacapauza?*

B - *Está cerca, no es lejos, si ese [hombre] no se hubiera opuesto...hubiera llegado.*

L - *Cruzando el río..*

B - *Claro, cruzando el río hubiera llegado, está muy cerca. No habría estado destinado pues, y también se encontró con un hombre de mala fe. Esa es la historia de Inkarrí.*

(Traducción del autor)

Presento este relato a manera de un diálogo, evitando así (hasta donde fuera posible) los modos de *edición*, tal cual estamos acostumbrados a ver en textos publicados. Efectivamente, uno de los problemas de publicación de relatos orales es la dificultad para superar la *mano* del recopilador que a la larga se convierte en el *otro* autor. En principio, al momento de la recolección, el etnógrafo y el "informante" tienen un diálogo que produce una historia, pero al transformarse en texto uno de los dos aparentemente desaparece y no se muestra el contexto en el que fue producido; por ello, cuando se edita el documento "para el público", la lógica de la publicación nos induce a sobrevalorar el papel del intérprete textual (el recopilador), entonces se olvida al "*otro autor*", al autor (a) verbal del relato, instituyendo sobre todo al *inscriptor*.

Por esta razón, pienso que es más fructífero editar estos textos en la forma de un discurso discontinuo, de una manera alternada y enunciativa tal como es en realidad un diálogo (según la definición de Bakhtin, 1997). El diálogo etnográfico es un encuentro de

“dos mundos”, donde el antropólogo pregunta de acuerdo a sus propios intereses; por otro lado, la “informante” con sus propias perspectivas puede estar simplemente *conversando* sin otras expectativas, incluso sin considerar que aquello que es *vox populi* en su pueblo podría tal vez convertirse en texto.

Como es sabido, los relatos orales pueden ser repetitivos y a veces sin mucho sentido, pero esta percepción se plantea principalmente desde la práctica de la escritura, donde la elegancia del estilo nos presiona para presentarlo de una manera “coherente”. No obstante, la experiencia etnográfica nos ayuda a comprender mejor la necesidad de presentar los vaivenes de construcción de los discursos, y tanto mejor si pudiéramos hacerlo evocando adecuadamente el momento crucial de su elaboración, tratando de transmitir esos efectos en el texto final.

Tratando de sortear esta problemática compleja que los antropólogos han discutido², considero que en la producción de este relato doña Baseliza se convierte en *una autora* antes que informante, o para decir de otra manera: una intérprete cuya versión intentaré descifrar. En este sentido, soy consciente de la presencia de estas “dos manos” que deben necesariamente evidenciarse para comprender mejor la producción de un texto como este.

Algunas nociones sobre mito

Antes de continuar con el análisis de este texto, es pertinente decir algo sobre algunas propuestas teóricas relacionadas con el mito, se trata, pues, de una temática hartamente trabajada y cuya bibliografía sobre ella es inmensa. En algún momento incluso se intentó instituir una ciencia bajo la denominación de Mitología. El análisis estructuralista quizá fue el más exitoso porque ayudó a hacer emerger ciertos elementos que permitieron comparaciones entre diversas versiones de un mito. En estricto, Levi-Strauss señalaba que:

“Un mito se refiere siempre a acontecimientos pasados: ‘antes de la creación del mundo’ o ‘durante las primeras edades’ o en todo caso ‘hace mucho tiempo’. Pero el valor intrínseco atribuido al mito proviene de que estos acontecimientos, que se suponen ocurridos en un momento del tiempo, forman también una estructura permanente. Ella se refiere simultáneamente al pasado, al presente y al futuro. Una comparación ayudará a precisar esta ambigüedad fundamental. Nada se asemeja más al pensamiento mítico que la ideología política” (Levi-Strauss, 1968: 189).

El tema de Inkarrí parece cumplir también con estas características, como se puede observar en el análisis de las diferentes versiones que se han realizado hasta ahora (Ossio, 1973; Ortiz, 1973, Valderrama y Escalante, 1996).

Por su parte, Roland Barthes (1993) manifiesta que el mito es un modo de comunicación que se expresa abiertamente, aunque deformando sus elementos (si la comparamos con las funciones de la lengua); esto es, mientras que la lengua nos comunica algo de manera directa, el mito puede escabullirse por otros vericuetos, no obstante, en su mismo comunicado estarían todos los elementos enunciados. La afirmación exacta de este semiólogo es: “el mito no esconde nada y nada ostenta también; deforma; el mito no es ni una mentira ni una confesión: es una inflexión” (Barthes, 1993: 150).

Otro modo de entender este tema, es la propuesta de Percy Cohen (1969: 349), quien considera al mito como “una narrativa”, donde “la importante función del mito es *que*

2 Me refiero a los debates de la antropología norteamericana en los años 80, que tuvo repercusiones incluso hasta los 90. Específicamente Stephen Tyler (1986, 1991), Denis Tedlock (1991) y Vincent Crapanzano (1986) son quienes han planteado ideas interesantes a este respecto. Véase también a Geertz (1998[1983], 1988); Clifford y Marcus (1986); Marcus y Fisher (1986); Clifford (1990); Marcus (1998).

éste ancla el presente en el pasado". Cohen, a diferencia de Leví-Strauss, supone que el mito está más cerca de la poesía y la ficción, es decir, debe comprenderse dentro de la creatividad literaria. De manera semejante Marcel Detiene (1998) se inclina por la idea del enredo o intriga como uno de los ejes centrales del mito.

En realidad, es bastante difícil encajar el mito dentro de una propuesta o una teoría única, al contrario, cada mito ofrece su propia explicación y cada particularidad debe ser entendida de acuerdo a su contexto. Además de estas comprensiones, el relato de doña Baseliza tal vez pueda entenderse también como un discurso identitario; entendiendo el discurso como "el conjunto siempre finito y efectivamente limitado de las únicas secuencias lingüísticas que hayan sido formuladas" (Foucault, 1997: 31); esto es, se trata de observar como estos relatos conllevan enunciados, marcas, rasguños que las personas nos presentan en su narración. Y acercándonos a las formulaciones de la semiótica, podríamos decir, que es pertinente poner atención a los significantes de estas narraciones míticas, y a través de esto acceder a los intereses subyacentes en estos discursos.

El Inkarrí³ "universal"

Referirse a Inkarrí en el Perú contemporáneo, es trajinar con uno de los relatos más comentados, y esto nos remite a una época en que su conocimiento era básico, no solo porque fue un tema de la antropología peruana —a la que permitió de alguna manera construir su identidad— sino también sirvió como uno de los símbolos más importantes para una generación de indigenistas. Este relato precisamente tuvo un auge inusitado paralelamente al proceso de Reforma Agraria del gobierno militar conducido por el general Juan Velasco Alvarado en los años 70. Para ese entonces habían varias versiones, siendo la más conocida la del escritor y antropólogo José María Arguedas (existían además versiones recogidas por antropólogos como Óscar Núñez del Prado, Josafat Roel Pineda, Alejandro Ortiz, Hernando Núñez y Javier Montori y otros).

Como todo mito, Inkarrí también está representada por varias simbologías, las cuales nos pueden ayudar a distinguir sus variantes. Antes que hallar sus congruencias —como nos ha acostumbrado Levi-Strauss— en esta ocasión atenderemos a sus diferenciaciones. El siguiente análisis intentará plantear este relato como una narración de la identidad en dos sentidos: primero, como parte de una memoria social⁴ que comprende una colectividad que se identifica con una localidad; y segundo, como una forma de introducción de variaciones personales interpretativas de una autora. Veremos entonces, cómo doña Baseliza puede mostrarnos un discurso identitario, tanto en sentido social como personal.

Es bueno recordar que Inkarrí corresponde a un relato o "cuento" que narra la historia de un héroe cultural que posiblemente fue construyéndose en varios puntos de lo que hoy es el territorio peruano durante la colonia y la república. La versión más representativa o arquetípica que sintetiza Inkarrí —diríamos clásico— es la de Mateo Garriazo de Puquio recogida por José María Arguedas:

3 Inkarrí, Inkarry, Inkarray y Qollari son las diferentes denominaciones de este mito, las cuales son explicadas por los estudiosos como la fusión de dos nombres o cargos políticos: Inka + Rey, Qolla + Rey; el Inka (también el Qolla o la Qolla) indígena del Tawantinsuyo y el Rey de España.

4 Connerton (1992: 3) nos dice que en lo "concerniente a la memoria social en particular, debemos notar que las imágenes del pasado, comúnmente legitiman el presente orden social"; esto coincide con la idea de los historiadores (Lucien Febvre en particular) de que las preguntas sobre la historia necesariamente parten de las preocupaciones generacionales. De esta manera, debemos comprender que los mitos se reconstruyen también de acuerdo a los intereses de los enunciantes y sobre todo desde su propio tiempo.

La obra del Inka está en Aqnu. En la pampa de Qellqata esta hirviendo, el vino, la chicha y el aguardiente.

Inkarri arreó a las piedras con un azote, ordenándolas. Después fundó una ciudad.

Dicen que Qellqata pudo haber sido Cuzco.

Bueno. Después de cuanto he dicho. Inkarrí encerró al viento en el Osqonta, el grande. Y en el Osqonta pequeño amarró al Padre Sol, para que durara el tiempo. Para que durara el día. A fin de que Inkarrí pudiera hacer lo que tenía que hacer.

Después, cuando hubo amarrado al viento, arrojó una barreta de oro desde la cima de Osqonta, el grande. “Si podrá haber el Cuzco” diciendo. No cupo en la pampa de Qellqata. La barreta se lanzó adentro, “No quepo”, diciendo. Se mudó hasta Cuzco.

¿Cuál será tan lejana distancia? Los de la generación viviente no lo sabemos. La antigua generación, anterior a Atahualpa, la conocía.

El Inka de los españoles apresó a Inkarrí, su igual. No sabemos dónde.

Dicen que sólo la cabeza de Inkarrí existe. Desde la cabeza está creciendo hacia adentro; dicen que está creciendo hacia los pies.

Entonces volverá, Inkarrí, cuando esté completo su cuerpo. No ha regresado hasta ahora. Ha de volver. Ha de volver a nosotros, si Dios da su asentimiento. Pero no sabemos, dicen, si Dios ha de convenir en que vuelva.” (Recogido por Arguedas, en Ortiz Rescaniere, 1973: 142-143;)

José María Arguedas, al descubrir Inkarrí para el mundo intelectual urbano (para Lima), a través de su publicación en 1956, y luego sus diferentes comentarios en la década del sesenta, realizó básicamente la perspectiva mesiánica o reivindicacionista. Alejandro Ortiz Rescaniere dice también que Inkarrí “responde a una búsqueda común: la cultura andina, su sociedad, definida frente a esta larga tragedia histórica que empezó con la invasión europea” (Ortiz, 1973: 130)⁵. Los diferentes análisis, efectivamente, intentan explicar la vida y hazañas de este héroe civilizador en varios pueblos ubicados en el ámbito andino; pero este mismo personaje representaría también la resistencia y reivindicación de las sociedades prehispánicas derrotadas en el siglo XVI. Sin embargo, la imagen más representativa y difundida ha sido la del retorno de un Inca que permitiría otra transformación (*Pachakutik* = hecatombes que se producían cada cierto tiempo, según la tradición indígena) de la sociedad, adviniendo una nueva era donde los indígenas serían los dueños políticos de este espacio. El mito sugiere que con la captura y muerte de Atahualpa fue truncado el reinado Inca; y el retorno sería posible a partir de la reproducción del cuerpo desde la cabeza cercenada de Atahualpa (que también podría ser la de Tupac Amaru I, asesinado por los españoles a fines del siglo XVI). La cabeza del Inca, según algunas versiones, estaría oculta en algún lugar del territorio andino (en España según otras) y estaría reconstituyéndose; cuando termine tal proceso tendría lugar tal Pachakuti. Por ello, sin descartar las interpretaciones del mito como “mesiánico”, propongo que analicemos posibles inflexiones de la narración sobre Inkarrí en otras localidades del espacio andino, como expresión de otras relaciones o aspectos sociales.

Siguiendo este tipo de narrativas, el mito, tal como lo conocemos hasta ahora, supone o indica el reconocimiento de una dependencia entre el grupo Inca y las etnias locales, es decir, una especie de lazo necesariamente subordinado y complaciente entre Cusco imperial y los otros grupos étnicos; se trataría pues, de la evidencia de un manto cultural

5 Ortiz Rescaniere (1973: 172), sin embargo, cuestiona la definición de mito –dándole una perspectiva interpretativa de la historia desde la mirada de los indígenas peruanos– pero termina admitiendo que “Sin duda estamos frente a uno de los más poderosos mecanismos de defensa y de lucha con que cuenta nuestra sociedad vencida”, compartiendo la tesis reivindicacionista.

homogéneo que cubriría el Tawantinsuyo. No obstante, podríamos ver también otros modos de interpretación donde, en vez de subordinaciones pasivas emergiera discursos diferentes; este parece ser el Inkarrí de Pacapauza.

Inkarrí en Pacapauza⁶

Al asociar el Inkarrí de Pacapauza con otros relatos similares, debemos considerar que el tema civilizador asoma como un elemento común a los otros, y ésta se expresa en el destino explícito del héroe constructor de ciudades (confróntese con el relato de Garriaso). No obstante, como podemos observar, el eje del Inkarrí de Pacapauza está centrado también en la frustración de la constitución o *civilización* de un pueblo, pero esta vez por causa de la interrupción de un viaje. No se trata, en estricto, como otros relatos, que levantan también la resistencia de una sociedad frente a la dominación colonial ni criolla (*del retorno del inca*), sino se circunscribe básicamente al destino de un pueblo que perdió la oportunidad de haber tenido mejores bienes (*kaymanku kara rico, qullqiyuq*) debido a contratiempos de la noche y a un agente extraño que no permitió que el Inkarrí llegase.

Retomando la atención sobre el personaje obstaculizador de la civilización, podemos observar que la aparición del agente intruso (*mala fe*) asociado con la oscuridad (*Tutayarusqa*) nos puede indicar ciertos elementos que debe tenerse en cuenta: el Inca camina y civiliza en el día, mientras el *otro* (sin nombre) se presenta en la noche, asimismo, hay una reafirmación de que la noche frustra al día.

Con respecto al relato clásico de Inkarrí, podríamos decir también que existe otra línea común: la idea de interrupción de un proceso. ¿La muerte del Inca a manos de los españoles podría asemejarse a la no llegada del Inca a Pacapauza? Para la sociedad Inca, la muerte de Atahualpa significó la ruptura (y quizás la interrupción) de un proceso que estaba posiblemente orientado a otro rumbo diferente al de la sociedad colonial.

Asimismo, debemos prestar atención a otros elementos que nos ayudarían a comprender mejor los mensajes de este mito; elementos como, por ejemplo, la manifestación de una especie de “congelamiento de culturas”. Podríamos preguntarnos, aquí: ¿será que los paquinos contemporáneos consideran a la cultura Inca como congelada en un determinado momento (cuando llegaron los españoles y mataron a Atahualpa) y que las piedras serían testimonio de ello?

Una respuesta a esta interrogante nos debe llevar a escudriñar otras consideraciones sobre la relación entre los diversos grupos étnicos con el centro de poder, donde los subordinados (los paquinos por ejemplo) considerarían al imperio Inca desde una perspectiva diferente a la de una sumisión pro-inca. Aunque los paquinos, en su versión del *Inkarrí*, también nos muestran su deseo de compartir el auge y las bondades de una sociedad importante y poderosa como fue el Tawantinsuyo, podemos abrir otro eje de interpretación que se oriente a una diferenciación. Suponiendo que los habitantes de Pacapauza quisieran manifestar su conciencia de sociedad autónoma e independiente, deberíamos pensar entonces, que el mito de Inkarrí es apropiado por ellos para expresar la idea de un pueblo inconquistado por los incas, por lo tanto, la idea de una ausencia del poder imperial (cultural y social).

Por otro lado, podemos decir también que esta fusión de *Inca + Rey* nos mostraría una entrada para otra interpretación. Los paquinos podrían distinguir la presencia de dos

6 Pacapauza es un pueblo pequeño de unas 400 personas (según el censo de 1993) que está ubicado en una pendiente al margen izquierdo del río Huanca-Huanca pertenece a la provincia de Parinacochas en Ayacucho; está rodeada de un terreno muy accidentado y con escasas áreas de cultivo. El clima es bastante benigno porque corresponde a un valle protegido de vientos y de la helada. En mi tesis de maestría (Landa Vásquez, 1995) he realizado un esbozo sobre la economía, la demografía y formas productivas de este pueblo.

sociedades alternativas que se superponen (la sociedad inca y la española), sin embargo, estarían conscientes también de que ni el Inca, ni los españoles (no olvidemos que los arrieros son de la colonia) habrían llegado a Pacapauza. Según esta versión, pareciera que quieren expresar, manifestando que ni el inca, ni el rey pudieron cruzar el río Huanca-Huanca para llegar al pueblo. En ese sentido, es pertinente tomar atención a ciertas características del personaje central del Inkarri de Pacapauza, quien se presenta de una manera muy particular y diferenciada. En comparación con los otros mitos, el Inkarri de Pacapauza es *arriero-viajero*, además de viejo (*viejucha*). En la entrevista me llamó la atención esta presencia netamente colonial y republicana del Inkarri arriero. Cuando pregunté a doña Baseliza, “¿con qué había venido el Inkarri, con mulas o llamas?”. Ella contestó que fueron en mulas, es que “*en mulas habría cargado harto*”. Tal vez debemos considerar que los paquinos contemporáneos esperaban a la *cultura* llegando en mulas y no en llamas⁷. Así constatamos que cuando se trata del Inkarri viajero, los paquinos están refiriéndose también al sistema de arriaje instituido a partir del siglo XVII y que desde esa época compone la dinámica de este espacio. Es pertinente señalar que esta región se caracterizó por un gran flujo de circuitos comerciales, donde los viajeros-arrieros tuvieron un rol fundamental en la economía⁸.

De otro lado, también habría que considerar el lugar desde donde vino el Inca arriero: Cotahuasi. Cotahuasi es, junto con las regiones vecinas (el valle de Colca por ejemplo), una zona donde los incas ejercieron una dominación más efectiva incluso antes del exitoso avance de Pachacutec (el inca más expansivo, que posiblemente corresponde a fines del siglo XIV o inicios del XV)⁹, lo que hace más convincente la idea de independencia del grupo paquino.

En cuanto a la expresión *viejucha*, solo cabe preguntarse ¿será que tanto el Inka como el rey son considerados como parte del pasado?, sin que esto signifique necesariamente que se consideren obsoletas a las culturas del pasado. Como es evidente, la construcción de las identidades están constituidas también desde la tradición, además de las resignificaciones constantes a que se someten los grupos sociales en su proceso histórico (Hall, 1997); por tal motivo, no debe entenderse que el pasado se hace innecesario en estas expresiones, al contrario, podría interpretarse solo como una forma de distanciamiento temporal que el enunciante emite.

Veamos de otro modo, Barthes (1993: 141) dice que el mito puede tener varios significantes. Esto es, las bases o elementos de los mitos, así como sus formas, pueden ser variados, aunque comprimidos en uno solo. En este caso podemos decir que existen variadas expresiones de un único mito central de Inkarri, y el relatado por doña Baseliza sería uno más entre los muchos que existen. Pero en este caso, el mito de Inkarri de Pacapauza es un signo que quiere “decirnos algo más” y ese “algo” es lo que hemos estado tratando de descifrar evocando paralelamente al gran mito de Inkarri: el héroe de la resistencia andina. Entonces, creo que, si ponemos atención a estos otros componentes o elementos

7 Cabe aclarar que, según los cánones de transporte regional, las llamas cargan menos (40 kilos), en tanto que las mulas pueden acarrear mayores volúmenes (70 kilos). Estas expresiones de doña Baseliza no significan un desprecio a la cultura que “viene en llama”, lo que sucede es que las llamas son del ámbito local, no es extraño al medio, no vienen de muy lejos, y además es complementaria a su propia dinámica económica, por tanto, lo que trae no es desconocido.

8 En mi tesis de licenciatura (Landa Vásquez, 1993) intenté trazar un panorama de la historia económica y comercial de los arrieros de Parinacochas y los pueblos vecinos.

9 Las recopilaciones de los mitos de Inkarri y por Valderrama y Escalante (1996) en el valle de Colca muestran precisamente este dominio inca. Cotahuasi está ubicado en otro valle paralelo y cercano al famoso “cañón” del Colca que hoy es otra de las “atracciones turísticas”.

de enunciación regional podemos comenzar a observar otros ángulos, especialmente los “intereses” particulares.

Consecuentemente, debemos comenzar a analizar los enunciados regionales que desvían al mito central, recogiendo algunos de sus elementos que puedan decirnos más de la región que del centro. Esto es, el mito de Inkarrí no solo debe evocarnos el canon cultural y resistencia del “mundo andino” liderado por los incas, sino también las regionalidades con sus propios intereses. En este sentido, considero que el mito narrado por doña Baseliza quiere “acarrear agua para su molino” a través de sus enunciados; el relato en el “lenguaje” de Inkarrí, preferentemente desea hablar de Pacapauza y de la región parinacochana utilizando la narrativa ofrecida por el mito.

Podemos decir que esta narración plantea una marca de distinción trazada por un grupo local o étnico, desde la cual éste puede negociar su identidad y dialogar o confrontarse con los diferentes niveles de poder (lo que generalmente ha ocurrido en contextos de frágiles equilibrios de relaciones coloniales y republicanas). Muestra su atención a ciertos deseos latentes que emergen en estos discursos, sobre todo en la remarcación de la diferencia como grupo regional en circunstancias específicas de la historia, así como también presenta una especie de trazado de fronteras geográficas que les permite diferenciarse, a la vez identificarse, con el espíritu colectivo inmerso en el mito principal de Inkarrí.

La identidad desde Inkarrí

Podemos concluir, entonces, que en la versión Inkarrí de doña Baseliza hallaremos algunos puntos en común con los Inkarrís de otros espacios y sus respectivos análisis. Sin embargo, creo que debemos observar otros elementos importantes que pueden ayudarnos a entender modos de trazar las identidades. Precisamente, en este mito la identidad regional y local son trazadas a partir de ciertos enunciados que subyacen en el relato; y esto nos lleva a prestar atención a cómo una intérprete como doña Baseliza nos ofrece un modo de entender su identidad.

Esta versión, al admitir que Inkarrí se encaminó hacia Pacapauza como a otros pueblos, indicaría que esta sociedad también participó de una mentalidad compartida por los pueblos nativos del Perú. Sin embargo, al levantar algunos detalles enunciativos como la frustración o interrupción de este proceso, así como el distanciamiento temporal, además del resaltamiento de los elementos culturales locales, podríamos inferir que están expresando también su deseo de remarcar una diferencia frente a los otros pueblos y sobre todo frente al centro imperial (*el Inka no llegó*). Y precisamente, el señalamiento de que el inca es un arriero con mulas nos lleva a un signo de identidad, donde la región emerge como un significante (*aquí existen muchos arrieros, eso es parte de nosotros*).

Debemos considerar también la insistencia de doña Baseliza en el elemento de la oscuridad y la presencia del personaje que impide la llegada del inca. Tanto la oscuridad como el *hombre mala fe* representan, sin duda, la experiencia frustrada, lo cual debemos considerar como interpretaciones de ausencias: la no presencia de huellas de la sociedad incaica, la insuficiencia de la presencia colonial, y quizá también la poca presencia del Estado republicano en estos espacios. La oscuridad asociada a la interrupción también indicaría la inconclusión de los proyectos, tanto de la sociedad inca, de la colonial y republicana.

También debemos atender al discurso personal de doña Baseliza, quien en su infancia, desde su particular perspectiva, habría sugerido a su tío (el dueño de las chacras donde están los *paquetes* del inca convertidos en piedra) que sea más pragmático y utilice las

piedras como cerco para protegerse de los *daños* de los animales de los vecinos. Esto nos mostraría dos perspectivas: la tradicional de su tío (“*No, esto es el recuerdo de Inkarri, déjame como está*”) y las nuevas necesidades de cercar la chacra que estaría expresada en las palabras de doña Baseliza cuando era niña (“*Ah, esto podrías romperlo con una comba y hacerlo cercar*”). En realidad, son dos generaciones que intercambian sus comprensiones de la realidad, siendo el mito el que se interpone entre ellos manifestando su testimonio en las piedras y transmitiendo la historia mitificada.

Epílogo (2009)

En el Perú, el tema de Inkarri –como dijimos– es muy recurrente y tan natural como encontrar vestigios arqueológicos debajo de cada piedra que uno levanta en una ciudad antigua como Cusco. Si los antropólogos hubiéramos realizado una encuesta nacional antes del proceso de violencia, es posible que hallásemos versiones de Inkarri por cada distrito, quizás por cada comunidad y tal vez por cada persona.

El antropólogo Hiroyasu Tomoeda (2006) ha realizado últimamente una acuciosa revisión de la bibliografía sobre Inkarri y señala que existen por lo menos cincuenta versiones¹⁰. Sin embargo, su objetivo es la demostración de cómo fue reelaborado este mito, donde uno de sus difusores más importantes –precisamente José María Arguedas– contribuyó a esta “reestructuración” político-mesiánica de este mito. Es una crítica o “deconstrucción” a las condiciones políticas en que fue recreado este mito¹¹, una época en la que un movimiento social y político había crecido en nuestro país y en América Latina; argumenta que Arguedas no dio mucha importancia a Inkarri en los años cincuenta y solo en la segunda mitad de la década del 60 hablará profusamente sobre el tema, acentuando esta versión mesiánica. Además, Tomoeda introduce un esquema interesante para clasificar este mito: distingue un grupo de versiones asociado al mesianismo político (retorno del Inca) que lo denomina centrípeto; de otro lado, los mitos centrífugos corresponderían a aquellas versiones donde la trama principal tiene muy poco a ver con el mesianismo o retorno del Inca, son más bien versiones que muestran otros intereses (como el Inkarri analfabeto que es degollado por no saber leer precisamente). Tomoeda ha asociado también el mito de Inkarri con el contexto de uno de los múltiples procesos de desindigenización en el Perú y Juan Zevallos Aguilar ha retomado el hilo planteando que esta discusión no se puede entender sino a partir de la difusión del Informe de la Comisión de la Verdad y Reconciliación¹². Qué duda cabe hoy, el proceso de violencia de los años 80 y 90 fue un etnocidio que destruyó gran parte del patrimonio cultural y humano de nuestro país.

10 Es interesante notar que un fragmento de una versión de Inkarri (la del novelista boliviano Mario Unzueta de 1945), coincide con la narrada por doña Baseliza, en cuanto se refiere a la conversión de piedras y la detención de la acción civilizadora o guerrera en este caso: “Una noche acampando en un valle se presentó un yatiri viejísimo ante el Inca y dijo: si quieres que vuelvan los días felices que hemos vivido, debes morir a manos de los aucca-zuncas. Nosotros recogeremos tu sangre y al cabo de nueve días renacerás de ella. Entonces nadie podrá vencerte; las flechas que tú arrojas darán siempre en el blanco y las heridas que te hagan se cicatrizarán inmediatamente. El inca convencido de cuanto le dijera el anciano se dirigió hacia la gran ‘altipamp’ de Banderani, y enfrentó a los españoles vestidos de hierro sobre sus caballos, quienes cerraron con él hiriéndole de muerte. Al caer el inca, haciendo uso de su poder sobrenatural, convirtió a sus enemigos en piedras. Hoy mismo los viajeros pueden ver esas piedras erguidas como hombres que suben por los faldíos” (Tomoeda, 2006: 168)

11 Tomoeda (2006: 177) dice a este respecto: “No hay que olvidar que la tierra cubana que contiene bastante nitrógeno de socialismo, fue muy favorable a la cabeza que resucita como las papas crecen debajo de la tierra”

12 Véase Juan Zevallos Aguilar “Inkarri en La Habana”, En: Identidades, suplemento del diario *El Peruano*, Lima, lunes 7 de noviembre de 2005.

Volviendo al Inkarrí de Pacapauza diremos, tal vez ésta corresponda a la línea de relatos centrífugos de Tomoeda. De la lectura propuesta por este autor también se deduce que en el sur de Ayacucho, en especial Parinacochas, sigue siendo uno de los lugares prolíficos en cuanto a este tipo de mitos¹³, sobre todo aquellos que identifica como versiones centrífugas. En efecto, la antigua Parinacochas, a diferencia de Puqui (Lucanas), presenta principalmente Inkarris centrífugos. ¿Qué significaría esto?, ¿será que los parinacochanos no asimilaron la pax incaica?, ¿la colonial tampoco?, ¿y la republicana?

Es bueno ya distinguir tipos de Inkarris producidos en estas tierras, puede haber los clásicos mesiánicos, pero también centrífugos. Desde otra lectura he designado el de Pacapauza como identitario, podrían denominarse también como “alternativos”, “no centralistas” o simplemente “localistas”, y habrá tantos otros como haya narradores creativos. Como se puede ver en los mismos textos de Arguedas (1964), cada narrador agrega detalles importantes, reconstruye, y tal vez ellos están jugando con nuestra capacidad clasificatoria: cuando algún antropólogo termine de ordenar las diferentes versiones de los Inkarris, habrán creadores que nos desarmen el juego: ¿Qué es un mito? ¿Un formato dúctil y lúdico para armar?

Referencias

ARGUEDAS, José María

1964 “Puquio uma cultura em proceroso de cambio”. Em, Luis E. Valcarcel, William P. Mangin y otros, *Estudios sobre la cultura en El Perú*, UNMSM, Lima

BAKHTIN, Mikhail

1998 “Os gêneros do discurso”. En: Bakhtin, *Estética da Criação Verbal*, Martins Fontes, São Paulo

BARTHES, Roland

1993 *Mitológicas*, editora Bertrand Brasil, São Paulo, 9ª edición.

CLIFFORD, James

1990 “Notes on (Field)notes”. En: Roger Sanjek (edit) *Fieldnotes, The making of anthropology*, Cornell University Press, Ithaca and London, pp. 47-70

CLIFFORD, James y George MARCUS

1986 *Writing Culture, The poetics and Politics of Ethnography*. University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London.

CONNERTON, Paul

1992 *How Societies Remember*. Cambridge University Press.

CRAPANZANO, Vincent

1986 “Hermes Dilemma: The masking of subversion in ethnography description”, En: Clifford y Marcus, *Writing culture, the poetics and politics of ethnography*. University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London.

FOUCAULT, Michel

1997 “As unidades do Discurso”, En: *A Arqueologia do Saber*, Forense Universitaria, Rio de Janeiro, 5ta edición.

13 Si consideramos que la primera versión de Inkarrí en el Perú es la recogida en la *Monografía de la Provincia de Parinacochas* (1950, texto escrito por los maestros de esta provincia bajo el impulso de un inspector de Educación), y a esto agregamos un fragmento de la versión de María de García (ortiz Rescaniere, 1973: 135) referida a la llegada de Inkarrí con su esposa al pueblo de Huataca (Paucar del Sarasara- Ayacucho) donde los pobladores le hacen un zapato viendo sus pies heridos de tanto caminar. Sucede que Huataca (Wataqa, como se decía antiguamente) es un pueblo con personas especialistas en hacer zapatos, los famosos wataqa zapato que muchos campesinos parinacochanos usaban hasta los años setenta, según recuerdo. Otro tanto es la recogida por José Vilcapoma (1998) sobre la llegada y muerte del inca a Pauza.

- GEERTZ, Clifford
 1998 [1983] *O saber local, novos ensaios em antropologia interpretativa*. Editora Vozes, Petrópolis, Rio de Janeiro.
 1988 *Works and Lives, The anthropologist as Author*. Stanford University Press, Stanford California.
- HALL, Stuart
 1997 *Identidades Culturais na Pós-Modernidade*, DP&A editora, Rio de Janeiro,. Traducción: Tomas Tadeu da Silva y Guacira Lopes Touro.
- LANDA VÁSQUEZ, Ladislao H.
 1993 *Arrieros y Comerciantes, 1980-1950, Aportes para un estudio de la Provincia de Parinacochas*, Tesis, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.
 (1995) *La familia campesina en el periodo de la violencia, el ejemplo de Paca y Coracora en Ayacucho*, Tesis, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, (FLACSO-Sede Ecuador), Quito,.
- MARCUS, George E. y Michael M.J. FISHER
 1986 *Anthropology as Cultural Critique, An Experimental moment in the Human Sciences*, The University of Chicago Press, Chicago and London.
- MARCUS, George E.
 1998 *Ethnography through thick and thin*, Princenton University Press, Princeton, New Jersey.
- ORTIZ RESCANIERE, Alejandro
 1973 *De Adaneva a Inkarrí, una visión indígena del Perú*, Retablo de Papel ediciones, Lima.
- OSSIO A., Juan M
 1973 *Ideología mesiánica del mundo andino*, Edición de Ignacio Prado Pastor, Lima,; Segunda Edición.
- TEDLOCK, Dennis
 1991 "Preguntas concernientes a la antropología dialógica". En: C. Geertz, J. Clifford y otros, *El surgimiento de la antropología posmoderna*, compilación de Carlos Reynoso, Gedisa, México.
- TOMOEDA, Hiroyasu
 2006 "Inkarrí en La Habana: discurso indigenista en torno a un mito indígena". En: Luis Millones e Takahiro Kato (edit.) *Desde el exterior: el Perú y sus estudiosos*, UNMSM, Fondo Editorial Ciencias Sociales, Lima.
- TYLER, Stephen
 1986 "Post-Modern Ethnography: From Document of the occult to occult Document", En : Clifford y Marcus (edit) *Writing Culture, The poetics and Politics of Ethnography*. University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London.
 (1991) "Acerca de la descripción/desescritura' como un 'hablar por'". En: C. Geertz, J. Clifford y otros, *El surgimiento de la antropología posmoderna*, compilación de Carlos Reynoso, Gedisa, México.
- VALDERRAMA FERNÁNDEZ, Ricardo; ESCALANTE GUTIÉRREZ, Carmen
 "El Inca vive", En: Boletín de *Societe suisse des Americanistes* N° 59-60, 1995-1996, pp. 107-118.
- VILCAPOMA, José Carlos
 1998 "La danza de tijeras en Parinacochas". En: Luis Millones, Hiroyasu Tomoeda y Tatsuhiko Fujii (edit) *Historia, religión y ritual de los pueblos ayacuchanos*, National Museum of Ethnology, Osaka

PACAPAUZAPI INKARRY

Baseliza Curi López

(Transcripción del autor)

Ladislao - Chay willaykuway ya chay Inkariymanta.

Baseliza - Chay Inkariyqa bajamusqa Cotahuasimantam. Cotahuasimanta bajamunqa..

Tutayarusqa, chaknirpasqa hinaptinsi chayllapi samarukusqaku, Wallqapi, chaypi. Hinaptinsi hukñañataqnira “manam Pacamanqa, llaqtamanqa bajawaqchu” nispanmi niki niq. Hinaptinsi; “imaynataq mana bajaymanchu”, “manam bajawaqchu” nispa nirparinsi; hinaptinsi chayllapi paricirparisqa rumi ninmiki, llaqa ropa ima, comidakunata apamusqan chaypi, paricirparisqa llaqa ranra. Entonces manaña chayamusqachu chay Rey, Inka, ah.

L - ¿Cotahuasimantachu amura?

B - Cotahuasimantam amura nin miki. Kay llaqta formakura hinaptinchiki amura chayqa; tutayarparisqa chay ñampi, samarukusqa. Mana Tutayanmanchu kara hinaptinqa bajamunmancha kara.

L - Tutayarparira chiki.

B - Chaknirparirqa chiki viajeruta hina, hinaptin llaqa mula, peara chiki; manaña tutapi vijemuyta atira, hinaptin chay viejucha samarparikun. Chay huk ñataq tuparparispa mana munarachu llaqtaman bajamunanta.

L - ¿Mulapicha amura, llamapichu?

B - Mulapi amura, mana llamapichu, mulakunapi, atiy atiy cargamusqa . Sayachkan kayna ¿chay cargata bajarachinchik?

L - Aja.

B - Chaynam palta paltam kachkan rumi: maleta, baul, cajakuna, kaykuchkan, chaka chakalla kaykuchkan, chay llaqa imaynam paltarunchik. Hinaptin mana bajarunchu. Hinaptin achikyaruptin rumi rikurirparisqa achka achka. Mana munarachu chay riki... imach sutin kara, chay mana bajamunan.

L - Chay amachakuq ¿pitaq kara?.

B - Chay ima chiki kara... qonqaruniñam. Chaysi mana munasqachu. Llaqtaman bajamunan kara hinaptin kachwan kara mas qollqeyuqsi. Chay Cotahuasimanta amun chay llaqtaman chay chayaramuptin kaymanku kara rico, qullqiyuq, qullqi.

L - Chay sutinqa kara Inkariy chu?

B - Inkariy ya, chay sutin karqa, hinaptin samarparikura, mana atiqchu mayta riytapas.

L - Chay Pacamancha amunan kara o chay pasaqllachu kara?

B - Mana, Pacaman amuqsi kara, chay Inka; llaqta formakura nin miki. Chay llaqta furmakuptinsi apamura tukuy ropata, cosata, tukuy, apamura tukuy cargakunata.

L - Chay amachakuqkuna maymantataq kara, chay Pacamanta.

B - May huk law llaqtamantas amusqa. Ah. Hinaspa... Kanmiki runa masinchik kayna pirdichinku riki ima ruwaytapas. Chay huk lawmanta amura, hinaptinsi mana munarachu bajamunanta.

L - Chay chiki tarirparirqa..

B - Chaysi tarirusqa, hinaptinsi mana munasqachu bajamunanta, hinaptinsi rikurira chayna rumi. Nispam nira chay ..mamay nira. Abueluykunach willara, hinaspa mamayñanata orientawaqku. Chay tapurani ya: “Mamay chay imanasqa...” Tiuyapa chacrapim chay... Tiuytapas tapurani: “Tiuy imanansqataq kay llaqa rumi, kayna ñuturukuwaq miki, muyurachikuwaq perqata”, nispa nini. “Ima atipuchwan kayqa

Inkarriypa llapa qollqe, llapa negocio apamusqanmi kayqa, imayna ñutukuymapas, hina recuerdo kakuchun”nispam niwara tiuykuna. Huk kayna llaspa rumichalla kachkan, hinaspa tanqarini “Kay combawan takaruwaq, perqarachiwaq”. Alfam chaypi. “Perqaruwaq hinaptin manañam dañunmanchu” nispa nini Tiuyta. “Manam kayqa Inkariypa recuerdunmi, hina kakuchun “nispam. Chaynam Chay chacrapa munturayachkan.

L - Pacapa chimpampi chiki aw?

B - Pacapa chimpampim, Cotahuasi ñan bajamunapim kan, chaypim chacran tiuyta kara, pampachapi.

L - Cercallañach Pacapausamanqa kara.

B - Cercallaña ya, manaña karuchu. Chay mana niptin...Chayarunmanchiki kara.

L - Chay mayuta chimparuspaqa.

B - Chay mayuta chimparuspaqa chayamunmanchiki kara, chaychallaña miki, Mana chiki convenirachu chay chayananta chiki; chay mala fewan miki tuparun. Chaymi chay Inkakuna kara.

Coracora, 8 de setiembre, 1998.