

SEIS RELATOS DE AMOR. REFLEXIONES EN TORNO AL ROMANCE EN LA SOCIEDAD INDIGENA

Luis Millones, Anne-Marie Dussault, Virgilio Galdo
Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, Ayacucho, Peru

1. El amor en la documentation colonial

El explosivo ritmo en que crecen las investigaciones sobre familia y ciclo vital en los Andes, tiene sin embargo, notables vacíos. Pareciera como que disciplinas tan dispares como Sociología, Psicología, Medicina o Historia, que normalmente cubren los temas en mención, se ponen de acuerdo en esquivar determinados aspectos cuya importancia tampoco se atreven a disminuir. En este caso nos referimos específicamente a la relación amorosa. Resulta interesante descubrir que temas tan ligados al nuestro, como el matrimonio por ejemplo, constituyen núcleos de interés en el que han confluido las ciencias mencionadas, y algunas más. Y sin embargo, la relación que lo genera o cuando menos lo precede o continúa, sigue al margen de la atención científica.

Nuestra tarea en este ensayo preliminar, será más bien presentar el problema, tal como lo vemos nosotros en la documentación histórica. Usaremos como hilo conductor cuatro historias de amor documentadas en las crónicas del siglo XVI, lo que complementaremos con el conocido drama *Ollantay*. A dichos textos agregaremos la masa informativa que proviene de la documentación colonial que de alguna manera tenga relación con el tema. No pensamos que este artículo agota la investigación, nos complacerá saber que al menos la abre para los estudiosos de la ciencia social.

Al aproximarnos al tema nos encontramos con algunos problemas obvios, el primero y más importante es que los cronistas tratan la relación amorosa con los estereotipos europeos. Y si bien las expresiones que usan (1), pueden hacernos sonreir, en verdad, poco se ha adelantado en cuanto a la percepción de la

afectividad en las sociedades andinas. Volviendo a los cronistas, hay que remarcar que no se trata exclusivamente de un problema de expresión, en todo caso ella refleja un código de comportamiento que no sólo se internalizaba desde la niñez, sino que iba siendo reafirmado por la Iglesia a lo largo de toda la vida.

Como es natural, en este código ocupaba un lugar importante la relación amorosa, cuyo modelo medieval se reprodujo constantemente en la novela de aventuras, de donde parecen haber tomado inspiración la mayoría de los cronistas. Encerrada en este marco la relación se expresaba a través de fórmulas en las que se cuidaba de no quebrar el código a que hacemos mención, situación que se trasunta en la monogamia como ideal, la virginidad pre-matrimonial, el horror al incesto y adulterio, etc. Como es fácil de entender, todas estas categorías eran entendidas desde la perspectiva cristiano-europea; de ahí que, aun existiendo al tabú del incesto o el castigo al adulterio en las sociedades americanas, los términos en que se calificaban tales delitos eran radicalmente diferentes. Y son estas diferencias las que los cronistas difícilmente podían establecer, atribuyendo entonces a los protagonistas de sus relatos un comportamiento que, al seguir el estereotipo español, no sólo intercambiaba realidad con modelo, sino, que además la "realidad" expresada correspondía a un patrón cultural bastante lejano de lo que podría haber sido la relación amorosa de los indígenas del siglo XVI (2).

A pesar de lo dicho, el relato amoroso de esta época no se resuelve en un monótono repetir de frases hechas. Y aunque dos de nuestros textos (*Quilaco Yupanqui* y *Ollantay*), de distinta manera, pretenden ahogar la presencia del comportamiento indígena, en los otros relatos se sobrepasa la fórmula con cierta facilidad; especialmente cuando al describir una conducta pecaminosa, el escritor colonial prefería explicarla a partir de la presencia de elementos no europeos.

Con ello no queremos decir que la literatura del Siglo de Oro careciese de fórmulas explicativas para la quiebra de la moral católica. Entendida como una lucha permanente contra el demonio, la presencia de éste, directa o a través de la hechicería y celestinaje, era la causa de muchos de los avatares de los enamorados. Así lo conceptualizaba la Iglesia que establecía dos de sus diez mandamientos como directamente relacionados con amor y sexo. El mandato se hace más evidente cuando revisamos los *Confesio-*

narios; aproximadamente un 40% de los mismos estaba dedicado a temas conectados con el problema en mención.

Como es natural, todo este aparato conceptual se modificó en América. En primer lugar, una mirada global al catolicismo español nos lo descubre como uno de los pilares de la identidad nacional, lo que hacía percibir como extranjeros (ajenos, enemigos) a doctrinas, actos y personajes que escapaban a la verdad revelada. Es así como musulmanes y judíos — dos de las entidades étnicas que poblaban también la península ibérica — se convirtieron en víctimas de la constante acusación de mantener pactos con el demonio y realizar acciones contra la iglesia católica. El estigma se extendió a franceses, alemanes e ingleses, cuando al correr el siglo XVI y XVII, la Reforma Protestante se extendió a lo largo de las fronteras españolas.

En América, la situación de colonizadores unificó a españoles frente a la población indígena cuya cultura pasó a ser el enemigo de turno. Revitalizado el celo cristiano, encontró en la cultura americana la nueva oposición de donde partían valores y creencias negativos sobre los que debía actuar la evangelización, y con ella, los patrones de conducta en los que se movía la sociedad española del XVI. Esto quiere decir que los demonios europeos renacieron como andinos, su presencia se hizo coherente en la eterna lucha de la fe, y la manifestación de su poder fue hasta necesaria para explicar la contrapartida cristiana que finalmente sería vencedora. No es extraño, pues, que en nuestros relatos de amor, en lugar de pócimas orientales, se cocinen ortigas, que el demonio tome forma de *ñusta* incaica y que el picaflor sea buscado para practicar encantamientos. Es así como asoma la cultura indígena, y en nuestros textos, los rituales de amor serán su expresión más visible.

2. Acoitapia y Chuquillanto³

2.1. Síntesis de la historia

Acoitapia, pastor de las llamas consagradas, fue visitado por dos *akllas* (mujeres escogidas para el servicio religioso). La mayor, llamada Chuquillanto, quedó fascinada por el *utussi* (*uttu* ‘carcomido, roído’) o *canipo* (*kani* ‘dar dentelladas, morder’), adorno que el pastor llevaba en la frente. El tocado representaba un co-

razón roido por dos "aradores" (*¿utuscuru?* larva o gusano que se alimenta de papas o maíz). A través de él, Chuquillanto fue presa de una pasión irresistible por el pastor, quien a su vez se sentía ya enamorado de la dama. Ambos eran concientes de que se trataba de una pasión prohibida debido a las rígidas distancias sociales que imponía el régimen inkaico. Cuando se separan, el sufrimiento empieza a minar la salud de Acoitapia que en última instancia se ve socorrido por su madre. El relato nos dice que era una poderosa hechicera, que venía de la costa con el prestigio de haber sido mujer de Pachacamac, poderosa deidad cuyo santuario (situado al sur de Lima) llegó a tener notable autoridad en el Tawantinsuyu. La madre que llega luego de ser prevenida por el "demonio", viene portando un bordón, y viendo el estado de su hijo le prepara un "guisado" de ortigas (remedio aconsejado para enfermedades nerviosas, de vigencia contemporánea). Paralelamente, Chuquillanto tiene un sueño en el que se le aparece un "ruiseñor" al que le cuenta sus penas. El ave le aconseja que salga al patio y cante a las cuatro fuentes que se encontraban en el *Akllawasi* (palacio de las mujeres escogidas). Si su canción terminase siendo acompañada por ellas, su romance sería correspondido y ceserían sus penas. Al despertar, Chuquillanto cumplió con el mandato y al cantar sus penas fue coreada por las fuentes. Alentada por el presagio, Chuquillanto decidió visitar al pastor, pero en su cabaña sólo se topó con la madre, con quien compartió el potaje de ortigas. Momentos antes Acoitapia se había ocultado "dentro del bordón" siguiendo instrucciones de la anciana. Desanimada por la ausencia del pastor, la dama noble se ritiró, no sin antes reparar en el cayado y exigir que se lo regalen.

De regreso al *Akllawasi*, los guardianes (que revisaban incluso fajas y collares para evitar que penetrasen hombres mediante hechizos similares) no repararon en el bastón que llevaba la *ñusta* y al anochecer, el pastor pudo revelarse y gozar de ella hasta el amanecer, hora en que asumió su forma anterior. Por la mañana, Chuquillanto salió del *Akllawasi* y creyéndose segura hizo que Acoitapia retomara su forma humana. Esta vez la pareja fue sorprendida por una de las guardianas, que los denunció a gritos. Es aquí que se inicia la persecución que finalmente concluye en la sierra de Calca (el antiguo lugar de pastoreo), donde los amantes son convertidos en piedra «en unos cerros llamados Sauaciray y Pitusiray» (que quiere decir que estarán juntos apagados uno sobre otro [Comentario de Avila a Santa Cruz 1968: 285].

2.2. Comentario

El texto nos parece riquísimo en posibilidades de interpretación debido a la notable información que aporta. En primer lugar destaquemos que la *ñusta* cae presa del amor culpable ante el empuje de cuatro hechizos: el *utussi* o *canipo*, tocado del pastor, que manejando mecanismos que Fraser llamaría de magia simpática, impacta en la desprevenida *aklla*: los “aradores” carcomen el corazón del adorno como la pasión va destruyendo el suyo. El guiso de ortigas preparado para calmar las penas de Acoitapia termina siendo ingerido por Chuquillanto. El efecto visible de esta acción es un interesantísimo sueño en el que un “ruiseñor” (4) tranquiliza a la joven y le señala el interior del *Akllawasi* donde existían las cuatro fuentes que traían las aguas de las partes en que estaba dividido el Tawantinsuyu. En cada una de ellas se bañaban las *akllas* de acuerdo a su procedencia. Sus nombres: *sulla*, *llullucha*, *ocoruru* y *siclla* evocan lugares de origen (por lo menos *llullucha* que es el nombre de una planta comestible, también puede traducirse como ‘lo que está tierno’, especialmente referido a plantas; *sulla* es rocío, *ocoruru* puede venir de *uku* ‘lo interno’ y *ruru* ‘fruto, resultado’) y en la traducción de Murúa significaría fuentes de guijas, de obas, de berros y de ranas. Como veremos más adelante, aunque quedan oscuros muchos de los aspectos de esta parte del relato, interesa destacar el asentimiento que dan los manantiales (conducto y relación con el mundo interior en la teología andina) a la ruptura de las reglas del *Akllawasi*. Aún hoy el contacto con los *puquios* o manantiales serranos es fuente de un conocimiento peligroso, que la religión popular contemporánea asimila a lo demoníaco.

El cuarto elemento que doblega la voluntad de Chunquillanto es el bordón o cayado que lleva el pastor. Cualquiera que sea la carga europea de este relato, resulta clara la prohibición a las “escogidas” de tratar relación con personas ajena a su rango y especialmente con pastores cuya categoría social, en los Andes, era bastante disminuida. Como parece ser que el mandamiento se solía eludir por intermedio de encantamientos (5) nada más apropiado que el bastón de una “hechicera” de la Costa para esquivar las reglas. Envuelta en semejante red, la *ñusta* termina por ser arrastrada por un despeñadero de errores que culmina en su castigo al ser convertida en piedra junto con su cómplice (6).

Anotemos aquí que Chuquillanto es una denominación fami-

liar en las crónicas. Otra mujer desgraciada lo llevó en tiempos coloniales. Fue la esposa de Guascar (Guamán Poma 1936: 143), que habiendo vivido maltratada por su esposo, combatió su desventura con un ánimo alegre que sólo la abandonó a la muerte del Inka. Su unión no dió sucesores, lo que acerca, aun más, el destino de las mujeres que compartieron tan nefasto nombre.

Con estos elementos, volvamos ahora a analizar las características globales del relato. En primer lugar nos debe llamar la atención la forma en que el cronista valora los elementos de su relato. De una parte se observa que, al catagorizarlos, ubica al Sol, *akllas*, Tawantinsuyu, en otras palabras lo inkaico, como componentes de un orden establecido y coherente. Frente a él aparece Pachacamac, la hechicería, el demonio, es decir la cultura costeña y por extensión lo no inkaico, como parte de la disrupción de este orden. Es interesante anotar que en la única vez que se menciona al diablo, es cuando éste avisa a la madre de Acoitapia acerca de las vicisitudes de su hijo. E inmediatamente se aclara que ella es hechicera y que ha sido una de las mujeres de Pachacamac.

Es en estos términos en que se explica la caída de la *ñusta*, situación que desde un principio todos entienden que altera la regularidad del sistema.

La contravención acarrea un castigo conocido tanto en los Andes como en otras civilizaciones arcaicas: los pecadores son petrificados. La pena impuesta, así como la denominación que se les impone, arrastran un bagaje ideológico muy complejo. En los mitos de origen hay también la versión en la que dos de los hermanos Ayar, hombre y mujer, tuvieron relaciones sobre una piedra que resultó ser la "guaca Sañuc" (7). El dios los castigó por incesto y los condenó a quedarse allí, rodeándola; también como "Pituciray y Sauaciray" (Santa Cruz 1968: 285). En otro lugar de esta misma crónica encontramos una versión complementaria: en un supuesto viaje de Santo Tomás para la evangelización de los Andes, hubo de enfrentar a los «demonios locales» (*wakas*) y una vez derrotados los desterró a los cerros nevados; uno de los que recibió tan extraño envío fue Pitusiray (Santa Cuz 1968: 293). Las *wakas* han sido dibujadas por Guamán Poma (1936: 268-269) que las ubica en el Antisuyu, y consigna que se les sacrificaban «dos niños y conejos blancos y coca y mullu y plumas y zanco sangre de carnero».

Pereciera, pues, que la sanción es más bien generalizada y

cubre varias de las prohibiciones sexuales que seguramente tienen una tradición muy antigua. Sin embargo, sería justo decir que el contexto total de la narración comentada condena más bien los antagonismos culturales del Cuzco. Es en cierta forma la visión que podría tener un ciudadano imperial con respecto a la periferia. Desde esta perspectiva, se entiende la repulsión que transmite el relato a la desigual extracción de los amantes. En términos ideológicos, explica también el enfrentamiento entre la religión organizada del estado cuzqueño y lo que sus gentes y posteriormente sus cronistas calificaron de hechicería.

3. Sayre Tupa y Cusi Huarcai⁸

3.1 Textos seleccionados

« Sayra tupa Ynga, príncipe y sagaz capitán, que siendo mozo de veinte años, ejercitaba en armas y siempre andaba en el campo con su gente, donde su guarida era desde Yuai a Billca Pampa; y como fuese novel mozo y gentil hombre no casado, traía para su servicio una hermana [llamada] Cusi Huarcai, de la cual con la ocasión que tan a la mano tenía se enamoró... pero los humildes y amorosos ruegos, que el buen amante Saire Tupa hacía a su parecer, poco la aprovechaban y considerando el discreto y sagaz ynga que todo lo que hacía y decía no le bastaba para ser oído, determinó mudar de parecer y procurar otro medio, y así salió del valle de Yuai [para] entrar en la gran ciudad del Cuzco, en Carmenga, [donde] topó un viejo y astuto yndio hechicero llamado Auca Cusi [“alegre guerrero” sería su traducción literal y su sentido puede extenderse a “hechicero que da las buenas nuevas”], a quien le encomendó su remedio... llegada la hora convenida para el dicho efecto, el viejo Auca Cusi se fue a la quebrada y asiento de Sapi, que es por Huaca Pongo arriba, por donde entra el río a la ciudad, donde halló un pajarillo llamado entre los indios *quinti* y por otro nombre *causarca*, que quiere decir revivido, y es como un abejón de pico luengo y delgado, tiene muy linda pluma de diversos colores que, al sol, hace diferente viso que a la sombra y entre colores, muere o duerme fingen los antiguos por octubre en lugar abrigado, asido de una flor blanca y pequeña de mucha virtud y dicen que resucita en abril y por esto le llaman *causarca*, y *quente*, por la variedad de los colores de las plumas.

Y la raíz de la dicha flor tiene otras muchas virtudes de importancia y es tan honesta que diciendo *huaccho* se cierra que es como decir deshonesta... Y yéndose, pues, el disimulado viejo a donde la descuidada ñusta estaba, a quien con la virtud del pajaruelo y flor, con un círculo y encanto que hizo, le habló y mandó que luego al punto, y sin dilación alguna con rumor sosegado y apacible, fuese con él adonde el príncipe Saire Tupa su amante y querido hermano... Pasados pues algunos días mostró la querida y discreta ñusta señales de mujer preñada, lo cual visto por los del palacio real de su padre, quedaron todos maravillados, principalmente sus deudos y parientes, por haberla siempre tenido por honesta y recogida. Con este cuidado y pesadumbre, muchas veces y a menudo la preguntaban si estaba enferma o preñada y de quien; la honesta ñusta respondía con rostro alegre y contento, estarlo de Saire Tupa... [En consecuencia los vasallos y señores vieron la necesidad del matrimonio] el cual se efectivizó muy en as y en paz de sus vasallos y después en la de la Santa Madre Iglesia. Y muerto su padre Manco Ynca hicieron las bodas entreveradas con las obsequias de real difunto, como se usa entre esta gente... ».

3.2. Comentario

En el presente relato la historia de amor aparece mucho más cristianizada. En primer lugar, como es fácil darse cuenta, la "falta" existía tan sólo a los ojos de la sociedad española. Es sabido que los Inkas, al igual que en el antiguo Egipto, asumían el incesto real como parte de su condición divina; ello o la poligamia de sus señores no podía haberlos incomodado, salvo, claro, que el control político estuviese ya en manos de gobernantes europeos. Aun así, en el caso de Sayre Tupa, se lograron las dispensas necesarias para validar su unión ante la iglesia católica. De esta manera, se vieron satisfechos los gustos del monarca indígena y la necesidad de contar con una pieza manejable en el montaje del imperio colonial español. El arreglo a que se llegó no parece haber complacido al cronista, que en otro lugar de su obra narra, no sin cierto sabor a moral reivindicada, que la unión y el propio monarca tuvieron un final desafortunado (9).

Pero por encima del encuadre general del texto, existen elementos de la hechicería de amor andino intercalados a lo largo del relato. Veamos por ejemplo las artes de que se vale el joven

inka para conseguir a Cusi Huarcai. Fracasados sus ruegos, recurre a un especialista, personaje que nos es conocido en la historia cultural andina con el nombre de *runa tinkuy* (literalmente ‘que une gente’) « los cuales tenían tanta eficacia en las humanas pasiones, sus mandones hechizos que con ayuda del demonio forzaban y compelían las voluntades de mujeres y hombres, a que (a mal grado suyo) amasen y se aficionaren al que lo pretendía » (Cabello 1951: 288-289).

Auca Cusi pudo ser uno de ellos, que se provee de elementos también notorios en el mundo andino para llevar a cabo su empresa. Su elección por el picaflor o *q'enti* es obvia, sus plumas son el homenaje más frecuente a la divinidad y su vinculación con el sol lo hacían a él y a sus colores uno de los símbolos más queridos del estado imperial (Millones y Schaadel 1980).

Las plumas del *q'enti* servían también para construir poderosos amuletos de amor, especialmente aquellos conocidos como *wakanki*, de los que nos ocuparemos más adelante. Esta vez el picaflor va asociado a una “flor blanca” junto a la que permanece asido (muerto o adormecido) durante los meses del otoño e invierno europeo. Como se puede concluir, esta información combina probablemente creencias de dos tradiciones, que como en otros casos, los cronistas nos entregan superpuestas. Esto no invalida ninguna de las dos, y lo más probable es que, desde muy temprano, indígenas y españoles usaran fragmentos de sistemas de creencias que culturalmente les eran ajenes. Lo que nos interesa es averiguar, incluso a través de Murúa, la forma en que se organizaban tales elementos, en cada uno de los complejos ideológicos en pugna.

El relato prosigue con el « circulo y encanto » que realiza Auca Cusi, apoyándose en el *q'enti* y la flor blanca. Aquí se percibe otra vez la manera en que Murúa construye su información. El gesto ritual pertenece a la demonología europea, en la que era frecuente trazar un círculo de protección cuando se invocaba a las fuerzas ocultas. El efecto es inmediato y Cusi Huarcai cae a los brazos de su amante, en la mejor tradición de las narraciones españolas de pactos infernales y celestinaje.

En contraste con esto, el procedimiento indígena, que llamaban *tinkichi* ‘júntalo’ era quemar sebo y otros elementos en una olla nueva (*arimanca*), preparada de acuerdo a un ritual, todavía en uso y que hoy sirve para asegurar la fortaleza de la vasija (Guamán Poma 1936. 274).

Quedan algunos elementos sin explicación satisfactoria para nosotros, pero que dan indicios de complejos ideológicos visualizados fragmentariamente en la narración: la denominación *causarca* para el picaflor, con el sentido de revivido (de *kausay* 'vivir' y *kausarqa* 'vivió, tuvo vida'). Todavía hoy, en octubre, un pajarrillo de color pardo puebla en bandadas los campos roturados para la siembra. Se llama *kausay*.

Finalmente nos interesa la flor blanca. ¿Será la flor del *sankay*, el cactus que suele poblar de picaflores y cuya savia tiene propiedades alucinógenas? No lo sabemos, pero largas secuencias cerámicas prueban en su iconografía episodios como el que describe la crónica. Esperamos un nuevo relato que pueda desbrozar el camino de su interpretación.

4. El pastor y el aclla. Los guacanques de Sinchi Roca¹⁰

4.1. Texto íntegro

« En este tiempo [al ascender Sinchi Roca al trono] habían hallado a unos mozos y mozas que se amaban demasiadamente, el cual por el dicho ynga dicen que fue preguntado los dichos mozo y moza y los confesaron en acto público que no podían ser apartados; entonces los preguntaron y hallaron en los dichos amancebados unas pedrezuelas muy redondas, y preguntados, dijeron se llmaba soncoapa chinacoc [al margen comenta Avila: concolla es huacanqui], huaca chinacoc, y después acá como estas cosas hubieron tantos, así gotas de agua como las pajas, así de palos ».

Entonces dicen que un pobre mozo llamado llamamichi y todo andrajo había entrado en la casa del inga Sinchiroca, y de una doncella muy querida del dicho inga se había ido tras aquel pobre indio, y como... desaparecieron los hizo buscar hasta que los trajo al uno y al otro y les mandó dar tormentos y la india les confesó diciendo que [le] había robado el amor el dicho llamamichi. Al fin después de haber hecho parecer un guacanqui dado de un demonio, y entonces dicen que el ynga les preguntó que ¿dónde había dado? el cual dicho indio, como había tenido pacto con el demonio en unas cuevas. En fin, el dicho ynga no entendió que era cosa del enemigo antiguo, y como las hubo en su mano, les había sucedido mucho más que antes con el indio, y los indios sus sujetos los procuraron de haberlos en las manos los gua-

canquis; y desde entonces dicen que en los cerros y manantiales aparecieron muchas guacas (11) idólatras sin verguenza, y así los había mandado que hubiese sacrificadores en cada pueblo y parcialidades, al fin en todos los lugares no cupieron guacas; en este tiempo los había comenzado sacrificar con sangre humana y con corderos blancos y conejos, cocas y mollos, y con seco y sanco. Este desventurado Sinchi Roca dicen que siempre entendió en regalarse, el cual dicen los mandar chotarpo wanarpo para acosumbrar en las fornicaciones, y así han habido tantos vacanquest [sic] que los indios los iban con aquellos presentes ».

4.2. Comentario

La crónica de Santa Cruz Pachacuti está construida con una clara intención moral. Los reinados de los inkas se suceden en ella con o sin éxito, de acuerdo a la fe del monarca en el dios verdadero (que les fuera revelado por Santo Tomás), o en las "guacas", deidades que precedieron a tal revelación y que el cronista considera dirigidas por el demonio. En este contexto se inscribe la cortísima biografía de Sinchi Roca de donde hemos extraído los dos textos.

Como se puede apreciar, el texto nos es conocido. En primer lugar nos narra la aparición de los *wakanki*, denunciada porque quienes los usan « se amaban demasiadamente », tanto que « en público confesaron que no podían ser apartados ». Finalmente el poder de los amuletos llega al palacio real cuando « una doncella muy querida » del inka huye con un pastor de llamas, repitiendo en cierta forma el argumento de *Acoitapia y Chuquillanto*. Al igual que en Murúa, los amantes son capturados, pero ahora es el propio inka que decide castigarlos y en el tormento revelan la causa de su pasión: un *wakanki* que el pastor recibiera de manos del demonio. Concluye la narración con la degradación del monarca a ojos del cronista: habiendo usado él mismo de los *wakanki* y de afrodisíacos (*chotarpo* y *wanarpo*) su conducta lleva el reino a la ruina moral. Florecen entonces las *wakas* por doquier y con ellas campea el demonio haciendo olvidar las enseñanzas de Santo Tomás.

Examinemos en primer lugar el núcleo central de la narración: los *wakanki* (12).

Decir que los *wakanki* son amuletos, es una explicación retorcida, aunque con cierto valor descriptivo. Como en el caso de

waka, mana o fetiche, estamos frente a conceptos cuyo ingreso a la nomenclatura occidental crea problemas de precisión, debido a la peculiaridad del contexto cultural en que estaban inscritos, y en el caso de *waka* o *wakanki*, al estado actual de las investigaciones sobre el área andina, que sólo nos permiten conocer fragmentos de su ideología.

Por lo menos parece certero decir que el vocablo proviene de *wage* 'llorar', y que es el protagonista de los rituales de amor andino. Como se ve en la descripción que adjuntamos (ver nota 12), no tenía forma precisa e incluso, en lugar de ser construido, el *wakanki* podía ser reemplazado por « yerbas, piedras, plumas, gusanillos, etc, que igualmente se solían poner (ocultamente) en la cama o ropa de la persona pretendida » (Cabello 1951: 288-289). El *wakanki* era usado indistintamente por hombres y mujeres y, aunque era de conocimiento generalizado, parece ser que su empleo se realizaba necesariamente a partir de la consagración del objeto por un especialista. Incluso debieron existir algunos subtipos de *wakanki*: el « carhuayanchi: para que pasando cerca alguna mujer vaya luego en tu seguimiento; el huacallpachi: con que hacer llorar a cualquier mujer por tí; etc. ». (Pérez Boca negra 1631: 223-224).

A pesar de su importancia en el ámbito de relaciones hombre-mujer, no era ésta la única función del *wakanki*, se le empleaba también para cubrir ansiedades de diversa urgencia, aunque como esta información es tardía, es probable que esta extensión de su radio de acciones tuviera que ver con las nuevas necesidades creadas por la condición colonial del indígena durante el Virreinato. En todo caso, en la segunda mitad del siglo XVII se registran: el *pacha guacan* que da ropas y vestidos, el *colque guacan* que da plata y el *micuy guacan* que da comida (Huertas 1981: 90).

Hemos dejado para el final el comentario de un oscuro texto de Santa Cruz Pachacuti (1968: 293-294) en el que se refiere a los *wakanki* en los tiempos primordiales. Como se dijo anteriormente, a juicio de este cronista, el dios civilizador de los Andes llamado Tonapa era en verdad el recuerdo degenerado de la predicación de Santo Tomás. Sin embargo, al narrar las hazañas del supuesto evangelizador, Santa Cruz transcribe textos íntegros de tradiciones precolombinas, a las que luego añade la interpretación que considera apropiada, desde el punto de vista católico. De acuerdo con él, Tonapa recorre los Andes castigando a las *wakas*, que como agentes del demonio, tenían dominada a la población

aborigen. Habiéndolas arrojado a los nevados se retiró a « su casa... que estaba al pie de un cerro pequeñuelo y junto al río, y por más señal dicen que como entramos del Cuzco al valle de Xauxa; y más dicen, que antes de llegar a la dicha casa, había de estar dos piedras pegados largos, a quien el Tonapa los había hecho convertir en piedras, de una gauca hembra que se había fornicado con un indio de Guanaca, y que se llamaba Atay Ymapuramcaypa, que después en tiempo de Guayna Capac, se había dicho a los indios el dicho dos piedras que era guacanque coycoylla; y lo mismo en aquel tiempo han habido guacanques en la puna de Xauxa y antes de llegar a Pachacamac también han habido a manera de cabillos [sic], bajo tierra. Lo mismo los han hallado en el nido de Suyuntuy, piedras mancos [sic] en Chinchayunga ».

Comenzaremos por decir que los lugares mencionados tienen una carga ideológica muy marcada: el valle de Jauja, cercano al santuario de Wariwillca y la región Chinchayunga, cuyo santuario más importante fue Pachacamac, eran dos centros oraculares de presencia constante en la historia de los inkas. Sintomáticamente los dos pertenecen a complejos culturales marcadamente diferenciados del Cuzco. El de la sierra central constituyó el corazón del territorio wanka, entidad política que resistió a los inkas hasta casi el aniquilamiento, y que a la llegada de los españoles tomó entusiastamente su partido siendo uno de los factores que pesó en la caída del Tawantinsuyu. Por su parte, Pachacamac llegó a constituir una especie de estado pontificio de larguísima duración en los Andes peruanos. Su origen se remonta probablemente a las épocas del antiguo imperio Wari y continuó existiendo hasta la Conquista. Durante el inkario, mantuvo una autonomía notable que parece haberse apoyado en su prestigio religioso; como oráculo fue consultado repetidamente por los monarcas cuzqueños y sus respuestas nos revelan un extraordinario sentido diplomático, lo que debió asegurar tan exitosa supervivencia.

El diferente destino político de ambos complejos culturales no oculta su condición ajena a la *civitas* cuzqueña, que en un caso podían despreciar a los wankas y en el otro respetar a los chinchas, pero en cualquier forma reconocían a ambos con identidad distinta a la inkaica. En el texto, Tonapa aparece "limpiando" ambos señoríos, las *wakas* de Jauja son arrojadas a los nevados, las de Pachacamac se entierran. Pero entre todas las deidades castigadas, el dios civilizador escoge a aquélla que al haber

fornicado con un indio, estaba petrificada con su amante. Y la escoge como signo amenazador y moralizante.

Si revisamos los textos de los relatos anteriores no podremos evitar una asociación con Pitusiray, los nevados que albergaban — también petrificados — al pastor y la *ñusta*. O bien a una de las parejas primordiales, Ayar Cachi y su hermana, convertidos a su vez en piedra, por haber tenido relaciones sobre una *waka*. De acuerdo con esto, todo parece indicar que las reglas que normaban el incesto, ligaban la sanción política impuesta por el estado, con la sanción social desarrollada al interior de la comunidad. En otras palabras, es posible que los inkas, para justificar la rigidez de su ordenamiento, hubiesen extendido las reglas del tabú sexual preexistentes en las comunidades andinas, dándoles entonces una dimensión de prohibición imperial. De esta forma se aprovechaban al máximo las represiones internalizadas desde edad muy temprana, desarrolladas como parte de la vida familiar, al interior de la comunidad. A ellas se agregaban las sanciones que hacían visibles las diferencias sociales establecidas después de Manco Capac.

Como se puede ver a lo largo de todas las crónicas, las *wakas* son el símbolo del poder local avasallado por los inkas, es natural entonces que en las versiones cuzqueñas, se les cargue de un tinte negativo, que se transforma en demoníaco al pasar por la pluma del cronista hispano. Ellas son, pues, las causantes de la vida de los *wakanki*, su presencia arrastra a los humanos a peligrosas pasiones que violan las reglas de parentesco y peor aún, que subvierten el orden establecido.

Una nota aparte merecen los afrodisíacos. La literatura colonial recoge una extensa nomenclatura en la que además del *chutarpu* o *sutarpu* y el *huanarpu*, entre las plantas, figuran zahumerios como la huallaquita y hasta « cierto gusanillo llamados sucama » (Pérez Bocanegra 1631: 222). Pero ninguno de ellos tan importante como el huanarpo macho (*Jatropha macrantha*) y el huanarpo hembra (*Cnidosculus baciacanthus*), arbustos de abundante látex parduzco — el macho — y blanco — la hembra. Ambos forman parte de la vegetación dispersa de cactáceas y huarangal de las zonas xerófilas. La tradición contemporánea afirma que aplicado el látex sobre el pene mantiene la erección y prolonga el orgasmo. Su uso parece haber sido muy difundido e igualmente reprimido desde épocas precolombinas hasta finales de la Colonia. Su prohibición aumentaba en razón de atribuirsele

además características anticonceptivas. En tales circunstancias es de esperar que cronistas y catequizadores hagan gala de una actitud hipercrítica con respecto al uso del *huanarpu* u otros afrodisíacos. Lo interesante es que las evidencias nos muestran que su proscripción se superpuso a un mandato similar que provenía del estado inkaico. ¿Cuál pudo ser la actitud oficial con respecto al amor y sexo? En todo caso, es evidente que un doble standard de moralidad separaba la corte de esposas que acompañaba a cada noble cuzqueño y la monogamia de las clases populares. Tal universo de desigualdad se ensanchaba aún más cuando pensamos en los *llama michi*: todavía hoy, bromeando acerca de su labor solitaria se les acusa de recurrir al *huanarpu*, antes de entregarse al bestialismo.

5. Quilaco Yupanqui y Cusicuillor¹³

5.1. Síntesis del relato

Quilaco Yupanqui es embajador de Atahualpa y del reino de Quito ante el nuevo Inca, Huascar; en camino al Cuzco conoce y se enamora de Cusicuillor. El es hijo de un noble cuzqueño que acompañó de regreso de Quito los restos del último inca, Huayna Capac; ella es hija ilegítima de Huascar, a quien su padre mantiene oculta en el campo, al cuidado de una tía que conoce el secreto. Huascar a su vez, se ha casado con su propia hermana, para legitimar de esta forma su posición de heredero al trono. Al hacerlo hubo de vencer la oposición de su madre (viuda de Huayna Capac) que le reprochaba la inútil crueldad con quienes la acompañaron a ella y a la momia del monarca en el viaje de Quito a Cuzco.

Quilaco Yupanqui es insultado por Huascar y tiene que regresar a Quito, escapando de las cruelezas del monarca gracias a la mediación de la reina y su madre. En el camino envía un mensajero primero y luego visita personalmente a Cusicuillor a quien le promete matrimonio en tres años. La tía de ella asiste a la escena y certifica con su presencia al compromiso. En Quito, el joven embajador da cuenta de su misión, y sus malas noticias son confirmadas por el señor de los cañaris, Ullco Colla que intriga en Quito contra Huascar, y a su vez informa a éste de lo que sucede al norte de su imperio.

El Cuzco se moviliza para enfrentar a Atahualpa que había tomado posesión de las insignias de su padre Huayna Capac. Estaban en Quito puesto que allí murió el inka, luego de someter aquella región. En el mando de las tropas imperiales se suceden: Atoc, Guanca Auqui y Mayca Yupanqui que son derrotados por los experimentados generales de Huayna Capac, ahora al servicio de Atahualpa. Poco antes de empezar las acciones, Quilaco Yupanqui hace un recuento de los maltratos recibidos y más tarde asume una posición de mando en el ejército. El relato de las batallas es penosamente detallado. En él se intercalan campañas secundarias de ambos bandos: los quiteños arrasan a los cañaris por haber intrigado en favor de Huascar, los de Cuzco intentan la conquista de Pacamoro. Las victorias del bando de Atahualpa dan posibilidad al cronista de introducir detalles sobre la vida cultural inkaica: es así como se describe la fiesta de Itu, con 24 horas de penitencia y procesiones. Más adelante, una nueva derrota obliga a Huascar a redoblar su penitencia, el ayuno durerá ahora tres días y el propio inka se retirará a orar al cerro Guanacaure. Hay también, *in crescendo*, un frenético consultar a los dioses y sacerdotes, escudriñando el futuro en pos de una victoria salvadora. Aun en el campo de batalla, los jefes de ambos bandos recurren a la divinidad, portando a sus dioses y las "estatuas" de sus líderes para que inclinen los resultados en su favor. Se narra también el dramático retiro de Guanca Auqui a Vilcas, despreciado por Huascar en razón de sus derrotas; el general cuzqueño se refugia en la soledad del antiguo santuario del río Pampas, de donde sólo lo saca el jefe militar reemplazante, luego de una larga indecisión.

Cabello nos regresa a su historia de amor, cuando al final de una batalla Quilaco es herido y abandonado por su gente que lo cree muerto. Tras largos y elaborados lamentos, en los que reclama la muerte por su desventura, es recogido por un misterioso "mancebo" que se hace llamar Tito. El tal es, por supuesto, Cusicuillor disfrazada, que al haber transcurrido cuatro años de la partida de su prometido, se dedicó a buscarlo, siguiendo, a las "naciones" que acompañaban a Mayca Yupanqui, el último de los generales cuzqueños. Su tía había enfermado gravemente, y su padre — el inka Huascar — deseaba llevarla al Cuzco para casarla con uno de sus jefes militares.

Quilaco Yupanqui es curado y alimentado por Tito y con-

viven seis meses, sin que pueda reconocer en su acompañante a Cusicuillor.

Mientras tanto se va consumando la caída del Cuzco. Quizquiz, Rumiñahui y Chalcochima que durante la campaña han dado pruebas de su pericia y valor, extreman su残酷 cuando el enemigo baja la guardia. Si desde un principio habían castigado a los aliados, como los cañaris y chachapoyas, ahora exigen el absoluto sometimiento de la atemorizada nobleza cuzqueña. Se escarnece especialmente a los consejeros del inka y se obliga a que todos presten alianza a la "estatua" de Atahualpa. Sufren igualmente la esposa y madre de Huascar, y más tarde, atraídos por un engaño, concurren todos sus otros parientes que son masacrados por orden de Quizquiz. En esta parte del relato, Cabello ofrece importante información acerca de la cultura militar andina, así como de la simbología en que se envolvían las acciones guerreras. Un ejemplo que nos llama la atención, es el hecho de que los jefes vencidos fueran conducidos en andas maltrechas como señal de escarnio. Se destaca por su violencia, la descripción de la afrenta a los restos de Tupac Yupanqui, que son arrastrados por el Cuzco y la matanza de las mujeres e hijos de Huascar.

La novela de aventuras se expande luego en historias anciliares, reaparece así el rey de Chimú, apenas nombrado en los capítulos anteriores, cuya muerte, tan violenta como la de sus antecesores, da lugar a un nuevo monarca que se tornará luego muy favorable a los españoles. La llegada de éstos conducidos por Pizarro, permite otra divagación: tres de ellos se adentran en territorio de Atahualpa, que tras algunas dudas decide mandarlos matar.

Finalmente, la captura de Cajamarca. Luego, el monarca quiteño, ya preso, ordena el sacrificio de Huascar que empezaba a negociar su libertad con los españoles. Su muerte alerta a sus partidarios aún con vida y uno de ellos avisa a Pizarro de posibles ataques de los generales quiteños. Es así como Hernando de Soto, lugarteniente del conquistador es enviado a entrevistarse con Chalco Chima. Aquí reaparecen nuestros amantes, o mejor dicho Quilaco Yuapanqui y su misterioso amigo Tito que todavía no revela su identidad. Tito presencia el encuentro del capitán español con el jefe quiteño y luego de convencerse de la « amabilidad y nobleza que había notado en los Viracochas », corre e informar a Quilaco de sus impresiones. Juntos solicitan audiencia a Soto a quien le piden protección, luego de que Cusicuillor sorprendiera

a inkas y españoles mostrando su condición de doncella desvalida y valorosa.

La historia remata con el consiguiente final feliz. Hernando de Soto los acoge y hace bautizar para luego apadrinar el matrimonio que dura dos años. Al cabo de los cuales muere "cristianamente" Quilaco y el español «aplica a Cusicuillor, (ahora Leonor) a su recámara» teniendo en ella una hija a quien el cronista conoció en Cuzco casada con un escribano de su Majestad.

5.2. Comentario

Como se puede apreciar sin mayor dificultad estamos frente a una novela de aventuras, de la más pura tradición española. Los 29 personajes principales y las 77 páginas han servido para transformar la guerra de sucesión inkaica, en el marco adecuado para una historia de amor plena de incidentes heroicos. Pero a pesar de que la obra mantiene una estructura global estrictamente europea, al interior de ella, el autor inserta segmentos de cultura indígena de probado valor etnográfico e histórico. Pero esto no rescata la flojedad de la trama, en la que los protagonistas indígenas han sido vaciados de contenido. La relación entre ellos está construida en base a estereotipos: «La hermosa Cusicuillor (que hasta allí había vivido libre y sin sospecha de saber que cosa fuese amor) no quedó menos prendada de la hermosa gracia disposición y apostura del Embajador que él lo iba de su increíble hermosura; antes como menos experimentada en aquella rabiosa pasión sentía más el efecto amoroso, y con un nuevo pensamiento andaba tan inquieta y fuera de si que sin quererlo ni pensarla a pocos días se lo pudo conocer Carva Ticlla su tía porque un suspirar ordinario unas preguntas sin tiempo unas alabanzas de ajenes gracias sin propósito y fuera de coyuntura un traer la plática a su gusto (casi por los cabellos) un mudar de voz y color en el rostro, oyendo el nombre de la cosa amada...» (Cabello 1951: 412). Más adelante el galán se dirige a ella para solicitar su mano: «... de mi tierra salí libre próspero y acompañado, y ahora vuelvo solo, menesteroso y cautivo: mas todo lo tengo por bien venido, por haber sido dichoso camino, por donde vino a mi corazón tan alto merecimiento, como es para mi teneros en él. con él vivireis mientras él viviere conmigo, y siendo vos señora, servida de os ofrecer por mi esposa yo lo habré por suma felicidad, y no entendais que soy de la hez y vajeza de la plebe común, sinó tan alto linaje como se puede

juzgar, por la alteza de mi pensamiento y a tal demanda como aquesta, a vos señora y amparo mío (dirigiéndose ahora a Carva Ticlla) es dado el responder y no a la luz del cielo, por tanto (aprovechándonos del poco lugar que el tiempo nos concede) respondedme nombre de mi estrella de oro... » (Cabello 1951: 420).

Como se puede deducir, el tratamiento de la sociedad indígena, en cierta forma adelanta la imagen idealizada del mundo americano, llevada a su extremo en la literatura francesa del siglo pasado. Esta idealización es sin embargo muy diferente a la de los cronistas del XVI, deseosos de introducir a América en el contexto mundial. Cabello en su *Miscelánea* alterna trozos de historia europea con la tradición oral que recogiera en el Norte y Centro del Imperio; su relato corta alternativamente una y otra versión para intercalar la continuación de cada línea narrativa. En tan gigantesco esfuerzo se desdibujan los personajes que terminan actuando « como debieran actuar » y aunque llena de información importante en lo que se refiere a nuestro interés, la larga saga de Qui-laco prueba una temprana utilización de motivos inkaicos para la construcción de una historia de amor europea.

6. Ollantay¹⁴

6.1. Síntesis del argumento

Ollanta, general del ejército imperial vive un romance clandestino con Cusi Ccoyllor, hija del inka Pachacuti. A pesar de las prevenciones del sumo sacerdote Willca Uma y de las reflexiones sensatas de su criado Pikichaki, Ollanta, a la sazón gobernante del Antisuyo (una de las cuatro regiones del imperio) se arriesga a solicitar a su dama por esposa. Su pedido nacía denegado por las diferencias sociales, él era un cañari (es decir perteneciente a una confederación de tribus que solía proveer soldados a los inkas [Gutiérrez 1952: 33]) o según otras versiones un *Harun runa* ‘hombre del llano’ y no podía aspirar a tan encumbrada consorte. La entrevista con el inka tiene el resultado previsto y Cusi Ccoyllor es retirada del palacio para ser posteriormente sepultada en una mazmorra. Ollanta, desesperado, huye donde su gente y la subleva contra Pachacuti proclamándose él mismo como nuevo inka. Desatada la guerra, Rumiñahui es encargado de batirlo, pero es derrotado (las acciones sufren aquí

un salto temporal de importancia — 10 años —, aunque en el drama continúa la “segunda jornada”). Ima Sumac, la hija de Ollanta y Cusi Ccoyllor, se encuentra retirada en el *Akllawasi*, donde también está prisionera su madre, aunque ambas ignoran el parentesco. Al mismo tiempo ha ascendido un nuevo inka, Tupac Yupanki, quien exige a Rumiñahui que finalice el conflicto con los Antisuyu. El general promete hacerlo personalmente y sin ayuda militar. Paralelamente, Ima Sumac descubre la identidad de la prisionera y decide ir en busca de ayuda. Rumiñahui corona su empresa con éxito; fingiendo haber perdido el favor del inka pide refugio a Ollanta, que organiza tres días de celebraciones para agasajar a tan connotado personaje. Aprovechando esto, el día final, Rumiñahui logra capturar al líder sublevado y a todos sus vasallos, a quienes lleva donde Tupac Yupanki para que les aplique el castigo correspondiente. Sorpresivamente, el inka perdona al sublevado y lo encumbra aún más: «En lugar del Inca quedará sentado en mi trono gobernando el Cuzco» (Gutiérrez 1952: 87).

Finalmente le ofrece esposa, a lo que Ollanta responde narrando brevemente su desgracia. Irrumpe entonces Ima Sumac pidiendo libertad para su madre, se compadece el Inka y todos la acompañan al *Akllawasi*, allí Ollanta y Cusi Ccoyllor se reconocen, se castiga a quien la aprisionaba (una anciana, por orden de Pachacuti) y los protagonistas se reúnen felizmente.

6.1. Comentario

El drama *Ollantay* llega a nosotros con la carga de una larga polémica todavía inconclusa. Ubicada su redacción en el XVIII, desde fines del siglo siguiente se combatió ardorosamente tratando de probar la indianidad o hispanidad de la mencionada pieza teatral. El debate siguió invariablemente dos líneas de razonamiento paralelo, de una parte los “hispanistas” resaltaban el carácter formal del texto — es decir su estructura de drama español — mientras que los “indigenistas” trazaban en documentos anteriores, la historicidad de los personajes y la trama argumental. Planteada de esta manera, la polémica, si bien terminó por adormecerse al permanecer repetitiva, en cierta forma hizo evidente el avance desigual de los estudios literarios e históricos. De una parte, la producción española de los siglos XVI-XVIII permitía desde el siglo pasado reconocer en la literatura india sus epígonos y

calcos, en cambio el estudio de la historia andina recién dió un salto cualitativo a partir de los años sesenta.

Esto quiere decir que la argumentación "indígena" basada en la información histórica, que reconocía personajes y trama en épocas prehispánicas, quedó sin el sustento que le daba la indagación previa a los años en mención. Por esta fecha, el estudio del pasado precolombino reconstituyó su armazón teórico-metodológica replanteando las elaboraciones llevadas a cabo en la documentación referente a la sociedad indígena. Esto comprometió también a lo sostenido por los estudiosos de *Ollantay*. Argumentos como la existencia real del teatro prehispánico, de los protagonistas de revoluciones fallidas, resistencia o literatura clandestina, etc., no podrían ser ahora validados, al menos en lo que se refiere a la historicidad específica de cada uno de ellos. Resulta ahora claro que la tradición oral recogida por las crónicas, antes que historia en el sentido de devenir o narración selectiva del pasado, es más bien una versión fragmentaria de un relato paradigmático. En éste, los datos específicos pueden o no tener correlato real en el pasado, eso carece de importancia: en una civilización arcaica como la de los inkas, tales narraciones cumplían con la función de sentar las pautas morales del grupo.

Como es fácil deducir, el *Ollantay* no puede ser sometido al mismo tipo de análisis que las crónicas castellanas del XVI o XVII. Pero al mismo tiempo, es claro que aun en su forma dramatizada, el texto compuesto por Valdez o algún otro hombre culto del XVIII, se nutrió de informaciones (orales o escritas) que provenían de la sociedad indígena. Y dado que la historia de amor es uno de sus temas centrales, nos interesa ver si su tratamiento nos ofrece una nueva perspectiva de las relaciones hombre-mujer, o si refuerza las versiones anteriores.

En primer lugar esta vez el amor entre la *ñusta* y el guerrero es algo ya consumado. Cusi Ccoyllor está gestando una hija de Ollanta y la madre de la princesa conoce la existencia del amante. Como en las versiones primitivas, el galán pertenece a una clase social inferior a la dama, y si prestamos atención al códice de Santo Domingo, además es miembro de una etnia diferente. Nótese que el *Akllawasi* resulta malparado a lo largo de toda la obra, primero Cusi Ccoyllor lo tuvo que haber burlado para ver a su amante, luego Ima Sumac penetra a zonas que le estaban prohibidas para descubrir la prisión de su madre y posteriormente escapa de él para implorar clemencia a Tupa Yupanki.

Finalmente el nuevo inka, Ollanta y su corte irrumpen en la "Casa de Escogidas", rescatan a Cusi Ccoyllor y castigan a la anciana que cumplía órdenes de Pachacutí, al tener encadenada a Cusi Ccoyllor.

La obra está construida sobre nombres que tienen una carga ideológica considerable, y no estamos refiriéndonos únicamente a Ollanta. Recuérdese que Cusi Ccoyllor también se llamaba la querida de Quilaco Yupanqui, en la larga saga de Cabello de Valbos. No menos famoso es Anco Ayllo, apelativo del líder de los chankas, señorío que enfrentó a los cuzqueños en los albores del Tawantinsuyu, su derrota dió el espaldarazo a la expansión inkaica. De igual importancia es Willka Umu (o Uma en el texto dominicano) título con se designada al jefe del sacerdocio imperial, cuya figura debió presidir toda ceremonia de nivel mayor en tiempos del imperio. Tampoco resulta gratuito el hecho de que los antis sean el pueblo que sustentó la rebeldía de Ollanta, y recuérdese que en Antisuyu es donde Guamán Poma dibuja las montañas de Sawa Siray y Pitúsiray. Se supone que su población perteneció a la región selvática, zona en la que el Tawantinsuyu no penetró y que consideraba formalmente como territorio salvaje y peligroso, antítesis de la civilización. Lo mismo puede decirse de Rumiñahui y Chayanta, enemigos ambos de la tradicional nobleza cuzqueña, uno porque acaudilló a las tropas de Quito, el otro por representar la constante rebeldía de los reinos lacustres.

Destacamos esta información con un sentido muy diferente de probar o no la veracidad de la existencia de personajes o eventos mencionados. Como dijimos anteriormente, el que todos o ninguno de ellos haya existido realmente carece de importancia, lo que nos interesa ahora es que estos datos están señalando pautas de comportamiento expresadas en términos históricos. En ese sentido el drama *Ollantay*, aunque mezcla situaciones y personas de diferentes épocas, separa cuidadosamente al Cuzco de los otros integrantes del Tawantinsuyu, así por ejemplo Ollanta (cañari) es acompañado en su revuelta por Anco Ayllo (chanka) y los antis. De la misma forma, las reacciones del protagonista y su siervo frente al sumo sacerdote suenan convincentes respecto a lo que debió ser la relación del Willka Umu con los nobles provincianos. También conviene resaltar el papel de los sueños y su rol premonitorio: duerme Piki Chaki y anuncia malos pasos en la vida de su amo, sueña Ima Sumac y descubre la prisión de su madre. Es esta una situación largamente conocida en la sociedad andina, don-

de los sueños no sólo tienen un sentido que debe ser analizado, sinó que hubo especialistas en hacerlo. Y acabamos de ver un ejemplo no lejano en la desdichada historia de Chuquillanto.

Conviene, pues, revisar la literatura quechua colonial desde esta perspectiva. Sería interesante conocer si entrado el virreinato, era posible reconstruir las pautas culturales creadas por el Cuzco, en la época de su apogeo. La manera en que el recuerdo de su orden se va descomponiendo y la forma en que se reconstruye lo indígena en situación colonial, podrían iluminar nuestro viaje al pasado sin escritura. Por ejemplo, en esta historia de amor, el *Ollantay* muestra la desigualdad de la pareja enamorada, a través no sólo de los eventos del drama, sino también de las distancias y oposiciones entre el Cuzco, y el general y sus aliados. Pero parece haberse perdido ya el trasfondo ritual visible en las historias del pastor, la *ñusta* y los *wakankis*. O quizá era demasiado complejo para ser representado a un público hispano, o tal vez subversivo para una audiencia indígena.

7. Reflexiones finales

Al empezar este ensayo mencionamos las dificultades para abordar el tema que nos interesa. Para el escritor del siglo XVI, la tarea debió parecer avasalladora, salvo que optase por el fácil recurso de repetir los estereotipos creados por la literatura cortesana. Pero aunque esto también se hizo (Quilaco y Cusicuillor), la tradición inkaica fue suficientemente fuerte como para hacer posible la conservación de fragmentos donde expresaba su propia concepción del mundo.

En este caso estamos frente a relatos que nos dan información específica sobre las relaciones prohibidas entre hombre y mujer. De acuerdo a lo que someramente hemos revisado, tales prohibiciones están siempre referidas a relaciones entre hermanos (Sayre Tupa y Cusi Huarcai) o personas de diferente condición social (pastor-*ñusta*) y cuando esto acaece, se explica por la intervención sobrenatural (*wakanki*, hechizos, etc) y tienen un final desgraciado (muerte o petrificación). La presencia del más allá no es gratuita, uno de los amantes la suele desencadenar, solicitándola a través de especialistas, amuletos o afrodisíacos, que en última instancia desatan poderes que luego los amantes no pueden controlar, y consecuentemente los arrastran a su perdición.

Es interesante anotar la identificación que se hace del incesto

primario (hermano-hermana) con la relación de desigualdad social (pastor o extranjero con mujer noble), situación que hipotéticamente explicamos como un desarrollo tardío, probablemente bajo presión del estado inka. De ser así, el Cuzco habría utilizado sanciones de origen comunal: la petrificación de los hermanos incestuosos, para hacerlas extensivas a quienes violasen las reglas de su organización social. Aun habiendo cristianizado su unión, Sayre Tupa no logra evadir la mala fortuna, a la que su pasión lo arrastrara. Había usado a un hechicero para poseer a su hermana y al igual que aquel mítico Ayar Cachi pagó la culpa con su desdicha. Aquél murió envenenado en el Cuzco, éste y su hermana quedaron petrificados como ejemplo para las generaciones venideras.

No es extraño que el Tawantinsuyu haya desarrollado instituciones y conductas comunales para construir su estructura estatal. Al hacerlo así, mantenía una línea de continuidad social que hacía más comprensibles sus deseos para con la población sujeta. Conocidas ya las reglas comunales (horror al incesto y su sanción social) era más fácil extender su aplicabilidad y volver a usar sus símbolos, y declarar luego que se trataba de un mandato del inka. La base ideológica seguía funcionando, simplemente se reordenaba la jurisprudencia.

Pitusiray será la misma elevación desde donde nos miran incestuosos de diferente calidades: los hermanos pecadores de la primera época, Acoitapia y su *ñusta* de tiempos inkaicos, todos petrificados por lo que se ha ido convirtiendo en un solo pecado.

Es interesante observar el papel cumplido por los afrodisíacos y *wakankis*, sólo su intervención podría explicar el atrevimiento de quienes contravenían las reglas imperiales. Nadie que no estuviese bajo su control atentaría contra ellas, por eso su uso estaba reprimido, aunque su existencia denunciaba las dificultades de mantener el orden. Resulta lógico descubrir que se les considera regalo de las *wakas*; la crónica cuzqueña mantendrá a toda costa la relación inka — estado inkaico — religión organizada, frente a *kuracas-behetría-wakas*, contraponiendo la paz inkaica al caos que precedió a la llegada de los hermanos Ayar. El imperio explicaba así sus inconsistencias, ellas eran producto de intentos de regressión a une edad superada, pero al mismo tiempo latente, que tenía que ser controlada.

Como hemos visto no siempre los escritores aceptaron en sus relatos fragmentos de una ideología tan diferente de la suya. En algunos casos, la historia de amor podía estar disfrazada de

indígena, en otros su construcción formal podía ahogar la información aborigen. Pero aun así, la racionalización a que los obligaba el material usado, nos permite intuir el conflicto de códigos que estaban manejando. La dificultad del tema no es, pues, moderna, ya que por encima de la objetividad a que se sentía obligado, el testigo del XVI no era espectador neutro del proceso que vivía. Y esa condición nos favorece: arrastrado por las pasiones de su tiempo, recogió no sólo la gesta heroica de vencedores y vencidos, sino que además logró rescatar la dimensión personal-familiar-comunal que nos permiten conocer mejor tan gigantesco proceso de cambio.

Notas

1. «Atenta había estado a estas pláticas la hermosa doncella y con rostro las oía todas, y cuando Quilaco trató de su despedida, comenzó a sembrar sus hermosas mejillas de perlas orientales». (Cabello 1951: 421).

2. «Combatido pues el desdichado amante [Sayre Tupa] de todas estas preguntas [la mujer que él quería trataba de saber las razones que lo afligían] con otros tantos pensamientos, no dejó de acudir a la cierta y verdadera respuesta de la discreta y hermosa fiesta, con las rodillas en tierra, con fervientes y amargas lágrimas y suspiros que desde las desdichadas entrañas le salían, rogándola humildemente que tuviese por bien en conceder y admitirle por esposo y marido; pero los humildes y amorosos ruegos que el buen amante Saire Tupa hacía a su parecer, poco le aprovechaban» (Murúa 1964: II, 26).

3. La versión que sintetizamos fue tomada de Murúa (1964: II, 17-25). Un resumen de la misma se encuentra en Basadre (1938), Valcárcel (1939) y Lara (1960) que se basan en ediciones anteriores a la nuestra.

4. Aunque no reconocemos al «ruiseñor» andino, los escritos coloniales no son entusiastas de su presencia en los afanes amorosos: «cuando canta el ruiseñor de cierta manera, dices, que a tí y a tus amores te traen en lenguas? Y cuando canta de otra manera, dices, que no dicen de tí, ni de tus amores, nada?» (Pérez Boca-negra 1631: 223). Otra versión lo identifica con el jilguero, pero eso no mejora su carácter de mal agüero: escucharlo cantar es «tener riñas y padecer en pendencias» (Calancha 1639: II, XII, 378).

5. «A la entrada [“de sus palacios y morada”], los porteros y guardas las cataron y miraron con diligencia si llevaban cosa alguna consigo porque refieren que algunas veces sucedió a algunas fiestas de aquellas llevar a sus galanes metidos en los chumpis que acá llamamos fajas, y otras en las cuentas de las gargantillas que se ponían en las gargantas, y recelosos de ésto los porteros las miraban con mucho cuidado» (Murúa 1964: II, 19).

6. «...cansados de caminar, se sentaron encima de una peña pensando estar ya salvos y seguros, y allí se quedaron con el cansancio adormecidos y, como entre sueños oyesen gran ruido, se levantaron, tomando ella una ojota en la mano, que la otra traía colgada en el pie, y queriendo otra vez huir, mirando a la parte del pueblo de Calca, el uno y el otro fueron convertidos en piedras» (Murúa 1964: II, 24-25).

7. Deidad del pueblo del mismo nombre, cerca del Cuzco, famoso por proveer especialistas en religión — “brujos y hechiceros” — hasta tiempos coloniales.

8. Los textos han sido tomados igualmente de Murúa (1964: II, 25-28). En este caso el cronista atestigua su autenticidad al señalar en otra parte de su libro (Murúa 1964: I, 226-231) algunos otros acontecimientos de la vida de sus protagonistas, en época ya hispánica. Como se sabe, Sayre Tupa fue uno de los “Incas de Vilcabamba” que finalmente accedió a convivir con el gobierno español.

9. « Aviéndose baptizado y contraído matrimonio Sayre Topa y su hermana, fue desgraciado que la fortuna no le dexó gozar la quietud y paz que tenía en el Cuzco entre los suyos mucho tiempo, porque solo vivió un año, que dicen que Chilche Cañar, cacique de Yucai, lo mató con ponçoña » (Murúa 1962: I, 230).

10. La narración se encuentra en Santa Cruz Pachacuti (1968: 289). El tema en relación a este texto, fue tratado por Vidal Martínez (1947: 135) y por Zuidema (1964: 349-358). Ambos usaron una edición anterior a la nuestra. La crónica es prácticamente bilingüe ya que el autor mezcla vocablos y construcciones gramaticales sin solución de continuidad. Para un análisis del documento íntegro véase Millones (1978).

11. El concepto de *waka* es muy amplio, en cierta forma podría hacerse equívalente a hierofanía, es decir a “manifestación de lo sagrado”. *Waka* era un santuario, el dios mismo, el sacerdote poseído durante el trance, una mano con seis dedos o una llama con dos cabezas. Pero si bien todo esto es *waka*, en el sentido restringido se lo usa para designar a los santuarios y dioses locales, y en una derivación moderna para nombrar cualquier resto arqueológico.

12. « El tener huacanquis o como llaman en los llanos, machacu (es) para que les quieran bien otras personas se usa en otras partes. Hacenlos de los cabellos de las personas de quien quieren ser amados, o de unos pajarillos de muchos colores que traen de los Andes, o de las plumas de los mismos pajarillos o mosquillas pintadas, a vueltas de otras cosas que ponen con ellas » (Arriaga 1968: 217).

13. El texto ha sido tomado de Cabello (1951: 406-483). Anteriormente fue conocido y comentado por Vidal Martínez (1947) y Lara (1960) entre otros.

14. Como es fácil entender, en este caso nos interesa analizar el texto como documento antropológico; con ello no descartamos la multitud de estudios literarios realizados, simplemente delimitamos los alcances de este ensayo. Para llevarlo a cabo hemos usado las versiones de Julio G. Gutiérrez (1958) y Farfán Ayerbe (1952). Una bibliografía adecuada sobre este tema específico debe aparecer en el tomo referente a Literatura Quechua que publicará en breve la Biblioteca Ayacucho. Fue preparado por Edmundo Bendezú, a quien debemos un inmerecido aliento.

Bibliografía

- Arriaga, P. J. de. 1968. “Extirpación de la idolatría en el Perú”, en *Crónicas peruanas de interés indígena*, editado por F. Esteve Barba. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, ed. Atlas.
- Basadre, J. 1938. *Literatura inca*. París: Desclée de Brouwer.
- Cabello Valboa, M. 1951. *Miscelánea Antártica*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Calancha, A. (de la). 1639. *Crónica moralizada del orden de San Agustín en el Perú*. Barcelona: Pedro La cavallería.

- Guaman Poma de Ayala, F. G. 1936. *Nueva Corónica y Buen Gobierno*. París: Institut d'Ethnologie.
- Huertas, L. 1981. *La religión en una sociedad indígena colonial*. Ayacucho: Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga.
- Lara, J. 1960. *La literatura de los Quechuas*. Cochabamba: Editorial Canelas.
- Millones, L. 1978. "Los dioses de Santa Cruz (Comentarios a la crónica de Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua)". *Revista de indias* 155-158.
- Millones, L. & R. Schaedel. 1980. Plumas para el Sol: comentarios a un documento sobre cazadores y cotos de caza en el antiguo Perú. *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos* IX, 1-2.
- Murúa, M. (de). 1962-1964. *Historia General del Perú*. 2 voll. Madrid: Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo.
- Pérez Bocanegra, J. 1631. *Ritual formulario e instrucción de curas para administrar a los naturales de este reino*. Lima: Gerónimo de Contreras.
- Suárez-Mirabal, M. 1959. *La poesía en el Perú*. Lima: Tawantinsuyu.
- Santacruz Pachacuti Yamqui J. (de). 1968. "Relación de antiguedades desde reyno del Perú", en *Crónicas peruanas de interés indígena*, editado por F. Esteve Barba. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, ed. Atlas.
- Valcárcel, L. E. 1939. *Cuentos y leyendas incas*. Lima: Museo Nacional.
- Valdez, A. 1952. *El drama quechua Apu Ollantay*. Lima: Publicaciones Runa Simi.
- Valdez, A. 1958. *Ollantay*. Cuzco: H. G. Rozas.
- Vidal Martínez, L. 1947. *Poesía de los Incas*. Lima: Empresa Editora Amauta.
- Zuidema, R. T. 1964. Una interpretación antropológica del drama quechua Ollantay. *Folklore Americano* 11-12.

Resumen

Al no tener escritura, la cultura de los inkas sólo puede ser conocida a través de la etnología y arqueología. Otra opción es deducir de las crónicas europeas del siglo XVI aquellos elementos que pertenecían a la sociedad recién descubierta. En el presente trabajo, los autores rescatan de aquellos documentos seis historias de amor, tres de amores cortesanos y tres de amores prohibidos. Las primeras describen la relación afectiva entre miembros de la nobleza, las otras, tratan de romances entre plebeyos y damas nobles. De acuerdo con estas fuentes,

ambos niveles sociales (el comunal y el estatal) comparten el uso de amuletos, afrodisíacos y rituales, necesarios para que la relación se concrete. Sin embargo las distancias sociales hacen que el estado inka establezca barreras entre el pueblo y la nobleza, de tal manera que sus mujeres quedasen fuera del alcance de los plebeyos. Para que tales distancias quedasen bien expresadas, los gobernantes, a más de los castigos correspondientes, organizaron sanciones ideológicas que recogían las versiones comunales del horror al incesto. De esta forma, acercarse a una dama no sólo traía consigo el riesgo de ser colgado de los pies o torturado por las autoridades, sino que también acarreaba el mismo castigo divino, internalizado desde su niñez, cuando los padres y la comunidad prohibieron la relación entre parientes cercanos.

Sommario

Non possedendo scrittura, la cultura degli Incas può essere conosciuta attraverso l'etnologia e l'archeologia. Un'altra possibilità è quella di individuare nelle cronache europee del XVI secolo gli elementi appartenenti alla società appena scoperta. In questo articolo, gli autori presentano sei storie d'amore tratte da quest'ultimo tipo di documenti: tre di amori cortigiani e tre di amori proibiti. Le prime descrivono il rapporto sentimentale tra membri della nobiltà, le altre raccontano idilli tra plebei e dame nobili. Secondo queste fonti, entrambi i livelli sociali avevano in comune l'uso di amuleti, di afrodisiaci e di rituali, strumenti necessari alla realizzazione del rapporto. Tuttavia, le distanze sociali fecero sì che lo stato inca stabilisse barriere tra popolo e nobiltà, tali che i plebei non potessero raggiungere le donne nobili. Per meglio evidenziare le distanze, i governanti, oltre ai castighi corrispondenti, stabilirono sanzioni ideologiche che rispecchiavano i sentimenti di orrore per l'incesto esistenti nel popolo comune. Così, avvicinare una dama non comportava per un plebeo soltanto il rischio di venire appeso per i piedi o torturato dalle autorità, ma provocava anche la punizione divina, interiorizzata già fin dall'infanzia, quando i genitori e la comunità insegnavano il divieto dei rapporti sessuali tra parenti stretti.