



Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Universidad del Perú. Decana de América

Dirección General de Estudios de Posgrado
Facultad de Letras y Ciencias Humanas
Unidad de Posgrado

La cosmovisión en la sociedad incaica

TESIS

Para optar el Grado Académico de Magíster en Filosofía con
mención en Historia de la Filosofía

AUTOR

Nelson PAUCCA GONZALES

ASESOR

Dr. Silvestre Zenón DEPAZ TOLEDO

Lima, Perú

2019



Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual - Sin restricciones adicionales

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Usted puede distribuir, remezclar, retocar, y crear a partir del documento original de modo no comercial, siempre y cuando se dé crédito al autor del documento y se licencien las nuevas creaciones bajo las mismas condiciones. No se permite aplicar términos legales o medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otros a hacer cualquier cosa que permita esta licencia.

Referencia bibliográfica

Pauca, N. (2019). *La cosmovisión en la sociedad incaica*. Tesis para optar grado de Magíster en Filosofía con mención en Historia de la Filosofía. Unidad de Posgrado, Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú.

HOJA DE METADATOS COMPLEMENTARIOS

CÓDIGO ORCID DEL AUTOR : 0000-0001-9589-864X

CÓDIGO ORCID DEL ASESOR : 02063A

DNI DEL AUTOR : 48899215

GRUPO DE INVESTIGACIÓN : Ninguno

INSTITUCIÓN QUE FINANCIÓ PARCIAL O TOTALMENTE LA INVESTIGACIÓN : Autofinanciado

UBICACIÓN GEOGRÁFICA DONDE SE DESARROLLÓ LA INVESTIGACIÓN. DEBE INCLUIR LOCALIDADES Y COORDINADAS GEOGRÁFICAS

Mapa de Puente Piedra



Coordenadas geográficas de Puente Piedra

- Longitud: 077°5'10.46"
- Latitud: S11°52'18.59"

AÑO O RANGO DE AÑOS QUE LA INVESTIGACIÓN ABARCÓ : 2014 al 2019



UNIDAD DE POSGRADO
ACTA DE SUSTENTACIÓN DE TESIS DE
GRADO ACADÉMICO DE MAGISTER

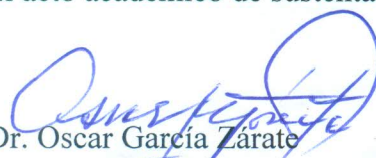
A los trece días del mes de junio de dos mil diecinueve, siendo las 14.00 horas, en el local de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas, se reunió el Jurado de Grado integrado por los profesores: Dr. Oscar García Zárate (Presidente-Informe), Dr. Zenón Depaz Toledo (Asesor), Dr. Roberto Katayama Omura (Informe) y Mg. Carlos Viaña Rubio (Miembro) para calificar la sustentación de la tesis titulada **LA COSMOVISIÓN EN LA SOCIEDAD INCAICA**, presentada por el señor **Nelson Pauca Gonzales** Bachiller en Ciencias de la Educación, para optar el Grado de Magister en Filosofía con mención en Historia de la Filosofía.


Hecha la exposición y absueltas las preguntas formuladas por el Jurado, éste acordó la siguiente calificación de acuerdo a lo establecido por el Reglamento General de Estudios de Posgrado, aprobado por R.R. N° 04790-R-18 del 08 de agosto de 2018.


Muy bueno (17)

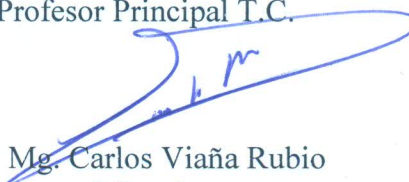
Habiendo sido aprobada la sustentación de la tesis, el Jurado recomendó que la Facultad proponga que se le otorgue el grado académico de Magister en Filosofía con mención en Historia de la Filosofía al bachiller **Nelson Pauca Gonzales**.

El acto académico de sustentación concluyó a las *3:30* horas.


Dr. Oscar García Zárate
Presidente-Informe
Profesor Principal T.C.


Dr. Zenón Depaz Toledo
Asesor
Profesor Principal T.C.


Dr. Roberto Katayama Omura
Informe
Profesor Principal T.C.


Mg. Carlos Viaña Rubio
Miembro
Profesor Auxiliar T.P.

*San Marcos amauta runakunapaq, Chaupi
Atoq wawqey runakunapaq, Paucca Gonzales
ayllukunapaq, Judy payaypaq; Danna,
Nicolás, Luciana churiykunapaq. Chay
punchaunikichiq quwasqaykichimanta.*

Índice

Resumen	6
Abstract	7
Introducción	8
Capítulo I: Breve análisis del concepto cosmovisión	13
1.1 La concepción del mundo según Wilhelm Dilthey	14
1.2 El término cosmovisión en la filosofía de Martín Heidegger	23
1.3 Cosmovisión, según Augusto Salazar Bondy	29
1.4 Concepto de cosmovisión según Mario Mejía Huamán	31
1.5 Breve aproximación al concepto de cosmovisión	37
Capítulo II: Concepción de la <i>pacha</i> en la sociedad incaica	41
2.1 Nociones generales de lo que es la <i>pacha</i>	41
2.2 <i>Pachayachachiq</i>	47
2.3 <i>Pacha</i> como lugar	54
2.4 <i>Pacha</i> como dimensión temporal	72
2.5 <i>Pacha</i> como tierra y paisaje	75

2.6 <i>Pacha</i> como imagen del mundo	76
Capítulo III: Concepción del <i>runa</i> “<i>runayachachiq</i>”	78
3.1 Los registros de cronistas	86
3.2 La lógica de una sociedad para la sobrevivencia	95
3.3 <i>Runa</i> como ente pensador de sí mismo “ <i>runa massi</i> ”	97
3.4 <i>Runa</i> como parte de la naturaleza “ <i>pacha massin runa</i> ”	101
3.5 <i>Runa</i> como parte del trabajo <i>llamcaq massi runa</i>	102
Capítulo IV: La concepción de lo sagrado “<i>wakayachachiq</i>”	111
4.1 <i>Apu</i> como ente de lo sagrado	112
4.2 <i>Inti</i> (sol)	119
4.3 Las <i>wakas</i>	123
4.4 <i>Pachakamaq</i>	126
4.5 <i>Tiqsi wirakocha</i>	135
4.6 <i>Viracocha</i> o <i>wirakocha</i> en el Manuscrito de Huarochirí	139
4.7 <i>willaq Umo</i>	143
4.8 <i>Wiracocha, viracocha</i> o <i>uiracocha</i>	145
4.9 <i>Wakayachachiq</i>	151
Conclusiones	155
Referencias	163

Resumen

El concepto “cosmovisión” es semánticamente equivalente a los vocablos quechuas: *pachayachachiq*¹, *runayachachiq*² y *wakayachachiq*³, que permitieron a los *runas* de la sociedad incaica expresar su modo de comprender lo que eran el mundo, el hombre y lo sagrado: *pacha*, *runa* y *waka*. *Pachayachachiq*, *runayachachiq* y *wacayachachiq*. Los conceptos: *pacha*, *runa* y *waka* abarcan el plano más complejo del pensamiento de los *runas* de la sociedad Inca.

El concepto *pacha* es entendido a partir de cuatro dimensiones: *hanan pacha*, *kay pacha*, *uku pacha* y *kuteq pacha*; cada una de las cuales son partes complementarias de la única *pacha*. Estas distinciones de la *pacha*, hechas por los *runas* de la sociedad incaica, les permitían entender de manera particular distintas dimensiones de la realidad y, a la vez, tener una comprensión global de ella.

¹ Mostrar o discernir lo que es el mundo.

² Mostrar o discernir lo que es el ser humano.

³ Mostrar o discernir la naturaleza de las deidades.

Abstract

The concept "worldview" is semantically equivalent to the Quechua words: *pachayachachiq*⁴, *runayachachqi*⁵ y *wakayachachiq*⁶, which allowed the runas of the Inca society to express their way to understand what were the world, man and the sacred: *pacha, runa and waka*. *Pacha, runa and waca*, as concepts, encompass the most complex dimensions of the thinking process of the runas of that society.

The pacha concept is understood from four dimensions: hanan pacha, kay pacha, uku pacha and kuteq pacha; each of them complementary parts of the single word pacha. Those distinctions of the pacha, made by the runas of the Inca society, allowed them to particularly understand different dimensions of reality and, at the same time, to have a global understanding of Pacha.

⁴ Show or discern the being of the world.

⁵ Show or discern the being of the human.

⁶ Show or discern the nature of deities.

Introducción

La presente investigación titulada “*La cosmovisión en la sociedad incaica*” tiene la finalidad de analizar, elucidar y explicitar, de manera consistente, tal como exigen los cánones de la filosofía, los diferentes conceptos quechuas vinculadas directamente al campo semántico del concepto «cosmovisión», concepto que ha merecido particular atención en la reflexión filosófica, no solo en el ámbito de la filosofía de la cultura o la filosofía de la historia, sino también desde la ontología, por cuanto hace referencia a una concepción del mundo y de la vida.

La investigación se desarrolla teniendo en cuenta los siguientes objetivos:

- Revisar el concepto de cosmovisión y reflexionar acerca de los diferentes conceptos quechuas relacionados con él, desarrollados por los *runas* de la sociedad incaica.
- Explicitar los alcances de la concepción de *pacha* y reflexionar acerca del concepto de *pachayachachiq*, desarrollada en la sociedad incaica, que a su vez integra los conceptos *hanan pacha*, *kay pacha*, *uku pacha* y *kuteq*

pacha, que refieren a diversas dimensiones de la *Pacha* como imagen del mundo.

- Elucidar los alcances de la concepción del *runa* y reflexionar acerca del concepto *runayachachiq* “concepción del hombre”, desarrollada en la sociedad incaica en torno a la condición humana y su lugar en el cosmos.
- Explicitar la concepción de las *wakas* “lo sagrado” y reflexionar acerca del concepto *wakayachachiq*, desarrollado por los *runas* de la sociedad incaica a fin de dar cuenta acerca de lo sagrado desde su experiencia.

De acuerdo con los objetivos de la investigación, se plantea las siguientes hipótesis:

- La revisión del concepto *cosmovisión* y el análisis de su aplicabilidad para comprender lo que sabemos de la experiencia humana en la sociedad incaica ampliará nuestra comprensión de los *runas* de esa sociedad.
- La explicitación del concepto *pacha*, ampliará el entendimiento en relación al concepto *pachayachachiq* “concepción de los mundos” desarrollada en la sociedad incaica, se tiene en cuenta que el mundo o *pacha* incluye los conceptos *hanan pacha*, *kay pacha*, *uku pacha* y *kuteq pacha*.
- La elucidación del concepto *runa*, ampliará nuestra comprensión en relación del concepto *runayachachiq* “concepción del hombre” desarrollado en la sociedad incaica, el cual hace referencia a la vida relacionada con la sociedad y el cosmos.

- La explicitación del concepto *waka*, ampliará nuestra comprensión en relación al concepto *wakayachachiq* “concepción de lo sagrado”, desarrollado en la sociedad incaica, el cual hace referencia a las divinidades dentro de la sociedad.

La investigación consta de cuatro capítulos. Cada capítulo guarda relación con los objetivos y las hipótesis formuladas inicialmente:

En el primer capítulo, denominado “Breve análisis del concepto cosmovisión” se hace una revisión del concepto *cosmovisión* y su uso en la tradición filosófica. En la investigación se explicita que el tema de la concepción del mundo, o «cosmovisión», fue empleado por Emmanuel Kant para dar cuenta de una de las formas de percibir el mundo, habiendo sido luego retomado la idea de Kant por la filosofía diltheyana, en su intento de fundamentar lo que se denominó ciencias del espíritu. Se muestra también que fue acogido y examinado con mayor detalle por la fenomenología en su versión heideggeriana.

La revisión del concepto «cosmovisión» nos permite distinguir las diferentes formas de comprender y/o entender la *pacha*, *runa* y *wakas* desde la perspectiva de los *runas* de la sociedad incaica. Más aún, dicha revisión conceptual permitirá el uso del concepto «cosmovisión» por los conceptos kechwas *pachayachachiq*, *runayachachiq* y *wakayachachiq*.

En el segundo capítulo, denominado *Pacha* “imagen del mundo” y *pachayachachiq* “enseñanza del imagen del mundo”, se explicita a partir de su etimología *kechwa*, resaltando su complejidad, además de evidenciar los diferentes significados que podría adoptar esta. También se muestra la configuración tetrádica de la *pacha*: *hanan pacha*, *kay pacha*, *uku pacha* y *kuteq pacha*, que busca precisar la concepción trídica de la *pacha*, reconociendo y añadiendo un componente dinámico. *Pachayachachiq*, la misma que reemplazará al concepto cosmovisión, puesto que ambos refieren a la forma de concebir el mundo, dar cuenta del mundo o mostrar al mundo.

En el tercer capítulo, titulado «La concepción del *runa -runayachachiq*», se ha examinado la forma de entender al ser humano en la sociedad incaica, y su interrelación con la sociedad y el cosmos, a través de su organización, trabajo y equilibrio cósmico.

En el cuarto capítulo, titulado «La concepción de la *waka - wakayachachiq*», se ha examinado el modo cómo se comprendió lo sagrado en la sociedad incaica, teniendo en cuenta el concepto *kechwa* que hace referencia a lo sagrado y a las deidades⁷.

El conocimiento del idioma *kechwa* permitió elucidar la problemática de lo sagrado en la sociedad incaica. Por otra parte, se tiene en cuenta que en el idioma *kechwa* no existe el concepto Dios. Del mismo modo, considero la

⁷ El concepto *waka*, es la raíz de la palabra *wakayachachiq*, la cual se concibe como el tratado de lo sagrado. En ese sentido, *waka* es lo sagrado y *yachachiq* es dar cuenta de lo sagrado y cómo ésta se muestra al mundo.

posibilidad de entender la concepción de los *runas* a partir de las particularidades que muestra la *pacha*. Si bien es cierto el concepto *cosmovisión* refiere a la concepción general del mundo, lo cual implica que la concepción de los individuos europeos es a partir de la visión general del mundo. Por lo que cabe resaltar la distinción del modo de conceptuar por los *runas* de la sociedad incaica, en caso de los *runas* de esta sociedad la concepción del mundo y la vida es a partir de sus circunstancias particulares, por lo que cabe analizar la visión de los *runas* de esta sociedad bajo los conceptos *pachayachachiq*, *runayachachiq* y *wakayachachiq*, tal como se explicita en el trabajo de investigación.

Capítulo I

Breve análisis del concepto cosmovisión

En el presente capítulo esbozaremos la idea de diferentes filósofos respecto a la concepción del mundo, bajo el concepto “cosmovisión”. Sin embargo, quisiera hacer la siguiente salvedad respecto al concepto cosmovisión, el cual tiene su origen en occidente: significa “concepción del mundo a partir de las generalidades”. Por su parte, los *runas* de la sociedad incaica desarrollaron la concepción del mundo a partir de sus circunstancias particulares, lo cual se manifiesta a través del concepto kechwa *pachayachachiq*⁸ como equivalente al concepto cosmovisión.

Si bien la investigación se titula «Cosmovisión en la sociedad incaica», bien pudo llamarse «*pachayachachiq* en la sociedad incaica», pues el concepto *pachayachachiq*, es la más apropiada para entender la experiencia de los *runas* de la sociedad inca, además poseen todas las condiciones que

⁸ Usualmente se entiende como **enseñanza del mundo**, sin embargo, la otra posibilidad de entender sería; “**mostrar sus particularidades en tanto a *pacha* se considere**”. En ese sentido, no necesariamente implica la experiencia de los *runas* para manifestarse así mismo.

sostienen al concepto «cosmovisión». El concepto «cosmovisión» es utilizado en el trabajo de investigación como una opción entre diversos conceptos como “visión del mundo”, “representación del mundo”, etc. Por otra parte, soy consciente de que el concepto *pachayachachiq*, como título de la investigación, quizá no tendría una aceptación y trascendencia entre los filósofos; de allí la necesidad de usar el concepto castellano «cosmovisión» que originalmente proviene del alemán *Weltanschauung*.

Es necesario explicar el significado de tales conceptos, para lo cual apelaremos a las propuestas teóricas de algunos filósofos que han tratado el tema.

1.1 La concepción del mundo según Wilhelm Dilthey

En el presente acápite se expone la postura de Wilhelm Dilthey, referida a la concepción del mundo. La obra de Dilthey (1954) es imprescindible para el desarrollo de una investigación sobre el alcance del concepto “cosmovisión”. En las reflexiones que efectúa sobre las implicancias de la adquisición de conciencia histórica, por parte del hombre moderno, adquisición en la que la obra de Dilthey constituye un hito, el filósofo Hans Georg Gadamer (1993), sostiene que la tarea que Dilthey se había asignado era “justificar epistemológicamente las ciencias humanas concibiendo el mundo histórico como un texto por descifrar” (p. 68). Ciertamente, en ese gran intento se ocupó de las formas originarias, espontáneas de descifrar el

mundo, para lo cual retomó la noción alemana de *Weltanschauung*, que se puede traducir por cosmovisión.

En el prólogo de su obra, hace notar el sentido y el uso que hará respecto al concepto «concepción del mundo». La teoría desarrollada por este filósofo nos permite ampliar nuestra comprensión de la experiencia que tuvieron los *runas* de la sociedad incaica. Dice Dilthey:

[...] *Las tres actitudes fundamentales discernidas por el análisis psicológico —actitud contemplativa, volitativa y afectiva— están en la base de cada una de esas tres grandes manifestaciones, siempre vivas, de la historia humana: filosofía, religión, arte. [...]* (Dilthey, 1954, p. X)

Es posible relacionar la concepción del mundo con la experiencia y característica de una sociedad, sobre todo a partir de las conexiones que desarrolla el hombre con la realidad circundante, pues como resultado de esta relación se observaran las siguientes actitudes; contemplativa, volitativa y afectiva. Según Dilthey, estas dimensiones de la experiencia humana siempre están presentes en el quehacer filosófico, así como en el artístico y religioso.

Es posible que la concepción del mundo surja a partir de la experiencia específica, que se hace posible por el contacto activo con el entorno. Por lo menos para el caso de la sociedad Inca, esa experiencia es la base fundamental para el desarrollo del *pachayachachiq* o cosmovisión, tal como

hemos denominado en la investigación. La experiencia como fundamento superado de la concepción mítica, es entendida en principio solo por los sabios de la sociedad incaica, debido a su formación tradicional⁹. Desde el momento en que el hombre se pone en contacto con la naturaleza, entiende el comportamiento de ella. Los *runas* de la sociedad incaica, habían mantenido la tradición del conocimiento y respeto por la naturaleza; existían *runas* dedicados a la contemplación de la naturaleza, lo cual se desprende de los cultos que se realizaban a las *pachas*. Se debe tener en cuenta que quienes realizaban las ofrendas eran los *yachaq* o *taytas*, no eran personas comunes sino aquellos que tenían conocimiento amplio de la ritualidad¹⁰. Recibían estas denominaciones por su amplia experiencia y vasto conocimiento frente al comportamiento de las *pachas*.

También cabe resaltar que en la filosofía, en el arte y en la religión se pueden notar las heterogéneas expresiones de las personas de una sociedad, estas expresiones o manifestaciones las podríamos denominar como *pachayachachiq* a lo que cotidianamente en el castellano se denomina cosmovisión. Esta, depende del grado o nivel de expresión que hayan desarrollado, pues no toda apreciación de la vida podría ser considerada cosmovisión. Por otra parte, cosmovisión no es lo mismo que filosofía, arte

⁹ Hace referencia a la enseñanza de padres a hijos. Por lo general, en la sociedad incaica existió una tradición de aprender por imitación. Es decir, si el padre es tejedor el hijo también es tejedor necesariamente. Esto debía ser así, puesto que el hijo era inducido y obligado a ejercer tal oficio. De la misma forma, los hijos de los *hampicamayoc* (conocedores de la medicina tradicional) aprendían necesariamente por observación y manipulación. En principio, los hijos se hacen ayudantes de sus padres y con el transcurrir del tiempo llegaban a dominar a perfección esos menesteres, mejorando ciertas técnicas. Los padres exigían a los aprendices ser mejores que el padre y mínimamente como él.

¹⁰ Los *yachaq* eran aquellas personas poseedores de conocimiento, mientras que los *taitas* eran las personas de avanzada edad, necesariamente sabios dentro de la sociedad.

o religión, porque estas son formas específicas de comprender el mundo. También, después de haber resaltado el problema de lo volitivo y la relación de los objetos singulares, Dilthey manifiesta lo siguiente; «En estas conexiones se albergan *abigarradas posibilidades de concepciones del mundo*» (Dilthey, 1954, p.17). El traductor de la obra aclara, en nota de pie de página, que el término *Weltkonzeptionen* equivale a *Weltanschauung*, y que tal término no fue utilizado una sola vez por Dilthey, sino que ambos términos fueron empleados indistintamente, además del término *Weltansicht*. Por tanto, cabe sostener que concepción del mundo, en términos más generales, según Dilthey, se entiende como *Weltanschauung*.

Por otra parte, en torno a la vida y concepción del mundo Dilthey resume su posición de la siguiente manera:

[...] Las concepciones del mundo no son productos del pensamiento. No nacen de la pura voluntad de conocer. La captación de la realidad constituye un factor importante en su formación, pero no es más que uno. Surge de las actitudes vitales, de la experiencia de la vida, de la estructura de nuestra totalidad psíquica. [...]. La formación de las concepciones del mundo se halla determinada por la voluntad de obtener la solidez de la imagen del mundo, de la apreciación de la vida, de la acción de voluntad, según el rasgo fundamental de las etapas del desarrollo psíquico señalado por nosotros. (Dilthey, 1954, p. 119)

La cita sostiene fundamentos esenciales que corroboran el desarrollo de la investigación. Quizá cabe la posibilidad de plantearse la siguiente

pregunta; ¿Qué es la cosmovisión?, y como respuesta podríamos afirmar que no solo la psicología nos podría ayudar a elucidar las cuestiones de la concepción del mundo, sino también otras disciplinas. Lo que debe quedar claro es que las ciencias que se ocupan de la experiencia humana no necesariamente justifican ciertas pretensiones con fines de una única verdad, por lo que conviene apelar al concepto *pachayachachiq* o cosmovisión.

Cabe resaltar que las concepciones del mundo son producto de las actitudes vitales y de la experiencia de la vida. Por ejemplo, en la sociedad incaica los *runas* parten de su propias necesidades y las alternativas de solución son producto de su experiencia, de allí que podríamos decir que la solución sería producto de la experiencia en función a lo que se conoce frente a lo desconocido respecto de la concepción del mundo o modos de vida que habían ido desarrollando los *runas*. Los *runas* de la sociedad incaica no solo alcanzaron a concebir la vida desde su experiencia, sino más bien lograron consolidar o conceptuar la imagen del mundo en toda sus dimensiones, la concepción de la vida y los diferentes modos vida imprescindibles como es el caso de la vida natural, animal y humana. Para los *runas* de esta sociedad, la vida es concebida como sagrada.

Por otra parte, conviene resaltar brevemente las razones que había propuesto Dilthey para sustentar lo que entiende por concepción del mundo, en ese sentido elucidaremos lo siguiente:

En relación al arte como expresión de visión del mundo y de la vida, Dilthey manifiesta lo siguiente:

[...] El arte empieza expresando directamente, de un modo poético y musical, en el canto, la vida misma. Intuitivamente, en sencilla “objetivación” de la vida interior o en el lenguaje figurado más simple de nuestra vida, la sucesión de sonidos, etc. [...]. (Dilthey, 1954, p. 24)

Respecto a lo que menciona, se deduce que el lenguaje corresponde al campo de la expresión artística, pues mediante la expresión artística los hombres expresan los diferentes modos de vida de una sociedad. Los *runas* de la sociedad incaica expresaron sus sentimientos y pensamientos a través del canto, lo cual corresponde a la expresión oral. Partiendo de lo que dice Dilthey, la expresión oral desarrollada por los *runas* sería la expresión artística. La poesía es otro de los aspectos que ha sido desarrollado en la sociedad incaica, a través de ella expresaron los diferentes modos de concebir la vida y el mundo, además del acto comunicativo entre el *runa*, la *pacha* y las *wakas*.

Los *runas* de la sociedad incaica supieron captar en detalle los sonidos de la naturaleza, los cuales les transmitían ciertas informaciones a fin de que estén predispuestos a los hechos de los fenómenos naturales. Sobre todo, los *runas* estaban preparados a recibir la venida de los fenómenos naturales. Estas problemáticas se pueden notar claramente en las composiciones

poéticas que podemos encontrar en las crónicas¹¹. Volviendo a lo expuesto por Dilthey, es importante resaltar lo siguiente: «*las grandes posiciones históricas de conciencia, según épocas y pueblos, se manifiestan en la total complejidad del ánimo; esto se expresa en el concepto de la vida, condiciona en el intelecto la concepción del mundo y en la voluntad el ideal de vida*». (Dilthey, 1954, p.17).

Otro de los asuntos relevantes son las concepciones históricas de la conciencia, las cuales suelen manifestarse a través de la complejidad anímica. Es así que dichas concepciones se traducirían en concepto de vida, ya que el asunto anímico es imprescindible en la vida práctica de los *runas* de la sociedad Inca. La concepción del mundo por parte de los *runas* tiene sus orígenes en el estado anímico¹², esto es, que en la sociedad incaica todo estaba relacionado: lo cual se expresa en el concepto *camaq*, que vincula la naturaleza, los animales y los *runas*; cada *ayllu* y estaba representado por un *kamayoq*, cuya función consistía en animar, hacer discurrir el ánimo vital, equilibrar el bien entre los *runas*, la naturaleza y los animales.

En relación al aspecto religioso, Dilthey sostiene lo siguiente:

[...] La vida religiosa tiene como correlato suyo la visión de las fuerzas divinas. [...] la realidad independiente aparecerá con la mayor energía en una figura sensible. De aquí que todo el ser divino

¹¹ Véase la obra de Felipe Guamán Poma de Ayala (1993). *La Nueva Crónica y Buen Gobierno (Tomo I, P. 48)*. México: Fondo Cultura Económica.

¹² El tratamiento del concepto ánimo en el idioma quechua equivale al concepto *kamaq* que necesariamente se traduce como ánimo, fuerza y energía.

es un símbolo, con el carácter de soporte subjetivo de efectos. [...].
(Dilthey, 1954, pp. 26, 27)

El problema de la divinidad o fuerzas divinas, como lo llama Dilthey, está expresada en función a las sociedades primitivas, lo cual no es ajeno a la noción desarrollada por los *runas* de la sociedad incaica. En dicha sociedad la experiencia giraba en torno a lo sagrado. Se debe tener en cuenta que todas las sociedades alcanzaron la noción de lo sagrado. Posteriormente, las otras sociedades asignarán otras denominaciones, entre ellas aparece el uso del concepto «religión» y con ello el concepto de Dios. En la presente investigación, estas son las problemáticas que serán explicitadas, por lo que conviene apelar al concepto de lo sagrado, a fin de salvaguardar y no utilizar intencionalmente el concepto religión o la determinación Dios.

Se debe tener en cuenta, que la sociedad incaica adolece del concepto «religión» o, propiamente dicho, Dios. Pues bien, el problema radica en la terminología y no en la esencia; por ello no descartamos la posibilidad del uso del concepto «religioso» o denominación «Dios». En los acápites correspondientes, sustentaremos la controversia que se ha generado en torno a la existencia del concepto “Dios” en la sociedad incaica; sin embargo, la posibilidad de entender la problemática de lo sagrado a partir de su esencia es latente. Veamos el siguiente enunciado: «*el mundo se halla cubierto de la relación religiosa de las cosas y personas concretas con lo invisible, y con arreglo a esta relación recibe su significación religiosa por la fuerza eficaz que les asigna*» (Dilthey, 1954, p. 121).

Para la sociedad incaica las representaciones del mundo muchas veces están estrechamente relacionadas con lo sagrado, además pareciera ser una condición para que los *runas* tengan una actitud adecuada frente al comportamiento de la naturaleza, también la apreciación en cuanto al sentido de los animales y, finalmente, una actitud positiva entre los *runas*. La concepción de los *runas* de la sociedad incaica atendía a lo concreto, cabe resaltar que los *runas* en primera instancia reconocen la realidad circundante y, posteriormente, se proyectaban a entender los problemas de lo abstracto.

Dilthey sostiene que la concepción filosófica del mundo obedece a una estructura sistemática, y sabemos que una estructura sistemática obedece al pensamiento mucho más complejo, del razonamiento profundo, como es la aplicación de una lógica. Es necesario diferenciar lo que se entiende por cosmovisión, sistema filosófico y actitud filosófica:

[...] Existe una actitud filosófica, que nada contiene de la profesión de un filósofo especializado. [...] el filósofo se encamina en virtud de su intención original, mientras trata de elevar, mediante su energía lógica, la imagen del mundo, los ideales y los fines propios de su época a clara conciencia y a conexión, hacia las raíces de la vida. [...]. (Dilthey, 1954, p. 30)

Uno de los referentes que conviene analizar es la actitud del filósofo, es decir, qué tan especializado es el filósofo para tratar asuntos relevantes de la experiencia y, por otra parte, qué es lo que el filósofo entiende por filosofía.

En principio, es necesario que el filósofo tenga una visión clara de lo que es la filosofía. Por ello, es necesario describir los diferentes conceptos que sostienen los filósofos acerca de la filosofía. De igual modo, podemos decir que la filosofía no se puede conceptual ligemente, ya que ello implicaría que esta deje su razón de ser o su esencia. Todo lo contrario, es posible analizar desde el punto de vista de la filosofía la concepción del mundo; de allí que la cosmovisión tiene su propio cometido.

La pretensión de la filosofía es hallar una explicación universalizable de los fundamentos de la experiencia humana, como por ejemplo, la experiencia del ser; de allí su elección del concepto y la argumentación como herramientas para ese propósito. Por su parte, la cosmovisión está más bien relacionada con los pensamientos y sentimientos específicos de una sociedad determinada, de acuerdo con un contexto y época; de allí que se basa sobre todo en un lenguaje simbólico y narrativo, antes que argumentativo; por lo cual suele remitir también a mitos.

1.2 El término cosmovisión en la filosofía de Martín Heidegger

Bajo la mirada del filósofo alemán Martin Heidegger, el término «cosmovisión» tiene una connotación general y se asocia un elemento central de la estructura existencial humana: el comprender, que espontáneamente se experimenta como pre comprensión, entendida como un situarse en el mundo en que nos hallamos arrojados, un situarse que tiene ante todo un carácter pathico, es decir, anímico, vinculado a un sentimiento

de la vida. Al respecto, uno de los mayores seguidores de la hermenéutica heideggeriana, como es Hans Georg Gadamer, señala que para Heidegger “el comprender es la forma original de realización del estar-ahí humano, en tanto que ser-en-el-mundo” (1993: 72)

En cuanto al empleo del término cosmovisión, retomado por filósofos como Wilhelm Dilthey, Heidegger considera que es oscuro, que se presta fácilmente a confusiones. Después de manifestar tal enunciado, como producto de una exhaustiva revisión de los diferentes términos próximos al de *Weltanschauung*, tratado por diferentes filósofos, como Kant, Schelling, Gorres, entre otros, el autor expone en su trabajo un primer ensayo del concepto tal como se puede notar en la siguiente cita:

[...]. Así pues, lo primero que tenemos que hacer es abrirnos camino a través de este concepto equívoco y de límites difusos para dar con aquello que, aunque sea de forma indeterminada, queremos decir con cierta seguridad cuando hoy hacemos uso de las expresiones “cosmovisión”, “visión del mundo” o “concepción del mundo” o “imagen del mundo” o *Weltanschauung*. Ciertamente, todos sabemos lo que queremos decir cuando reconocemos determinados enunciados de otros como expresión de su visión del mundo, de su cosmovisión, de su *Weltanschauung*, es decir, como enunciado en que se expresan convicciones que objetivamente ya no pueden discutirse ni demostrarse científicamente. [...]. (Heidegger, 2001, pp. 245, 246)

El autor es claro en sostener que, frente a situaciones confusas, se tiene que plantear nuevas alternativas a fin de lograr el entendimiento de los

horizontes de sentido que sostienen a una sociedad. La intensión de la investigación en lo que respecta a la sociedad incaica gira en torno a aquello.

[...]. Cosmovisión, visión del mundo, no es ni una simple consideración o contemplación de las cosas, ni tampoco una suma del saber acerca de ella; cosmovisión, visión del mundo, es siempre una toma de postura, un posicionamiento en el que nos mantenemos por propia convicción, sea por una convicción que hemos desarrollado nosotros mismos por nuestra propia cuenta, o por una convicción que simplemente hemos adoptado por influencia de otro o imitando a otros, o a la que meramente nos ha acontecido ir a parar. [...]. (Heidegger, 2001, pp. 245, 246)

De acuerdo con lo citado, la cosmovisión se podría definir como visión del mundo, concepción del mundo o imagen del mundo¹³. Este tipo de concepciones son desarrolladas por las diferentes sociedades en una determinada época. La cosmovisión se puede desarrollar o explicitar a partir de sus particularidades, las mismas que podrían tener pretensiones mucho más complejas, estas obedecen justamente a la evolución de las diferentes sociedades.

Para el caso de la investigación, que está orientada a comprender la experiencia del *runa* incaico, se elige como conceptos equivalentes al de

¹³ Para el caso de la sociedad incaica conviene conceptualizar «cosmovisión» por el concepto quechua *pachayachaq*, el cual se traduciría en sentido tradicional como «enseñanza del mundo». A su vez, también se relaciona con la expresión «concepción del mundo», que está estrechamente relacionada con la definición «entendimiento del mundo», imagen del mundo o mostrarse el mundo a sí mismo.

cosmovisión, los conceptos kechwas; *pachayachachiq*, *runayachachiq* y *wakayachachiq*.

Por otra parte, la explicación que hace Heidegger respecto al concepto cosmovisión es pertinente, puesto que acude al término “*Anschauen intuitus*” a fin de elucidar esta problemática, tal como se puede notar en la siguiente cita:

[...]. *Anschauen, intuitus*, intuición, visión de algo, expresa el inmediato tener ese algo en conjunto; y tal tener, en tanto que ideal al que se aspira, implica haberse orientado por un no-tener, por un no-poseer. Visión del mundo, *intuitus*, del mundo significa, en el fondo, tener-mundo, poseerlo, es decir, mantenerse y sostenerse en el ser-en-el-mundo, tener apoyo, sostén y consistencia en él, significa (pues) aquello que la ausencia de respaldo, sostén y fundamento echa en falta, pero respecto a lo cual esa misma ausencia pone en la necesidad de tomarlo en posición, es decir, de que la existencia se lo dé, lo haga suyo. [...]. (Heidegger, 2001, p. 361)

La exposición de Heidegger es valiosa. En cierta medida estas mismas problemáticas se podrán notar con el uso del concepto *pachayachachiq* “concepción del mundo” en la sociedad incaica. Los *runas* de esta sociedad revelan principalmente los mundos conocidos basados en la concepción trídica— *hanan pacha*, *kay pacha* y *uku pacha*. En realidad esta concepción es la que tradicionalmente se ha revelado hasta nuestros tiempos. Generalmente se considera que la concepción desarrollada por los *runas* es en función a la paridad, por lo que se sostiene la existencia de una cuarta

pacha, además en los diferentes manuscritos suele tratarse con frecuencia el concepto *pachakuteq*¹⁴.

Los mundos se encuentran representados a través de imágenes, a las cuales Heidegger denomina *imágenes del mundo*. Estas imágenes del mundo, para los *runas* de la sociedad incaica, están representadas a través de lugares o *pachas*. Cada uno de los lugares o *pachas* tiene sus propias características, las cuales se identifican de acuerdo con su utilidad. Por tanto, los *runas* siempre estuvieron en condiciones de tomar posición sobre cada lugar. La identificación de las *pachas* correspondería a una misma estructura de la *pacha*. Si bien es cierto el ámbito de *kay pacha* está representado por diversos lugares, estos al mismo tiempo, conforman partes constitutivas de un conjunto total del *kay pacha* relacionado con el *pachakuteq*, y este a su vez se enlaza con el mundo del *uku pacha* y, finalmente, con el mundo del *hanan pacha*. Es por ello que cosmovisión o *pachayachachiq* no podría ser la totalidad de los mundos. En el caso de la sociedad incaica el *pachayachachiq* toma la direccionalidad de lo más simple a lo más complejo y no necesariamente supone englobar la totalidad compleja del mundo, mucho menos de reducirlo a una simple unidad. Por lo que queda la posibilidad de entender la cosmovisión o *pachayachachiq* como lo particular del todo, tal como se puede notar en lo que sigue:

14 Volveremos a tratar ampliamente esta cuestión en el capítulo.

[...] El desarrollo de visiones del mundo, de cosmovisiones, es en principio (y también es a la larga) asunto del saber de los sabios. Donde se dan tales productos, se trata casi siempre de productos que tienen el carácter de proyección, de invención, de fabricación, de “imágenes del mundo”, en las que se articula, resume y deposita el saber que en cada caso se tiene sobre el ente y se le inserta saludables consejos prácticos. [...] (Heidegger, 2001, p. 363)

En ciertas ocasiones parece haberse pensado que la «cosmovisión» ha sido concebida por todo los miembros de la sociedad, pero si esta se entendía así en algún momento, ello no es cierto. En la cita se puede notar claramente que tales concepciones solo podían ser entendidos a cabalidad por los sabios, es así que las diferentes sociedades siempre estuvieron representadas por los sabios, y en el caso de la sociedad incaica estos sabios eran denominados como los *yachaq* o los *kamayaq*. Ellos eran los encargados y responsables de asumir las diversas concepciones del mundo o de los mundos, las mismas que se manifestaron a través de los diversos personajes de la alta jerarquía.

El conocimiento de los sabios surge de los problemas concretos, luego se convertían en proyecciones, invenciones y productos dentro de la sociedad. Las mismas problemáticas podrían ir tomando ciertos aspectos de carácter cada vez más complejos. En el caso de la sociedad incaica estas complejidades se han desarrollado en función a la necesidad de las mismas sociedades. Cabe resaltar que cuando una sociedad entra en crisis tendrá

mayor necesidad de entender el mundo; esto es, su cosmovisión o *pachayachachiq*, tendrá que ser desarrollada en función de la crisis suscitada, lo cual implica mayor nivel de entendimiento de las cosas. Los *yachaq* o sabios comunican ese saber a los intermediarios solo cuando logran entender el comportamiento del mundo, con la finalidad de que sea transmitida a la sociedad en general; por lo menos en la sociedad incaica siempre se estuvo pensando en entender el comportamiento de la naturaleza con el objetivo de preparar a toda una sociedad.

1.3 Cosmovisión, según Augusto Salazar Bondy

En el presente acápite conviene revisar la propuesta del filósofo peruano Augusto Salazar Bondy, a fin de consolidar las cuestiones teóricas propuestas por los filósofos tratados en los apartados anteriores. Salazar es enfático en diferenciar las cuestiones esenciales de la filosofía, ciencia, religión, arte, concepción del mundo y cosmovisión; veamos la siguiente cita:

[...] La *Weltanschauung*, o cosmovisión, tal como se ha dado desde siempre en los pueblos y culturas de todas las latitudes, no es un sistema de conocimiento en sentido estricto. En ella, las ideas, imágenes y apreciaciones tocando al conjunto de la existencia que se enraízan en un fondo de reacciones psicológicas del orden del deseo, la emotividad, la esperanza y el temor, que son contrapesadas por una intención teórica suficiente. [...] (Salazar, 2000, p. 121)

Salazar considera el término alemán *Weltanschauung*, el cual, traducido al castellano, significa cosmovisión. Sostiene que la cosmovisión se ha dado

desde siempre en los pueblos y culturas de todas las latitudes; sin embargo, no era considerado como un sistema de conocimiento en sentido estricto, si entendemos por ello un orden de ideas con pretensiones de coherencia lógico. Si bien, desde el punto de vista filosófico una cosmovisión podría no ser un conocimiento riguroso; desde el punto de vista de la cosmovisión podríamos afirmar que es una forma de conocimiento desarrollada por una determinada sociedad que, sin las pretensiones de coherencia de la filosofía, tal vez por sospechar que el mundo es también incierto, manifiesta bien el sentimiento cósmico de un pueblo.

En el apartado anterior, se había mencionado que las interpretaciones de los conceptos muchas veces obedecen a la actitud filosófica del filósofo. Cabe mencionar que, en algunos casos, el filósofo hace partir su análisis desde la concepción actual, es decir, con las miradas de la formación académica. Si esto es así, la concepción de la cosmovisión como una forma de conocimiento es poco sustentable ante parámetros puramente lógicos.

Si bien es cierto, Salazar ha sido cuidadoso en analizar las diferencias y las relaciones que se establecen entre la filosofía, la ciencia, la religión, el arte y la concepción de mundo; sin embargo, no se evidencia el análisis exhaustivo de la relación entre la filosofía y la psicología, que se ocupa de la dimensión emotiva y conductual de la experiencia humana. En referencia a la psicología se diría que ciertos conocimientos son producto del conflicto cognitivo, es decir, para que los *runas* tengan ciertas actitudes necesariamente tienen que dar un nuevo paso de lo antiguo a lo nuevo, o

debían asociar lo nuevo necesariamente con lo antiguo, este proceso debía darse a fin de tomar ciertas decisiones y actuar frente al mundo que les rodeaba. En ese sentido queda claro que la cosmovisión o *pachayachachiq* no es conocimiento lógicamente riguroso, como pretende ser el de la filosofía, tal como lo señala Salazar.

1.4 Concepto de cosmovisión según Mario Mejía Huamán

Mario Mejía Huamán (1998), ha elaborado la tesis titulada *La cosmovisión andina y las categorías quechuas como fundamento para una filosofía peruana y de américa andina*. En su trabajo de investigación, Mejía asume el concepto cosmovisión propuesto por Wilhelm Dilthey, tal como se puede notar en la siguiente cita:

Por otro lado, sabemos que el filósofo Wilhelm Dilthey, quien por primera vez utilizó el término cosmovisión en su obra: *Teoría de la concepción del mundo **Weltanschauung***, es el término que proviene de la aglutinación de dos términos alemanes y significa **visión** y **mundo**, respectivamente (Mejía, 2004: 22).

Es necesario realizar algunas observaciones en torno a lo que propone Mejía. Por ejemplo, no es cierto que Dilthey sea el primer filósofo en utilizar el concepto “cosmovisión”. Recuerda Heidegger (2001) que uno de los filósofos en hacer uso del concepto “cosmovisión” con anterioridad a Dilthey sería Immanuel Kant¹⁵, aunque con un sentido muy específico.

¹⁵ Immanuel Kant (1724-1804). Nació en Königsberg, donde permaneció hasta su muerte, con excepción de un período, el cual estuvo fuera. El ambiente pietista de Fredericianum reforzó las

Ya la designación “cosmovisión”, “visión del mundo”, “*Weltanschauung*”, es obscura y se presta fácilmente a confusiones. A ello se añade que la palabra misma es una acuñación específicamente alemana de finales del siglo XVIII. [...]. Por lo que sabemos, esa palabra aparece por primera vez en la “*Crítica del juicio*”, de Kant, en el sentido de intuición y representación del mundo dado por los sentidos, el ***mundus sensibilis***, significando, por tanto, simple aprehensión de la naturaleza, en el sentido más alto. En este sentido utilizan ese término Goethe y Alexander von Humboldt. (Heidegger, 2001: 244)

Mejía (1998) sostiene que el primer filósofo en utilizar el término «cosmovisión» es Dilthey. Dicha afirmación no es acorde a lo que manifiesta Heidegger, tal como hemos indicado en el acápite anterior. La obra de Dilthey¹⁶ fue publicada por primera vez en alemán en el año 1924, luego se hizo una nueva edición entre los años 1925 y 1931. La primera edición en español se realizó en el año 1945 y la segunda edición en el año 1954; la última edición es la que se considera para el desarrollo de esta investigación. Por tanto, las obras de Dilthey corresponden al siglo XX, y Heidegger nos recuerda que tal término fue acuñado a fines del siglo XVIII. Cabe señalar que las obras de Kant se publican entre los años 1781 y 1790, los cuales

tendencias que le había inculcado su madre. En 1740 ingresó en la Universidad, donde estudió, con Martin Knutzen, quien lo motivó en el interés por las ciencias naturales y especialmente con la mecánica de la ciudad, lo que lo llevó a ejercer como preceptor. De 1732 a 1740 fue alumno en el *Collegium de Newton*. Después de ejercer de preceptor por algún tiempo, recibió en 1755 su título universitario y ejerció de *Privat-Dozent* en Königsberg. En 1769 rechazó un ofrecimiento de profesor en Jena, y en 1770 fue nombrado profesor titular en Königsberg. En 1794, con enorme pena, fue amenazado por orden real con sanciones en caso de proseguir en la labor de “desfigurar y menospreciar muchas doctrinas fundamentales y capitales de la Escritura” — con motivo de ciertas partes de la obra *La religión dentro de los límites de la razón pura.*”(Ferrater, 2001, p.1989)

¹⁶ Me estoy refiriendo a la obra *Teoría de la concepción del mundo*.

corresponden a la culminación del siglo XVIII. El término «cosmovisión» también fue usado por Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832), Alexander Von Humboldt (1769 – 1859) y Friedrich Wilhelm Joseph (Von) Schelling (1775 – 1854). Este último, siguiendo el pensamiento de Kant, específicamente lo propuesto en la *Crítica del juicio*. Wilhelm Dilthey¹⁷ retomaría nuevamente el uso del término alemán *Weltanschauung* – «cosmovisión»— en el siglo XX. A ello se suman Max Scheler (1874 – 1928) y Karl Theodor Jaspers (1883 – 1969). Más aún, el mismo Dilthey hace referencia en su obra a Kant y a muchos otros autores.

Por ello, se puede afirmar que Dilthey (1954), en su obra *Teoría de la concepción del mundo*, retoma el término «concepción del mundo», relacionado con la definición de «cosmovisión». Dilthey no pretende detallar el término cosmovisión, sino más bien pone de manifiesto los diferentes modos de entender el mundo, lo cual sería sostenido por el término «cosmovisión».

De lo anterior, se puede afirmar que Heidegger (2001), en su obra *Introducción a la filosofía*, explicita con mayor detalle el problema conceptual de «cosmovisión».

¹⁷ Wilhelm Dilthey (Biebrich, actual Alemania, 1833 - Schlern, actual Austria, 1911) Filósofo alemán. Estudió teología en Heidelberg, y ocupó la cátedra de filosofía de la Universidad de Berlín entre 1882 y 1905. Intentó fundar el estatuto de las «ciencias del espíritu» frente a las «ciencias de la naturaleza», al considerar que los métodos de estas eran inaplicables a campos como la historia, el derecho o el arte. Las ciencias humanas deben tender a «comprender» los fenómenos objeto de su estudio, lo cual significa que deben partir siempre de la realidad histórica en que tienen lugar, e implica inevitablemente la propia experiencia personal del investigador. Sus estudios están en la base de la hermenéutica filosófica posterior, y quedan reflejados en obras como *Introducción a las ciencias del espíritu* (1883) y *Origen de la hermenéutica* (1900). Recuperado de <http://www.biografiasyvidas.com/biografia/d/dilthey.htm>.

Además de mencionar a Dilthey como el primer filósofo en utilizar el término «cosmovisión», Mejía sostiene lo siguiente respecto del término cosmovisión:

Por cosmovisión entendemos “la visión del mundo” como una totalidad, esto es: mítica, mágica, religiosa, artística, racional, científica y filosófica, al mismo tiempo. Todo grupo humano tiene su cosmovisión, sin embargo no todas las visiones del mundo cuentan con los dos últimos ingredientes, es decir con ingredientes científicos y filosóficos. (Mejía, 2004, p. 22).

Mejía considera que la «cosmovisión» es la «visión del mundo» como una totalidad y que, a su vez, podría ser mítica, mágica, religiosa, artística, racional, científica y filosófica. En relación a ello es necesario precisar, en primer lugar, que la concepción que desarrollan los *runas* de la sociedad incaica no es a partir de la totalidad de las cosas o seres; la concepción mítica era la vía para llegar a constatar el mundo real¹⁸, era una manera peculiar de entender la existencia de la *pacha*, *runa* y *wakas*. Por otro lado, lo mágico está relacionado con las prácticas sobrenaturales de los *runas*, cuya finalidad era afrontar algún mal dentro de la sociedad. En realidad era una respuesta frente a los hechos particulares inexplicables que solían ocurrir, como los fenómenos de la naturaleza o las enfermedades incurables. En cuanto a la dimensión que en la actualidad solemos identificar como lo artístico, al parecer también está relacionada en sus inicios históricos con la

¹⁸ Esta fase para los griegos era el tránsito del mito a logos.

acción del hombre frente al comportamiento de la naturaleza. No obstante, ver un tejido tradicional, una cerámica o una edificación como objeto artístico sería cometer un anacronismo, proyectar al pasado formas de ver que corresponden a una sociedad utilitaria y pragmática como la nuestra. No es casual que la cerámica o la edificación prehispánicas se llamen hasta la actualidad *wakas*, es decir espacios sagrados; eso revela que no fueron vistos en su tiempo como objetos estrictamente utilitarios, sino que hacían parte de contextos rituales complejos, lo cual solo se entiende bien reconstruyendo la cosmovisión dentro de la cual fueron empleados. Cada una de esas expresiones que hoy consideraríamos puramente estéticas, se realizaba en determinadas fechas, con el objetivo de retribuir a lo ofrecido por la naturaleza; así mismo, tenían el carácter petitorio de lo que se podría obtener en los años venideros.

En la última parte del párrafo citado, Mejía sostiene que «todo grupo humano tiene su cosmovisión». Sin embargo, no todas las visiones del mundo cuentan con elementos científicos y filosóficos. Se debe tener en cuenta que la ciencia y la filosofía, en el caso de los griegos, se dieron a partir del logos, es decir, después de haber superado los problemas míticos; mientras que en el caso de incas, ello no se había logrado aún, ni tampoco era la pretensión de los *runas* de esta sociedad.

La “cosmovisión” en la sociedad incaica no podía haberse entendido a partir de la totalidad de las cosas, sino más bien a partir de sus particularidades. En ese sentido, los *runas* de la sociedad incaica

concibieron las cosas a partir de las particularidades, tal es el caso de la *pacha*, *runa* y *wakas*. Al respecto, Heidegger dice:

[...]. Pero la relación de entre cosmovisión y filosofía no es ésa. No podemos sin más decir: a la interna posibilidad de una cosmovisión o de una visión del mundo o de una concepción del mundo o de una *Weltanschauung* pertenece necesariamente y expresamente la filosofía, sino más bien a la inversa: en la interna posibilidad de la filosofía hay ya cosmovisión y, por tanto, aunque derivadamente, la ciencia tampoco es posible sino es sobre la base de una determinada cosmovisión (Heidegger, 2001: 244).

Heidegger (2001), al desarrollar la temática se plantea preguntas como: ¿qué es cosmovisión?, ¿qué es visión del mundo?, ¿qué es la concepción del mundo?, ¿qué es *Weltanschauung*? Cada una de estas preguntas es resuelta con el objetivo de explicitar lo que podría significar «cosmovisión». Asimismo, analiza la relación existente entre cosmovisión y concepción del mundo.

Por lo mencionado anteriormente, considero que la cosmovisión, la ciencia y la filosofía tienen su propio campo de estudio. El concepto cosmovisión no adopta la concepción totalizante¹⁹. Los *runas* de la sociedad incaica concibieron a la *pacha*, *runa* y *wakas* a partir de su experiencia y sus particularidades. Esta problemática la detallaré con mayor precisión en los siguientes acápite. Por otra parte, conviene presentar a los teóricos y

¹⁹ Esta expresión en función a lo que conciben los *runas* de la sociedad incaica, puesto que en la concepción de Heidegger y otros la cosmovisión es la concepción general del mundo. El sustento mencionado también es adoptado por Mejía.

analizar desde los marcos teóricos con la finalidad de explicitar el concepto de «cosmovisión» y tener mayor precisión respecto de la «concepción del mundo» de los *runas* de la sociedad incaica.

1.5 Breve aproximación al concepto de cosmovisión

Si bien es cierto, los filósofos a quienes se ha hecho referencia han proporcionado elementos de juicio sobre lo que implica el concepto “cosmovisión”, en ese sentido Dilthey es uno de los filósofos que ha desarrollado la teoría de la concepción del mundo con mayor claridad. Naturalmente no parte del concepto cosmovisión, sino que a través del desarrollo de las teorías ha mostrado lo que es la cosmovisión, así como el papel preponderante de la psicología en la explicitación de la misma. El problema de la visión del mundo se puede analizar a partir de tres grandes manifestaciones como son la filosofía, la religión y el arte; es decir, cada una de ellas tiene una forma peculiar de presentar el mundo, cada una es independiente. Además, sus propósitos son explicados de acuerdo con sus propios cánones, por tanto, no podemos decir que filosofía, religión y arte son cosmovisiones. Sin embargo, se debe tener en cuenta que la formación de las concepciones del mundo se halla determinada por la voluntad de obtener la solidez de la imagen del mundo y de la apreciación de la vida. Quizá esta sería una de las respuestas a las propuestas de Salazar cuando manifiesta que la cosmovisión no es un conocimiento sistematizado. De esta controversia podríamos deducir que la cosmovisión “*pachayachachiq*” es el proceso o el intento de consolidar la imagen del mundo a partir de la

apreciación espontánea de la vida. Por tanto, el problema de sistematización aún está en el siguiente peldaño, al cual se le denominaría filosofía.

Sin embargo, es Martín Heidegger quien ha aclarado con mayor propiedad; puesto que su cometido ha sido justificar desde sus orígenes tal término. El término «cosmovisión» es una traducción del vocablo alemán *Weltanschauung*. El autor sostiene que a pesar de que este término pudiera ser confuso y equívoco, en la actualidad, se presenta bajo las expresiones de «visión del mundo» o «concepción del mundo» o «imagen del mundo». Considera que «cosmovisión» no es una simple consideración o contemplación de las cosas, sino más bien es siempre una toma de postura respecto de la visión del mundo, siempre y cuando se apele al término alemán *intuitos*. Aduce que este significa, en el fondo, *tener-mundo*, *poseerlo*, y a su vez estaría relacionado con el mantenerse y sostenerse en el ser-en-el-mundo. En el caso de la sociedad incaica, estas concepciones de la cosmovisión “*pachayachachiq*” serían asunto de los sabios.

Por su parte Salazar (2000), señala que el término cosmovisión es traducido de la palabra alemana *Weltanschauung*, sin embargo, aclara que cosmovisión no sería un sistema de conocimiento en sentido estricto, pero que se ha dado desde siempre en los pueblos y culturas de todo el mundo. De la misma manera, para nosotros, tal como manifestamos en los acápites correspondientes, cosmovisión no sería un sistema de conocimiento respecto de la filosofía y la ciencia.

Después de haber examinado brevemente los sustentos de los filósofos anteriormente mencionados, conviene sostener lo que es la cosmovisión, a fin de desarrollar en los siguientes acápites de la investigación. Si bien es cierto que el concepto alemán *Weltanschauung* significa cosmovisión²⁰ y este, a su vez, significa «visión del mundo» o «concepción del mundo» o «imagen del mundo», estas concepciones se podrían asumir haciendo uso del idioma kechwa: *pachayachachiq*²¹, que significaría «mostrar el mundo», «describir la imagen del mundo» y «entendimiento del mundo». En otras palabras, *pachayachachiq* para los *runas* de la sociedad incaica sería el proceso de entendimiento a partir de las particularidades del mundo o imágenes del mundo y que los hombres de una determinada época han desarrollado diversas habilidades para entender el comportamiento de la naturaleza²².

Para la sociedad incaica, necesariamente, *pachayachiq* es el entendimiento del mundo a partir de las particularidades que presenta la *pacha*. Esta explicación, era tarea de los *yachaq*, “sabios” de la época. Los sabios eran los responsables de elucidar la función de la *pacha*, *runa* y *waka*, a fin de actuar en función del comportamiento de los mismos. Es probable que los *yachaq* hayan logrado sistematizar tal conocimiento, sin embargo estos conocimientos se han ido perdiendo a partir de la llegada de los

²⁰ *Weltanschauung*, desde la perspectiva de los filósofos es la concepción del mundo a partir de las generalidades.

²¹ Tiene el mismo objetivo y descripción conceptual que el concepto *Weltanschauung* o cosmovisión. Sin embargo, con una gran diferencia en lo que respecta al modo de indagación. El concepto *pachayachachiq* describe los hechos a partir de sus particularidades, por lo menos para el caso de los *runas* de la sociedad incaica, teniendo en cuenta los diferentes modos en que se muestra la *pacha*, asociadas a los *runas* y a las *wakas*.

²² En este caso el término naturaleza abarca los ámbitos fenoménicos y la relación con el hombre.

invasores españoles a nuestro territorio. El pensamiento genuino de la sociedad incaica ha sido desarticulado casi en su totalidad.

Capítulo II

Concepción de la *pacha* en la sociedad incaica

En el presente capítulo se elucida el nivel de entendimiento que alcanzaron los *runas* de la sociedad incaica respecto a la *pacha*. Se tiene en cuenta que los *runas* no han hecho otra cosa que entender el comportamiento de la naturaleza, para luego ubicarse en ella, convivir, interrelacionarse y, finalmente, sentirse parte de ella. Uno de los conceptos que juega un papel importante dentro de esta sociedad es el concepto *pacha*, cuyo significado será explicitado a continuación.

2.1 Nociones generales de lo que es la *pacha*

El concepto *pacha*, en sí mismo, es ya un problema, de allí que conviene hacer una revisión a partir de algunos estudios realizados por los tratadistas, como es el caso de Depaz²³, quien sostiene que el concepto *pacha* tiene diferentes connotaciones. El autor hace una revisión exhaustiva tramando

²³ Autor de la tesis *La Cosmo-Visión Andina en el Manuscrito de Huarochirí* (2014).

como punto de partida la lengua puquina, luego el aymara y finalmente el kechwa. En una de sus conclusiones, en relación al tipo de experiencia característico del hombre andino, menciona lo siguiente:

Se trata de una sabiduría de raigambre colectiva que se caracteriza por favorecer una sensibilidad atenta al cosmos, concebido como una totalidad viviente y sapiente constituida por diversas comunidades de vida –y diversas dimensiones- interrelacionadas, de la que hacen parte las comunidades humanas. El término cosmo-visión que hemos consignado en el título de esta investigación busca dar cuenta de esa sensibilidad, que traduce una experiencia cósmica, con arraigo en el mundo (*pacha*) y atenta a los ritmos y señales de ese mundo. (Depaz, 2014, pp. 250,251)

Es verdad que a partir del concepto *pacha* se puede aclarar los pensamientos genuinos de los *runas* y las de diversas actividades desarrolladas por ellos. También se debe tener en cuenta que el concepto *pacha* es polisémica, por tanto, el sentido de aquello dependerá del contexto o escenario al que refiere. Según Diego Gonçalez Holguín (1608), “*pacha* (significa) Tiempo suelo lugar” (184)²⁴. En la concepción de este sacerdote no aparece el concepto mundo ni universo como traducción de *pacha*. En tal sentido, es coherente pensar que *pachayachachiq* refiere a las

²⁴ *Vocabulario de la Lengva General de todo el Perv llamada Lengua Qquichua, o del Inca*. Digitalizado por Runasimipi Qespisqa Software (<http://www.runasimipi.org>) para publicación en el Internet, 2007. Recuperado de http://www.letras.ufmg.br/padrao_cms/documentos/profs/romulo/VocabularioQqichuaDeHolguin1607.pdf

particularidades de un todo. Por tanto, es posible entender el todo a partir del tiempo, suelo, lugar; tal como lo ha planteado Gonçalez Holguín. Cabe preguntarse en qué momento *pacha* se traduce como mundo y universo; quizá la respuesta podamos encontrar en el Diccionario kechwa – español del padre Jorge Lira. Para este autor, *pacha* es mundo, planeta que habitamos, universo, cosmos, conjunto de seres existentes. (Lira, 1982, p. 215). Otro de los autores que traduce aquel concepto bajo estas perspectivas es Luis Eduardo Valcárcel. Para Valcarcel (1978), *pacha* es mundo, tierra, universo, tiempo; dial, estómago, p'aca, vestido (p. 172). Estos dos últimos autores son casi contemporáneos, más siguiendo lo indicado por Valcárcel se puede concretar lo manifestado inicialmente, el concepto *pacha* es polisémico: *pacha* como tierra implica la totalidad de determinados lugares; *pacha* como tiempo hace referencia al transcurrir de los días y las noches, y estaría relacionada estrechamente con el proceso del *cuteq pacha*; *pacha* como estómago, aún en la actualidad se suele escuchar en el departamento de Ancash, lo cual hace referencia a la barriga en su conjunto, y se tiene como punto de referencia el ombligo.

De lo expuesto en el acápite anterior, conviene considerar *pacha* como «barriga», puesto que se relaciona con la parte central del cuerpo, además de su noción esférica, la cual nos conduce a pensar en la relación de *pacha* con el mundo. Por otra parte, *pacha* como vestido refiere a cubrir el cuerpo de los *runas* además de servirles como abrigo; esta sería otra de las posibilidades que nos conduce a pensar en *pacha* como mundo, pues el mundo es la totalidad de los elementos particulares. Cabe resaltar la

propuesta de González Holguín respecto de *pacha* como «lugar», pues esta cuestión es imprescindible para los *runas* de aquella sociedad; además, estaría relacionada con la imagen, específicamente con las representaciones de los paisajes en los cuales se puede notar los diferentes cambios del mundo natural, a los cuales denominaremos *kuteq pacha*²⁵. Sin embargo, lo que llama la atención es que el concepto *pacha* pueda traducirse como universo; suponemos que los tratadistas lo asumen como sinónimo de mundo, aunque en la concepción de González Holguín este concepto no tiene proximidad a lo que hemos manifestado respecto del mundo o universo.

Lo expuesto en los acápites anteriores, respecto al concepto *pacha*, se puede notar ampliamente en el trabajo de Lilia Llanto Chávez²⁶, quien llega a la siguiente conclusión en su tesis de Lingüística:

El prototipo *pacha* polisémico relaciona seis redes conceptuales, las cuales, al igual que el prototipo y el significado de *pacha tiempo*, entrañan verbos subordinados de movimiento como causar o producir, dar vida, dar luz, clarear, proteger, cubrir, hospedar, vestir, ocultar, causar enfermedad o muerte: estos se relacionan con los sub prototipos de los significados *de pacha 1: tiempo, pacha 2:*

²⁵ *Pachakuteq* se podría traducir como retorno de los tiempos en función a lo paisajístico. Lo que se puede notar, hasta ahora, en las zonas andinas es la reforestación y la deforestación, las cuales obedecen al cambio climático temporal, es decir, en función de las estaciones del año, aunque en la actualidad estas cuestiones han variado mucho.

²⁶ La tesis que presentó la autora es para optar el Grado de Magister en Lingüística en la Unidad de Postgrado de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, la misma que ha sido publicada en el año 2012 del cual se ha tomado la presente cita.

espacio, pacha 3: hospedar, albergar; pacha 4: fuerza oculta, misteriosa que crea y se destruye, pacha 5: claro, blanco; luz; y pacha 6: ropa. Cada sub prototipo, a sus vez, conecta otros nexos de significados subcategorizados, pero ordenados sistemáticamente (Llanto. 2012, p. 130)

El análisis lingüístico presentado por la autora es de suma importancia, sin embargo, cabe aclarar que las diferentes posibilidades de significación que puede tomar el concepto *pacha* hasta la actualidad son gracias a la polisemia. Asumiendo el sentido de la investigación y el contexto histórico se puede afirmar que la esencia del concepto mantiene su vigencia; sin embargo, se ha acudido justamente a la variación polisémica a fin de elucidar la posibilidad de conceptualizar *pacha* como mundo-universo, asimismo se ha manifestado el entendimiento del concepto *pacha* como ropa y *pacha o patsa* como barriga a fin de relacionar con la redondez y la cobertura del todo; es así que a partir de esta perspectiva, es posible deducir que el concepto *pacha* haga referencia al mundo-universo. Dentro de nuestros objetivos habíamos considerado que los términos kechwas: *pachayachachiq*, *runayachachiq* y *wakayachachiq*, tienen un papel protagónico en el desarrollo de la investigación. Se observa que el idioma kechwa generalmente describe los conceptos de manera indirecta.

Al analizar los conceptos planteados por González Holguin, *pacha* como tiempo, suelo, lugar tiene mayor relación con las nociones concebidas por los *runas* de la sociedad incaica, y como se ha manifestado, estos términos

no han perdido su esencia ni vigencia. Las terminologías propuestas por Llanto (2012) en lo que respecta a este concepto *pacha*, podrían reducirse a lo siguiente: primero, la concepción del tiempo estaría comprendida por tiempo y espacio; segundo, el lugar relacionado con hospedar, albergar y ropa; tercero, el paisaje relacionado, con fuerza oculta, misteriosa que crea y que destruye, con la *claridad* y lo *blanco*; mientras que cuarto, relacionado con la *pacha* conformado por el mundo o universo. En ese sentido, *pacha* haría referencia, por lo menos, a lo siguiente: *pacha* en cuanto tiempo, *pacha* como lugar, *pacha* como paisaje y *pacha* como mundo o universo. Para los *runas* de la sociedad incaica, estas problemáticas fueron concebidas de manera amplia; sin embargo, para ellos, *pacha* como lugar y paisaje fueron los significados de mayor trascendencia. Del mismo modo conviene resaltar el concepto hospedar — este es clave— puesto que el *runa* de la sociedad incaica se posiciona sobre el lugar, y es a partir del lugar que se pone en contacto con el mundo natural y le brinda un cuidado especial, ya que cada uno de ellos serían poseedores de vida.

Respecto de *pacha* como ropa, en nuestro caso lo asociaremos con los diferentes cambios paisajísticos de los diferentes lugares, esto en un sentido metafórico, puesto que *pacha* como ropa está asociado al abrigo, vestido que es propio de los *runas*, mientras que *pacha* sufre cambios constantes y generalmente se visualiza con la prolongación de los tiempos en días, meses y años.

2.2 *Pachayachachiq*

Después de haber elucidado el concepto *pacha* en el acápite anterior, conviene desarrollar el concepto *yachachiq*²⁷ que sería fundamental para describir el concepto *pachayachachiq* de los *runas* de la sociedad incaica; así también como método de enseñanza de los que habían logrado sistematizar como entendimiento.

Una vez sistematizada y procesada la información, los *runas* de la sociedad incaica empiezan a mostrar sus conocimientos a las futuras generaciones, a fin de que ellos se apropien de sus tradiciones y, posteriormente, impartan sus saberes. Una de las misiones de los *runas* ha sido procesar y sistematizar el entendimiento acerca de los diversos ciclos o cambios que realizaba la *pacha*. Los diversos cambios que se producían en la *pacha* eran observados por los *runas* y a partir de estas observaciones lograron entender el proceso de los cambios y el comportamiento de los fenómenos naturales, para luego adaptarse y tener un manejo adecuado de los pisos ecológicos. Por ejemplo, es natural que los cambios y los procesos

²⁷ Lira escribe *yachachiq* del siguiente modo: *yacháchikk* que significa instructor, que enseña, profesor, maestro que transmite conocimiento de algo (Lira, 1982, p. 337). Cabe resaltar la diferencia de las escrituras entre lo escrito *yachachiq* y *yacháchikk*, que en ambos casos refieren a lo mismo, la diferencia es solo en la grafía y la variación dependerá de la zona de origen, como en algún momento hemos mencionado nuestra apelación al idioma quechua de la zona sur (Ayacucho) del cual tengo conocimiento. Para el caso de lo señalado como *yachachiq*, el segundo término debido a razones fonológicas. Se debe tener en cuenta que, con el transcurrir del tiempo, muchos conceptos han ido variando. Para el kechwa-hablante *yachachiq* es rápidamente identificado y se puede traducir fácilmente al castellano. Esta varianza se puede notar en el caso del nombre del Río *Rimac*, ubicado en el centro de Lima, ya que escrito el concepto tal cual, no refiere casi nada; de allí lo correcto sería escribir Río *Rimaq* o *rimaq mayo*, el cual se puede traducir como río hablador o el río que habla.

fenoménicos obedezcan al cambio cíclico en el tiempo, tal como notaremos a continuación:

[...] A través de los siglos, la historia del territorio peruano, podemos emplear jalones que nos indican que hace catorce mil años el clima del Perú era muy distinto, ya que la humedad tropical llegaba sobre Zorritos, donde en sus depresiones, las lluvias periódicas formaban lagunillas pobladas de su fauna propia[...] (Antúnez de Mayolo, 1981, p. 15).

Es posible que los cambios de los fenómenos que se generaron en el trayecto del tiempo hayan posibilitado las nuevas nociones a los *runas* de la sociedad incaica. Para estos hombres era una necesidad adaptarse al medio natural, y a su vez, formar parte de ella, a fin de tener satisfechas sus necesidades.

En consecuencia de lo expuesto, habremos de abordar las formas de concepción que desarrollaron los *runas* de la sociedad incaica. Una de las posibilidades es a partir del entendimiento que tuvieron acerca de la estructura de la *pacha* como base fundamental del pensamiento genuino que desarrollaron los *runas* de esta época. En tal sentido, *pacha* es el concepto que aborda la totalidad de la esfera que rodea al *runa*.

[...] *pacha* es la totalidad de los espacios y tiempos, que en su conjunto no tuvieron ni comienzo, ni tendrán fin, pero que tienen

periodos muy largos, menos largos, medianos y cortos. En esos espacios de distintas extensiones temporales, los componentes de la pacha se transforman, interrelacionándose en una secuencia múltiple y sin fin (Roel, 2001, p. 346).

Es importante resaltar, de la cita, que la *pacha* tiene períodos largos, menos largos y cortos. Son estos los tiempos que fueron entendidos por los *runas* de la sociedad incaica, para luego desenvolverse y realizar las diferentes actividades que fueran de provecho para toda una sociedad en común.

El concepto *pachayachiq* es también tratado por Joan de Santa Cruz Pachacuti. El autor hace referencia al Inca Manco Cápac como responsable de haber mandado a colocar una plancha de oro fino para enseñar acerca de la religiosidad que tuvieron los *runas* de esta sociedad. “*Este inca mando hacer a los plateros una plancha de oro fino, llamo, que significase que hay hacedor del cielo y la tierra. La cual hizo fijar en una casa grande y la llamo coricancha pacha yachachípac huasin*”. (Santa Cruz, 1995, p. 19)

Efectivamente, el lugar de *Coricancha* se encuentra en la ciudad del Cusco. Actualmente se puede apreciar una parte de la construcción que era uno de los lugares sagrados para los *runas* de la sociedad inca. El enunciado *pacha yachachípac huasin* hace referencia al *coricancha*, lugar donde acudían los sabios a fin de relatar los conocimientos sistematizados. Esto se

deduce de la frase en kechwa “*pacha yachachícpac huasin*”²⁸, indica que existían sabios especializados quienes entendían perfectamente acerca del comportamiento de la *pacha*, y a su vez impartían su saber a los *runas* de la élite quienes acudían constantemente al lugar de *coricancha*. Santa Cruz Pachacuti amplía su exposición de la siguiente manera:

[...] de estas tierras ha llegado a estas provincias y reinos de Tahuantinsuyo un hombre barbudo, mediano de cuerpo y con cabellos largos, con camisa algo largo. [...] y que enseñaba a los naturales con gran amor, llamándolos a todos “hijos” e “hijas. [...] a este varón le llamaban y nombraban Tonapa o Tarapaca Huiracochan *pacha yachí cachan o pacchacan y huícchhai camáyoc cunácuy camáyoc* (Santa Cruz, 1995, p. 9).

Es preciso recordar que Pachacuti se declara un fiel seguidor cristiano, por tanto, parece estar haciendo referencia a las prédicas, enseñanzas y figura de Cristo. Lo interesante de esta cita no es lo mencionado acerca de la enseñanza de Cristo, sino más bien la idea para explicitar la función que cumplieron los sabios acerca de la enseñanza de la *pacha*, por ejemplo, cuando refiere al concepto kechwa *Huiracochan pacha yachí cachan*²⁹, que en este sentido se refiere a que no solo existe la *pacha* sino también existe en la *pacha* un ser superior sagrado llamado Huiracocha. Naturalmente esta cuestión debía ser entendida por las personas, a fin de entender la estructura

²⁸ La frase en quechua traducida al castellano diría «casa del sabio encargado de enseñar acerca del universo».

²⁹ El término se traduciría «existe un ser superior que conoce y enseña».

de las cosas y de su existencia. En caso de no ser así, las personas no entenderían el sentido de las cosas y terminarían por entender que las cosas existen al azar. Por tanto, el proceso de entendimiento de los *runas* de la sociedad incaica ha tenido como fin sistematizar la información y transmitirla de generación en generación.

El concepto *pachayachachiq* es clave y permite comprender las diferentes concepciones que desarrollaron los *runas* de esta sociedad. Bajo estos parámetros conviene analizar los conceptos empleados por Fernando Manrique Enriquez, en su libro denominado *Pachasofía y Runasofía Andina*³⁰. En realidad, él no explica en qué consiste el título asignado al libro. Lo que es visible es que el libro consta de ocho capítulos de los cuales, el capítulo cuarto, quinto y sexto tratan de la problemática de la *pacha*. En el capítulo cuarto, desarrolla la problemática de la *pacha* como “tierra” y “paisaje”; en el capítulo quinto, del concepto *pacha* como “espacio-tiempo” y en el capítulo sexto, desarrolla *pacha* como «imagen del universo». Es probable que el autor considere a los temas de estos capítulos, como *pachasofía*. Se hace esta referencia con la finalidad de analizar lo manifestado por Josef Estermann (1998), en su libro *Filosofía Andina: Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. En dicho texto, el autor hace referencia al libro de Fernando Manrique como fuente primaria para disertar la cuestión de *pachasofía*, *runasofía* y agrega a ella el término *apusofía*. Por tanto, cada uno de los términos será analizado

³⁰ Manrique, F. (2002). *Pachasofía y runasofía*. Lima: Renterías S.A.C.

respectivamente en los capítulos que corresponde. En el presente capítulo, solo trataremos la problemática de *pachasofía*. Por lo que se resalta el sustento de Josef Estermann respecto del uso del concepto *pachasofía*:

[...] Usamos un neologismo quechua-griego para indicar lo que queremos decir: "*pachasofía*". [...] el término griego *sophía* que integra el vocablo "filosofía", nos parece más compatible con la racionalidad andina que por ejemplo los términos *logos* o *ratio*. [...] el *sophos* es una persona experimentada y de autoridad que posee una "sabiduría" (*sophía*) integral o integrada. Por lo tanto, preferimos el término "pacha-Sofía" al posible término "pacha-logía" (Estermann, 1998, pp. 142,143).

El autor es claro en su argumento respecto del uso del kechwa y el griego, especialmente para elucidar su objetivo respecto de la filosofía andina; sin embargo, se debe tener en cuenta que muchas veces nos hemos propuesto buscar sustento en los conceptos griegos a fin de elucidar el pensamiento genuino que desarrollaron las diferentes sociedades. El uso del concepto *pachasofía* no es necesario. Tampoco es necesario combinar los conceptos kechwa-griego, sino más bien asegurarse de que el entendimiento terminológico obedezca al idioma kechuwa usado por los *runas* de la sociedad Inca. El concepto equivalente a lo que propone Manrique y Estermann es la palabra *pachayachachiq*. El concepto *sophia* en griego es sabiduría, además Estermann recalca que *yachachi* significa sabiduría. Por otra parte, el concepto filosofía proviene de los vocablos

griegos *philo* (amor) y *sophia* (sabiduría). La misma connotación adquiere el concepto *pachayachachiq*. Los *pachayacachiq* tenían que ser necesariamente personas sabias, quienes tenían un vasto entendimiento y conocimiento del comportamiento de la *pacha*; por tanto, la combinación de dos idiomas distintos no sería necesaria para explicar la cosmovisión “*pachayachachiq*” de los *runas* de la sociedad incaica; en caso de no ser así, lo único que se estaría buscando es conceptuar al nivel de la concepción occidental nuestro entendimiento o conocimiento, y no necesariamente tiene que ser así. En algún momento Augusto Salazar Bondy manifestó que para hablar de una filosofía auténtica, en primer lugar deberíamos sacudirnos de nuestra alienación. El propósito no es conceptuar el entendimiento de los *runas* como conocimiento filosófico, sino más bien tratar el entendimiento como producto de su experiencia. El uso del concepto *pachayachachiq*, fácilmente podría reemplazarlo al concepto cosmovisión que inicialmente se había sostenido en el título de la investigación, que tiene sus orígenes en el alemán *Weltanschauung*. En conclusión, el concepto más adecuado a usar es *pachayachachiq*, como equivalente al concepto cosmovisión, con la salvedad de que el concepto *pachayachachiq* describe a partir de las particularidades, mientras que el concepto cosmovisión describe a partir de las generalidades.

2.3 *Pacha* como lugar³¹

En el presente acápite se puede notar con mayor claridad la concepción o entendimiento de los *runas* respecto al concepto *pachayachachiq*. Esta concepción obtenida por los *runas* es a partir de las percepciones particulares, quizá con pretensiones de llegar a generalizarlas. Uno de los puntos a señalar es que la *pacha* o el mundo puede entenderse a partir del *kay pacha* (mundo de aquí), los *runas* de esta sociedad entienden a la *pacha* como lugar; ya que *pacha* es lo concreto, a su vez los lugares son determinados bajo los parámetros de su ubicación y su estática, el cual se puede notar en los diferentes lugares de la zona andina a través de los cambios paisajísticos, a los cuales los *runas* de la sociedad incaica solían llamar en el idioma kechwa *pachacutis*³².

Los cambios de los diferentes lugares obedecían a la transición del tiempo como son los días, meses y años, los cuales eran denominados por los *runas* de aquella época como el *pachakutiq* (regreso o retorno de los tiempos). Este hecho ocurre en el *kay Pacha* (mundo de aquí). Las características de las *pachas* como lugar pueden ser vistas, sentidas y tocadas por los *runas*, asimismo el lugar era donde ellos se hospedaban, el lugar era tomado en calidad de préstamo; puesto que los *runas* siempre se han considerado como parte de la naturaleza, mas no como propietarios de la naturaleza. En ese sentido, existía una correspondencia entre los

³¹ El lugar es sostenido por muchos como espacio.

³² Su traducción es retorno de los tiempos en función de la reforestación de las *pachas*, el cual trataremos en los acápites posteriores como *kuteq pacha*.

habitantes y la naturaleza. Además, es de notarse que los lugares habitados por los *runas* fueron zonas estratégicas para la supervivencia, diferenciadas en los lugares de *hanan* y *urin*. Estos lugares eran habitados en función de una necesidad y uso del bien común como es la producción agrícola y ganadera.

Según Garcilaso, se puede notar lo siguiente respecto de la división de la *pacha* o mundo:

Dividían el universo en tres mundos: llamaban al cielo *Hanan Pacha*, que quiere decir mundo alto, donde dice que iban los buenos a ser premiados de sus virtudes; llamaban *Hurin Pacha* a este mundo de la generación y corrupción, que quiere decir mundo bajo; llamaban Ucu Pacha al centro de la tierra, que quiere decir mundo inferior [SIC] allá abajo[...] (Garcilaso, 1973, p. 86)

La división de los tres mundos es expuesta por algunos pensadores quienes han dedicado su tiempo al estudio de la concepción andina prehispánica o a la sociedad incaica. Sin embargo, lo que se puede notar es que esta división casi siempre está determinada en el sentido de *hanan pacha*, *kay pacha* y *uku pacha*. Por su parte, Garcilaso sostiene que existe una diferencia entre los tres campos, y hace mención al *kay pacha*, y sostiene que en el lugar del *kay pacha* está el *hurin*³³ *pacha*, cuya traducción

³³ En este caso *hurin* utilizaré siguiendo la reflexión de Garcilaso, sin embargo la palabra *hurin* utilizaré en la redacción de la siguiente manera “*urin*”.

del último es «mundo de bajo». Es probable que Garcilaso se esté refiriendo al lugar de la parte baja como *hurin pacha* en función a la posición de los *runas*. Por lo general, los *runas* diferenciaban muy bien los cuatro lugares en función al *chawpi* “punto medio”. La ubicación del *runa* como contraposición al *urin* sería *wichay*, como la parte de arriba del lugar donde se encuentre ubicado el *runa*. Asimismo, se debe tener en cuenta que el concepto *hanan* hace referencia a lo más alto, (el cielo), mientras que su opuesto sería *uku*, el cual hace referencia a lo más profundo “la parte de adentro”.

Otra forma de referirse a la parte de arriba y a la de abajo serían con los siguientes conceptos: *wichay* que hace referencia a la parte de arriba teniendo en cuenta la referencia del punto medio o *chawpi* y, su opuesto de *wichay* sería *hurin*, el cual hace referencia a la parte de abajo; y las otras direccionalidades serían *alleq* que hace referencia a la derecha, mientras *ichoq* señala hacia la izquierda. Todo ello en relación al *chawpi* o el punto medio desde donde se ubique el *runa*. Por tanto, el *hurin* al que hace mención Garcilaso se debe considerar como *kay* que se traduciría como “este o aquí”. Además, Garcilaso hace mención que *hurin* sería este mundo de la generación y la corrupción, del presente dato podemos concluir que *hurin* al que refiere Garcilaso sería el *kay* (este o aquí) el cual denominaremos como *kay pacha*: «este mundo o el mundo de aquí». Si bien es cierto, aparecen las diferentes orientaciones como: *wichay – urin*, *alleq – ichoq* y *ñawpa – kepa*, cada uno de estas con sus pares complementarios.

Recordemos que los *runas* de la sociedad incaica solían utilizar con frecuencia los conceptos *hanan* y *urin* en su lenguaje para referirse al origen de las dinastías solían llamarlas *hanan* y *urin*. Estas dos dinastías fueron las que tomaron posiciones del trono como gobernantes en la sociedad incaica.

Otra filósofa que sustenta desde la misma perspectiva que Garcilaso es María Luisa Rivara de Tuesta, quien sostiene lo siguiente:

La cosmovisión incaica divide el espacio universal en tres suelos: El suelo de arriba (*hanan pacha*); el suelo o plano de abajo (*hurin pacha*); el suelo celestial (*hinan pacha*).

Tendríamos así una división tripartita del universo con extensiones bien definidas: la bóveda celeste ilimitada, el mundo objetivo real visible, y el plano invisible –llamado también *ucu pacha*– de las entrañas de la tierra. (Rivara, 2000, pp. 117, 118)

En primer lugar, Rivara asume la división del espacio universal en tres suelos, lo cual debemos asumir en principio como el *hanan* arriba, *hurin* abajo e *hinan* celestial; sin embargo, el objetivo de Rivara es elucidar la división de los tres mundos bajo la misma perspectiva que Garcilaso, además esta intención se puede notar cuando sostiene que la división es tripartita; en ese sentido, la bóveda celeste ilimitada estaría relacionada con (*hanan pacha – hinan pacha*³⁴). La lógica del por qué hemos asociado el

³⁴ El término *hinan* se podría traducir como “es así o así” relacionado con el verbo ser o estar, sin embargo, para que tenga una coherencia en su significado tal concepto cumpliría la función de un prefijo. En ese sentido, necesita de un complemento para recobrar su sentido completo por ejemplo; *hinanpasakun* (así se fue). Si quisiéramos dar una mayor connotación diríamos (tal como esta se fue), si traducimos tal como expresa la autora notaremos lo siguiente: *hinan pacha* “es el mundo” o “es así el mundo”. En ese sentido, no tendría ninguna relación con lo celestial o con el mundo celestial. En tanto a estas cuestiones, lo que cabe decir es que el término *hinan*

término *hinan pacha* es porque la autora traduce como “el suelo celestial”, por tanto, el presente enunciado nos permite tomar como uno solo respecto al *hanan pacha*, el cual sería el suelo de arriba, y el mundo plano invisible sería el *urin pacha*, al cual también le denomina como *uku pacha*. Sin embargo, el problema se presenta con el siguiente enunciado: “el mundo real objetivo”³⁵

En segundo lugar, la otra posibilidad que se puede admitir respecto del concepto *hinan pacha*, es que pueda existir un error en la redacción, en ese sentido, pareciera estar resaltando el concepto *hanan pacha*. Si esto fuera así, es correcto hablar del mundo celestial tal como menciona la autora.

Tomando como punto de referencia la exposición de Garcilaso respecto de la división del universo, Valcárcel trata ampliamente acerca de la división de los mundos en sus tres dimensiones haciendo notar la gran diferencia sobre la concepción sostenida por Garcilaso como es el caso de *urin pacha*, al cual se le conocía como el mundo de generación y corrupción, que quiere decir “mundo bajo”, este espacio es denominado por Valcárcel: *KAY PACHA*, “mundo de aquí” tal como se puede notar:

“**Janan pacha** es lo que está arriba; **cay** (aquí) **pacha** es donde está el observador y **ucu pacha** lo que está por debajo, o mejor dicho, adentro,

sería un prefijo ambiguo, por tanto se podría usar tal término en cualquiera de los enunciados referentes a la pacha, ya que su función es solo reafirmar el estado en que se encuentra.

³⁵ El único término posible que satisface a tal enunciado es *kay pacha*, y este término es lo que falta en la propuesta de Garcilaso y de la doctora Rivara. Es así que queda elucidado que el término a considerarse es el *kay pacha*.

porque si hubieran querido significar solo debajo le hubieran llamado “Hurin Pacha”. (Valcárcel, 1964, p. 137).

La cita ayuda a elucidar, con mayor precisión, la manifestación hecha por Garcilaso respecto de la división de las tres partes de la *pacha*. La investigación seguirá la misma dirección sostenida por Valcárcel, puesto que es la más adecuada y razonable con el objetivo propuesto para el desarrollo de la investigación; aunque con algunas variaciones en la escritura.

[...] hay seres correspondientes al mundo de arriba, son los seres celestes: sol, Luna, Estrellas, Arco Iris, y Rayo: son los dioses. Los habitantes de **janan pacha** forman la categoría de los seres divinos. En el mundo de aquí están el hombre, los animales, las plantas (seres terrestres), y los espíritus, y en el mundo de adentro están los muertos y los gérmenes que son entidades que tienen la misma vigencia o se toman en cuenta en forma muy importante (Valcárcel, 1964, p. 137).

Cada uno de estos mundos se encarga de albergar sus propios integrantes, dentro de los cuales se puede apreciar uno en especial, el orden que tuvieron los *runas* de la sociedad incaica. Esta concepción, naturalmente, obedece a una estructura desarrollada por los *runas*. En esta estructura, cada parte de la *pacha* se encuentra organizada por el denominador común; en el caso del *janan (hanan) pacha* todo lo existente obedece a la paridad *Inti – Quella* (Sol - Luna); en caso del *kay pacha* todo gira en torno al *Allpamama – Yacumama* (madre tierra – madre de las

aguas), el *uku pacha* se complementa en torno al *mallqui – mugo* (muertos – semillas).

Como una referencia de interés, cabe recordar que Valcárcel, al referirse a los elementos básicos que conforman el mundo, sostiene lo siguiente: “[...]. *En todas las filosofías aparecen estos elementos; unas veces son tres, otras veces cuatro y hasta cinco. La concepción de los antiguos peruanos era tripartita, es decir de tres elementos: agua, tierra y fuego*” (Valcárcel, 1964, p. 136).

Lo sostenido por Valcárcel hace referencia a los elementos de la *pacha*, lo cual podríamos asociar con la tripartición de la *pacha*; *hanan*, *kay* y *uko*. Por tanto, conviene aclarar de cómo se relaciona estas *pachas* con los elementos que constituyen los mundos. En el primer, no habría ningún problema. Aquellos que han desarrollado el curso de filosofía tienen la noción clara acerca de lo que está sosteniendo Valcárcel al referirse a elementos, porque esta problemática es netamente filosófica y tiene sus inicios con el pensamiento de Tales de Mileto³⁶ y continuado por otros pensadores de la época. Sin embargo, para los *runas* de la sociedad incaica, la problemática no es la búsqueda de los principios basados en elementos como el agua, tierra y fuego, tal como ocurre con la filosofía griega. El problema de la

³⁶ La explicitación de esta problemática se puede notar claramente a continuación: «Por lo que se refiere al número y a la especie de tal principio, no dicen todos lo mismo, sino que Tales, el introductor de este tipo de filosofía, dice, [...] que el agua es, a su vez, el principio de la naturaleza de las cosas húmedas. [...]. Anaxímenes y Diógenes afirman que el aire es anterior al agua [...] Hipaso el metapontino y Heráclito el efesio (afirman) que lo es el fuego, y Empédocles, a su vez, añadiendo la tierra como cuarto a los ya mencionado, [...] (Aristóteles, 1994 , pp. 81,82)»

tripartita en la sociedad incaica está referida a la *pacha* y a la proporción numérica; esta problemática en la actualidad no ha sido agotada, por lo que se tiene en cuenta que la concepción de la triada es latente en la actualidad. La reflexión es retomar la problemática de la división de la *pacha*, que desde el punto de vista de los *runas pachayachachiq*, es uno de los conceptos que refiere el sentido de las *pachas*.

Pachayachachiq en la sociedad incaica es entendida a partir de sus particularidades, tal como hemos sostenido en los acápites anteriores: la *pacha* podría ser tripartita. Sin embargo, esta problemática se puede también entender a partir de una concepción tetrádica como: *hanan pacha*, *kay pacha*, *uku pacha* y *kuteq pacha*. Estas concepciones, articuladas de modo binario, son propias de los *runas* de la sociedad incaica; bajo estos argumentos se pueden identificar también los diferentes modos de concebir por parte de los *runas* respecto a la paridad.

Por ello abordaremos primero la problemática de *hanan pacha*, denominado por el *runa* como «el mundo de arriba», lugar donde residen las *wacas*³⁷ celestiales (*Inti – Quilla*), los cuerpos siderales y los fenómenos celestes, que, al mismo tiempo, se encuentra en constante movimiento generando energías cuyas finalidades son la combinación de ciertos elementos de complemento para beneficiar al *kay pacha*. *Hanan* es necesariamente la parte más alta, y se le conoce como «el mundo celestial,

³⁷ Se debe tener en cuenta que las *wakas* en la concepción de los *runas* no necesariamente están en el mundo de arriba, también están en el *kay*, *kuteq* y *uku pacha*.

lugar donde reposan los ordenadores de lo existente, ajeno a la superficie terrestre». La mención anterior es para deslindar ciertos patrones que existen respecto de la parte superior de la superficie terrestre, en la cual habitan los *runas* y otros entes circundantes a la realidad. Cabe señalar que debemos conocer ciertos lugares a los cuales los *runas* denominaban la parte de arriba como *wichay* y a la parte baja como *uray o urin*. En el diálogo cotidiano los *runas* comunes hacían referencia a *wichay* y *uray o urin*; sin embargo, los *yachaq runas*³⁸ hacen referencia a la concepción de la *pacha* como *hanan pacha* y *uku pacha*. Esta referencia de las palabras en kechwa nos permite hacer diferencias en torno a los lugares como es el caso de *hanan* que refiere al mundo celestial, y, el concepto *wichay* se refiere a la parte superior de la tierra respecto del lugar de ubicación; por consiguiente, existe una diferencia entre *hanan* y *wichay*. Con la finalidad de ampliar la concepción del asunto, se menciona lo siguiente:

- a) *Hananmantan paraqa chayamun*: “La lluvia cae del cielo”.
- b) *Wichaymantan ñuqaqa qamuchkani*: “Desde arriba estoy divisando”.

Estas afirmaciones ponen en evidencia la diferencia entre la afirmación de *hanan* y *wichay*. Queda claro que no existe ninguna implicancia entre lo uno y lo otro, tal como se sostiene en las afirmaciones indicadas líneas arriba.

³⁸ Hombres sabios.

En segundo lugar, se aborda la problemática del *kay pacha* entendido como «el mundo de aquí o el mundo del hoy». El *kay pacha* es el mundo terrenal donde el *runa* reside, y demás seres que existe en ello. Lugar donde el *runa* de la sociedad incaica se adaptó y aprendió a convivir con la *allpa mama* y la *yacu mama*, entes indispensables de la naturaleza. De lo anterior, podemos decir que el *kay pacha* es el umbral, *punku*, «puerta», puente de tránsito para la comunicación del *runa* con los otros mundos: “*hanan pacha* y *uku pacha*”. Este umbral se denomina *chakana* «puente de unión», que hace posible que el *runa* de la sociedad incaica permanezca unido siempre a las seis direcciones del *kay pacha*. Estas direcciones son: *wichay - urin* «arriba – abajo», *ichoq – alleq* «izquierda – derecha” y *ñawpa – qepa* «delante – atrás ». A partir de lo indicado, se sostiene que no existen mundos aislados, los mundos externos como el *kay pacha* están siempre integrados al mismo. Esta unicidad entre el *hanan* y el *kay pacha* hace posible que el *runa* de la sociedad inca entienda el comportamiento del *kay pacha*³⁹.

En tercer lugar, la problemática que se elucida es el del *Uku pacha*, definido como «el mundo subterráneo», el lugar donde residen los muertos y las fuerzas de la fertilidad; por lo tanto, es el reservorio de gérmenes. Estos gérmenes se encuentran en proceso de *timpuy*, “ebullición”, proceso de constante movimiento del cual brota toda la energía hacia el *Kay Pacha*, para su complementariedad. Esta complementariedad se hacía evidente a través de la presencia de nuevas plantas que a su vez era considerada como

³⁹ En función al comportamiento del *kay pacha* los *runas* de la sociedad incaica consideran los diferentes lugares como sagrado y para ratificar su sacralidad, los *runas* realizan diferentes actos de carácter ritual con la finalidad de comunicarse y ratificar su pacto con la naturaleza.

sagrado. Los *runas* de esta sociedad hacían ofrendas a la *pachamama* como símbolo de pacto entre la naturaleza y el hombre. Cabe notar que la ofrenda era realizada por los *runas* especializados, conocido con el nombre de *mesacamayoq*⁴⁰, lo cual consistía en un acto ritual simbólico de hacer petición de manera anticipada para que la producción sea en abundancia. Los *runas*, mediante la ofrenda, pretendían establecer contacto con la *pachamama* con la finalidad de obtener mejores productos al momento de la cosecha⁴¹. El lugar de *uku pacha* es también denominado como la *pakarina*⁴², puesto que este es el lugar de donde brotan las plantas e incluso en las crónicas se puede encontrar que Manco Capac y su hermana Mama Ocllo aparecieron del lago Titicaca, y luego se trasladaron hacia la ciudad del Cusco; con la finalidad de ayudar y organizar a los *runas* de esta sociedad. “[...] con esta orden y mandato puso Nuestro Padre el Sol estos dos hijos suyos en la laguna Titicaca[...], allí quería que el Sol Nuestro Padre que parasen e hiciesen su asiento y corte[...].” (Garcilaso, 1973, p. 47).

⁴⁰ El concepto kechwa *mesakamayoq* se le atribuye a aquellos *runas* quienes cumplían la función de hacer ofrendas a la *pachamama*. Estos actos eran realizados antes de ponerse en contacto con la *pachamama* como acto de pedir permiso y al finalizar la cosecha como un gesto de agradecimiento.

⁴¹ Los productos utilizados en el proceso de la ofrenda eran de primera calidad, y los productos ofrendados estaban acompañadas por *llamapa wiran* y *coca kinto*, “grasa de la llama y las hojas selectas de la coca”. En el caso de *quinto* se entiende como “hojas de coca sin ninguna falla.”

⁴² *Pakarina* se entiende como lugar de escondite. *Pakarina* es un concepto compuesto por dos palabras; *paka* (esconde) *rina* (ir, acudir o estar). Por tanto nuestra primera traducción sería como el lugar de escondite y el lugar de donde necesariamente debe emerger. Las *pakarinas*, en el primer caso, eran lugares donde residían solo los *runas*. Una segunda posibilidad sería como el lugar de donde necesariamente tiene que volver o ir los *runas* después de su existencia, pero también cabe la posibilidad de que la *pakarina* albergara a los animales. Los animales tendían a desaparecer en momentos de lluvia o nubosidad y luego aparecían repentinamente, frente a este hecho los *runas* manifestaban lo siguiente: «pareciera que la tierra se lo ha tragado». Tal enunciado en la actualidad aún se suele usar con frecuencia en las zonas andinas.

También, se sabe que los reyes incas salieron cada uno con sus esposas⁴³ del cerro *Huanacauri (Wanacawri)*, tal como menciona Garcilaso:

Del cerro Huanacauri salieron nuestros primeros reyes, cada uno por su parte,[...], y por haber salido de allí a bien hacer a los hombres, teníamos hecho en él, como es notorio, un templo para adorar a Nuestro Padre el Sol, en memoria desta merced y en beneficio que hizo al mundo (Garcilaso, 1973, p. 48).

Por su parte, Valcárcel profundiza acerca de las *paccarinas (pakarinas)* y las considera como un punto de contacto o canales de comunicación entre los mundos del *uku pacha* y el mundo del *kay pacha*, tal como se nota a continuación:

[...]Todos estos puntos de contacto o canales de comunicación con el mundo de adentro son los que los antiguos peruanos llamaron **Pacarinas**, palabra que proviene del verbo “pacariy” que significa tanto surgir, como amanecer; tal como parece la luz en la aurora. [...] No hay comunidad o ayllu que no tenga dentro su propio ambiente físico algún accidente geográfico que sea su “pacarina”. Pero también los animales y los plantes tienen su origen en “pacarinas”[...] (Valcárcel, 1964, p. 137).

En primera instancia, cabe resaltar que el concepto *pacarinas (pakarinas)* proviene del verbo *pacariy (pakariy)*. Según, Valcárcel el concepto *pacariy* significa tanto surgir, como amanecer; tal como parece la

⁴³ Así como los *runas* salen con su par complementario, también las plantas y los animales se muestran con su par complementario «hembra – macho».

luz en la aurora. Además de ello *pakariy* significa «esconder o escondido», lo cual implica que los que están en las *pakarinas* son individuos y elementos desconocido por los *runas*.

A partir de lo expuesto por el autor, se elucida lo siguiente: Las informaciones acerca de las *pacarinas* (*pakarinas*) son vastas, por lo que, en primer lugar, diremos que existen varias *pakarinas*, lugar de donde emergieron algunos *runas*. En segundo lugar, las *pakarinas* son considerados lugares sagrados por los *runas*; por tanto, los antiguos *runas* tenían la costumbre de rendirles culto. En tercer lugar, las *pakarinas* también son lugares de donde emergen las plantas y animales con su par complementario «hembra - macho». En cuarto lugar, cabe manifestar que las *pakarinas* no solo se encuentran en la superficie terrestre, sino también eran considerados *pakarinas* los lagos y los mares; tal es el caso del lago Titicaca lugar de donde emergieron Manco Capac y Mama Ocllo, según la mención que hace el Inca Garcilaso de la Vega. Por otra parte, Manrique (2002), sostiene lo siguiente:

La pacarina es el lugar de emergencia, del afloramiento del Ukju pacha; supone un origen, un despertar, un comienzo referidos a un momento,[...] La pacarina “es también un lugar, un lugar profundamente ligado a la tierra” pero, jamás a nubes, estrellas, ni aire. La pacarina relaciona el cai pacha con el Ukju pacha pero nunca con el janan pacha (pp. 107, 108).

Desde la perspectiva de Manrique, cabe resaltar que las *pacarinas* (*pakarinas*) son exclusivamente lugares que corresponden al *uku pacha*. La *pakarina* sería el *punku* o puerta de comunicación entre el *uku pacha* y el *kay pacha* el cual se ve reflejado a través del crecimiento de las plantas. Lo manifestado por Manrique ratifica nuestra propuesta respecto de la *pakarina*. Por otra parte, las *pakarinas* se manifiestan de la siguiente manera: primero, estas se pueden ubicar en la parte sólida de la superficie terrestre, tal es el caso del cerro *Tampotoqo*, “lugar de donde salieron los Hermanos Ayar”. Segundo, están asociadas con los lagos, que se encuentra en la superficie terrestre; tal es el caso del lago Titicaca “lugar de donde salieron Manco Capac y Mama Ocllo”. Ambos hechos son relatados en versiones de leyendas, a fin de elucidar la fundación de la sociedad inca.

En cuarto lugar, abordaremos el asunto en torno al *kuteq pacha*⁴⁴: Esto es uno de los conceptos más utilizados por los *runas* de la sociedad incaica. El concepto *kuteq pacha* parece poco común; sin embargo, muchos han escuchado el uso del concepto *pachacuti* o *pachacutekk*⁴⁵. En buena cuenta, el concepto *pachakuteq* es lo que llama la atención, por lo que merece un análisis exhaustivo, para lo cual necesariamente se debe descomponer de la siguiente manera: *pacha* “mundo” y *cuteq* “retorno, regreso o el que siempre retornará”. Al descomponer podemos notar el uso común del

⁴⁴ Esta es una de las nuevas propuestas en relación a la estructura tripartita de la *pacha*, tradicionalmente sostenida por quienes se han ocupado de ello. Nuestro propósito es resolver la problemática que genera esa visión tripartita, mediante la concepción tetrádica de la *pacha*. Aquí *kuteq pacha* se traduce como mundo retornante o mundo que retorna; es concebida por los *runas* en vinculación a los días, meses y años.

⁴⁵ En nuestro caso usaremos el concepto *pachakuteq*.

concepto *pachakuteq* empleado en la sociedad incaica. Sin embargo, cabe sostener que el mismo concepto puede usarse inversamente; *cuteq* “retorno o regreso o el que siempre retornará” y *pacha* “lugar, paisaje o mundo”. En tal sentido, *cuteq pacha* se traduciría como “lugar, paisaje o mundo retornante o que se mostrará otra vez”. En buena cuenta, se estaría cumpliendo el principio de la cosmovisión o *pachayachiq* respecto a la complementariedad desarrollado por los *runas* de la sociedad incaica. También cumple con las características de las otras *pachas*, en plantear su entendimiento a partir de las particularidades del todo. Si bien es cierto tenemos mundos divididos en *hanan pacha*, “mundo de arriba”, y su complemento, *uku pacha*, “mundo de adentro”, y lo otro sería *kay pacha*, “mundo de aquí”, y su complemento, *kuteq pacha*, “mundo retornante”. El *kay pacha* es vivificado a través del *cuteq pacha*, tal como el *uku pacha* necesita del *hanan pacha* para mostrar su esencia.

Cabe poner en evidencia lo sostenido por el padre Lira acerca del concepto; “pachakutekk o pachakutikk, *adj. y s.* renovador del mundo restaurador de cosmos” (Lira, 1982, p. 216). Naturalmente es el sentido más completo que se puede asignar al concepto *pachakutekk*. En adelante se denominará *kuteq pacha*, tal como se había mencionado en los acápites anteriores. Importa señalar que *cuteq pacha* no pierde su sentido, es decir, sigue haciendo mención al mundo renovador o restaurador del cosmos. En el diccionario del padre Lira, el concepto *kuty* aparece como “*KÚTI*, cuyo significado es *Torna*, acción de tornar o volver. Regreso. [...]” (Lira, 1982, p. 110). Tal concepto hace referencia a la acción de volver o de regresar. El

concepto *kuty* es un verbo. Y si a este le añadimos la letra “kk” diría *Kutikk* o *kutekk*, lo que indica que siempre debe volver o darse nuevamente. Por lo que es necesario acudir a la siguiente cita, a fin de aclarar el tópico del concepto *cuteq pacha*:

Es con este criterio que seguiremos, uno tras otro, los grandes momentos de cambios profundos o pachakutys que han asignado al largo proceso cultural peruano. Desde sus orígenes hasta nuestros días, empezando por el Primer Gran Pachakuty que se vivió hace unos 10000 años. (Roel, 2001, p. 107, 30).

La cita es de suma importancia, puesto que en ella se puede notar claramente la intención del concepto *cuteq pacha* o *pachakutiq*, tal como lo denomina el autor. En realidad, el propósito del autor es dar a conocer la importancia de cada cambio que se ha generado desde sus orígenes hasta la actualidad, que se denomina *hatun pachakuty*⁴⁶. En ese sentido, el autor se está refiriendo al *pachakuty* como una nueva forma de vida. Cada *pachakuty* ha ido generando una nueva forma de vida en lo que respecta a los *runas*. Para Roel, el primer *pachakuty* está relacionado con el nacimiento de las culturas más complejas; el segundo *pachacuty* refiere al nacimiento de las culturas agrícolas-aldeanas y el último *pachacuty*⁴⁷ refiere a la

⁴⁶ Grandes cambios que ejerce la *pacha*.

⁴⁷ También se suele denominar *pachakutiq* como el final de un desarrollo o de un hecho. En ese sentido, este fin generará a su vez el inicio de un nuevo ciclo, el cual llegará a un punto máximo de desarrollo y nuevamente entrará en decadencia. Por tanto, se cumple la regla que todo inicio tiene un fin. Este proceso se dará una y otra vez. cabe indicar que el final de los procesos inician cuando un proceso o desarrollo llega a su máximo apogeo. En el caso de la sociedad incaica, el máximo apogeo ha sido la expansión territorial e importa revelar que en ese momento inicia la decadencia, al mismo tiempo que logra expandir su territorio también consigue la mayor cantidad de enemigos; los invasores llegaron cuando surgía la guerra civil entre Huascar y Atahualpa en la sociedad Inca; es así que la presencia de los invasores aceleró el fin de la sociedad. Con este

destrucción. Según el autor, *pachakuty* sería el proceso de mejoramiento de las diferentes formas de vida social. Las sociedades tienen un inicio y un final. La reflexión es en torno a las *pachas*, es así que el concepto *kuteq pacha* hace referencia a la renovación de la *pacha*, las *pachas* tienen un inicio y un final. Además estas problemáticas están relacionadas con la duración de los tiempos a los cuales los *runas* de la sociedad incaica solían llamar *wata* “año”, *quilla* “mes” y *punchaw* “día” y son estos los que solían y suelen renovarse, la renovación naturalmente es producto de la manifestación de los fenómenos meteorológicos.

Es importante mencionar que los *runas* de la sociedad incaica habían logrado concebir el proceso cíclico del tiempo a través de los fenómenos meteorológicos que luego determinarían en años, meses y días. Los *runas* de esta sociedad habían logrado identificar los meses de lluvia durante el año en curso y esto era aprovechado la actividad agrícola. Esta actividad se repetía anualmente, por eso, a este proceso le denominan *kuteq pacha*, además este conocimiento les proporcionaba esperanza a todos los miembros de la sociedad, pues de este modo las *pachas* se llenaban de vegetación en los tiempos de invierno y en los tiempos de verano las *pachas* solían tener poca vegetación. A este proceso del mundo natural que ocurría en el *kay pacha*, solían denominarlo con frecuencia *kuteq pacha*, que comúnmente se expresaba con el concepto *pachakuty* o *kuteq pacha*.

hecho iniciaría una nueva etapa en la sociedad incaica, a este proceso se le llama también *pachakuty* o *pachakuteq*.

Con la explicitación de *kuteq pacha* se estaría desarrollando la problemática de la complementariedad, es decir, su sabiduría a través del concepto *pachayachachiq*. En tal sentido, se tiene a las *pachas* de *hanan* y *uku*, que en buena cuenta vendrían a ser complementos ente el uno y el otro, mientras el *kay pacha* y el *kuteq pacha* se conciben como complementarios en el marco de los cambios cíclicos. En los párrafos correspondientes al *kay pacha* se encuentran expresados; *mamakocha*, *mamapacha*, *sachamama* y *uywamama*. Sin embargo, lo que hasta ahora no se había problematizado es acerca de los diferentes cambios que se producían. Para una mayor explicitación conviene hacer la siguiente pregunta; cuáles eran los efectos de los diversos cambios climáticos, dicha pregunta es posible entender a través del concepto *kuteq pacha*. Sabiendo que el *kay pacha* sería solo el lugar de reposo; en ese sentido, cabe resaltar que el concepto *kuteq pacha* refiere al constante cambio que se genera en el *kay pacha*.

Esta problemática no se visualiza con facilidad, mientras que los diferentes cambios son notorios, a partir de los cambios que ejerce el mundo natural en relación al transcurrir del tiempo. A este proceso de cambio, los *runas* de la sociedad incaica lo determinaron con el nombre de *pachakuty* (*kuteq pacha*). Tal como hemos denominado en nuestra reflexión, el concepto aparece con mayor frecuencia en los diferentes diálogos o manifestaciones de la sociedad incaica, incluso uno de los incas tiene por nombre Pachakuteq, el cual se caracteriza por haber visitado cada provincia de su reino, a fin de verificar el cumplimiento de las leyes. Por otra parte, se debe tener en cuenta que el Inca Pachakuteq necesariamente regresa a

Cusco, por ser el centro de las diferentes actividades; en ese sentido, Cusco es uno de los conceptos kechwas que significa “ombigo del mundo”. Quienes se desplazaban del lugar de donde nacieron, siempre solían volver, por tanto el proceso de desplazarse del lugar de origen hacia otros lugares y retornar nuevamente al lugar de origen, se le denomina en kechwa con el concepto *kuteq*.

2.4 *Pacha* como dimensión temporal

La concepción de los tiempos fue muy importante para los *runas* de esta sociedad. Los *runas* desarrollaron ampliamente la noción del tiempo además del comportamiento de los fenómenos naturales relacionados con la astronomía. La observación de los astros ha sido uno de los logros para que los *runas* puedan diversificar los tiempos en: *wata*,⁴⁸ *quilla*⁴⁹ y *punchaw*⁵⁰.

A todo este proceso los *runas* de la sociedad incaica le denominaron el gran *kuteq pacha* (tiempos que retornan). La noción de los tiempos para los *runas* es de suma importancia, pues gracias a esta concepción los *runas* supieron manejar con mayor facilidad la agricultura, la crianza de los animales. Por otra parte, la concepción de los tiempos les ha permitido a los *runas* tomar conciencia acerca del descanso que debía darse a la tierra de cultivo para luego realizar la actividad agrícola y la obtención de los

⁴⁸ Año, espacio de tiempo en el que la tierra da una vuelta alrededor del sol (Lira, 1982, p. 324).

⁴⁹ [...] Mes, espacio que comprende entre dos lunas nuevas. Killa kcalláry: principio de lunación. Comienzo de un mes; el primer día del mes (Lira, 1982, p. 104).

⁵⁰ Día, tiempo que dura desde la salida del sol hasta su puesta [...] (Lira, 1982, p. 236).

productos. Se tenía claro que el proceso de la siembra inmediata implicaba el desgaste de los suelos y, como consecuencia, no se podía obtener un buen producto. El control de la dimensión espacial no solo implicaba la práctica agrícola, sino más bien el control de los tiempos, para los *runas* de la sociedad incaica consistía en administrar los tiempos de manera eficiente en función a los meses de siembra que a su vez estaban determinados o registrados en los *quipos*⁵¹ y el manejo de los *quipos* estaban a cargo de los *kipukamayoq*. Por su parte los *runas* de la clase común solían guiarse con las estaciones del año (invierno – verano), el cual se registraba en el calendario astronómico o simplemente en la experiencia de los *yachaq runas*⁵².

A continuación se tiene la cita de Virgilio Roel quien, basándose en los escritos del padre Cobo, sostiene que el concepto *pachacutiq* (*pachakuteq*) sería concebido como aquel que hace referencia al retorno de la *pacha*:

[...] le dieron el nombre de PACHACUTIC, que quiere decir “vuelta del tiempo o del mundo” porque, por su gobierno tan acertado, se mejoraron las cosas de tal manera, que parecía haberse trocado los tiempos y dado una vuelta al mundo[...] (Roel, 2001, p. 297).

El concepto *kutiq* en la manifestación del autor necesariamente implica al tiempo. El transcurrir del tiempo implica movimientos y el movimiento solo es posible notar en el tiempo. Se debe tener en cuenta que estos retornos

⁵¹ Registros numéricos.

⁵² Los sabios, conocedores, del comportamiento astronómico, personas con capacidad predecir la temporada de lluvias, sequias, heladas entre otros.

no son los mismos al anterior. Los *yachaq runas* de esta sociedad solían predecir los meses de lluvia, lo cual era indispensable para la práctica de la actividad agrícola. La actividad agrícola era considerada por los *runas* como una actividad sagrada. La siembra es la primera actividad que realizaban los *runas* como un acto de lo sagrado y la resultante de esta actividad sagrada era la cosecha que implicaba la existencia y la supervivencia de los *runas*. Este proceso dependía de la acción de los *runas* y no de especulaciones o misterios. Se debe tener en cuenta que el proceso de la cosecha no solo significa el recojo de los productos, sino más bien consistía en el proceso de selección de los buenos productos, a su vez implicaba proyectarse hacia el futuro, pensar en el futuro, consistía en tener claro respecto de la siembra que debía darse el siguiente año, para lo cual los *runas* debían seleccionar los productos de buena calidad, a fin de que su uso fuera solo de semillas, durante el proceso de selección de los productos por parte de los *runas*, también solían pensar en el proceso del almacenamiento para los tiempos de decadencia. En los tiempos de decadencia el Inca necesariamente debía distribuir los productos por *ayllus*, a fin de paliar la crisis dentro de un determinado ayllu y la otra actividad que realizaban los *runas* de esta sociedad era el proceso de intercambio de producto por producto⁵³, lo cual era una actividad cotidiana de los *runas* de esta sociedad, sobre todo entre los *runas* de *hanan* y *urin*.

⁵³ Es el proceso de intercambio de producto por producto de manera racional o proporcional. Al indicar producto por producto no estamos haciendo mención de que el intercambio es del mismo producto, sino el intercambio es necesariamente de un producto distinto al otro; por ello ya habíamos mencionado a los *runas* de *hanan*, quienes generalmente se dedican a la actividad ganadera y a los *runas* de *urin*, quienes generalmente se dedican a la actividad agrícola. El trueque era necesariamente entre los *runas* de *hanan* y *urin*.

2.5 *Pacha* como tierra y paisaje

Los *runas* de la sociedad incaica entendieron el sentido del *kay pacha*, y dentro de esta esfera determinaron la función del *allpa*⁵⁴, en ese sentido, *allpa* son los diferentes lugares determinados por los *runas* tales como: *allpa* como lugar donde habitan los *runas*, *allpa* como lugar de cultivo, *allpa* como lugar de vegetación de plantas domésticos o silvestres, y *allpa* como lugar de crianza de los animales. Dentro de los diferentes lugares identificados por los *runas* de la sociedad incaica, existe un lugar específico al cual se le atribuye el nombre de *mama pacha* (madre tierra). Se le denomina así por su fertilidad, abundante vegetación y presencia de mayor cantidad de animales, tal como se puede notar a continuación:

La “marca” (entendida como la región poseída por un ayllu) quedó dividida, más o menos, en la siguiente forma: a) Tierras de cultivo inmediato (*llactapacha* o tierras del pueblo, en quechua) a cuyo lado fueron erigidas las casas dispersas o la aldea (*llacta*), los adoratorios y el cementerio. Estas tierras debieron ser paulatinamente ampliadas y mejoradas. b) Tierras de pastos donde vivía el ganado y que, seguramente, al principio no fueron repartidas. Esta división debió ser hecha una vez domesticado el ganado o fusionado el pastoreo y la agricultura. c) Tierras de barbecho (*marcapacha* o tierras de la marca). Con el tiempo, del grupo o comunidad que se posesionó del territorio de la “marca” debieron desprenderse grupos más nuevos que pasaron a ocupar probablemente tierras vecinas.[...] (Basadre, 1937, p. 93).

⁵⁴ Tierra, parte deleznable del suelo. Polvo. Terreno de cultivo... (Lira, 1982, p. 29).

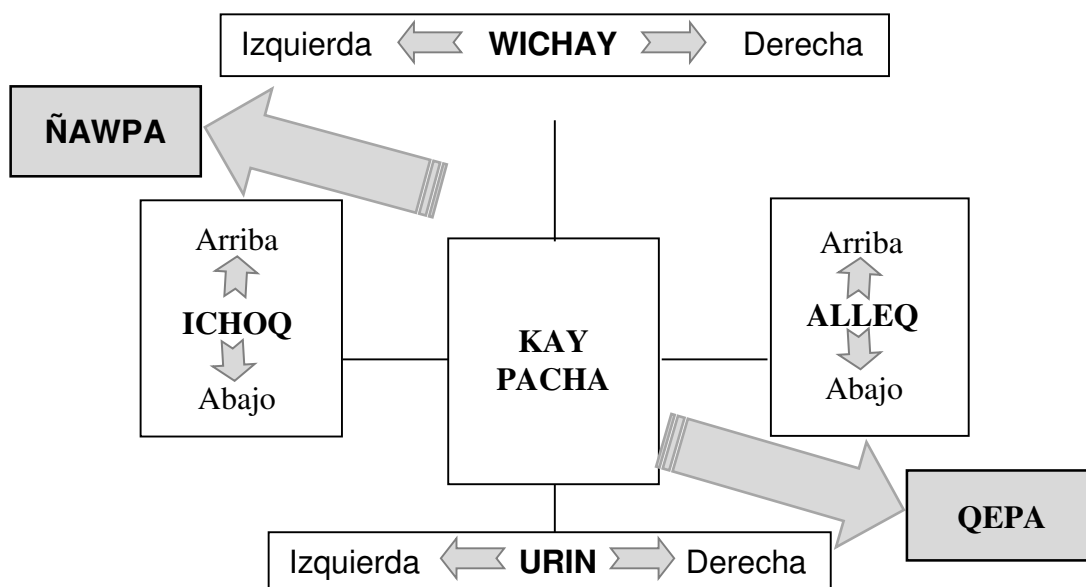
De la cita podemos deducir que en un solo lugar se pueden encontrar las diferentes características de las *allpas* o “tierras”. Por otra parte, se debe tener en cuenta que quienes tenían estos conocimientos eran los mismos *runas*, los pobladores de los lugares. Esta noción o conocimiento alcanzado por los *runas* se impartió de generación en generación. En la actualidad se pueden notar el uso de estos conocimientos en algunas partes de la zona andina. Es importante reiterar que toda cultura alcanzó a desarrollar una concepción del mundo circundante; algunos en mayor grado y otros en menor grado. En la sociedad incaica el nivel o grado alcanzado fue sumamente extraordinario.

2.6 *Pacha* como imagen del mundo

En el presente acápite se explicita de cómo los *runas* de la sociedad incaica concibieron de manera particular los espacios prolongados dentro del *kay pacha*, así como la existencia de los animales, y las plantas, los cuales se muestran como parte de la imagen del mundo. Los *runas* de la sociedad incaica tuvieron una concepción amplia acerca del *kay pacha* resaltando las diferentes direccionalidades como es el caso de *wichay – urin* «arriba – abajo», *ichoq – alleq* «izquierda – derecha» y *qepa*⁵⁵ – *ñawpa*⁵⁶ «atras – delante», tal como se puede notar en el siguiente esquema:

⁵⁵ *Qepa* era entendido por los *runas* de la sociedad incaica como el tiempo futuro. En la actualidad *qepa* es el tiempo pasado.

⁵⁶ *Ñawpa* era entendido por los *runas* de la sociedad incaica como el tiempo pasado. En la actualidad *ñawpa* es el tiempo futuro.



En el campo de *hanan pacha* lo que se aprecia es la bondad del *Inti* “Sol”, *Quilla* “luna” como fuente de energía y luz iluminadora del día y de la noche. Por otra parte, el elemento *Para*⁵⁷ «lluvia», como fuente complementaria de la *pacha mama*, con el cual se origina la germinación de nuevas plantas y la renovación de lo antiguo por lo nuevo, del *uku pacha* emana todo lo existente, como las plantas, a las cuales denominan *sacha mama*, “madre naturaleza o madre de las plantas”. Las plantas son producto de las lluvias que proviene del *hanan pacha*, las que reposan en el *kay pacha* y luego penetran al *uko pacha*. En este proceso, entran en acción los elementos complementarios, la lluvia como lo húmedo, la tierra como lo sólido y como producto un tercer elemento las plantas, productos de lo húmedo y lo seco.

⁵⁷ Es uno de los conceptos quechuas que significa “lluvia”.

Capítulo III

Concepción del *runa* “*runayachachiq*”

En el presente capítulo elucidaremos el concepto de *runayachachiq*⁵⁸ o “concepción del hombre” desarrollado por los *runas* de la sociedad incaica. Nos ocuparemos de ello, como un componente esencial de *pachayachachiq*, por cuanto no hay concepción del mundo o cosmovisión que no contenga una forma de comprender al hombre y el lugar que le corresponde en la totalidad de lo existente.

En primer lugar, para elucidar el concepto *runa* acudiremos al diccionario Qquichua – Castellano de Diego González Holguín⁵⁹, describe de

⁵⁸ *Runayachachiq* es un concepto del idioma kechwa, el cual se descompone en *runa* que significa “hombre” y *yachachiq* que significa “enseñanza” y “sabiduría”; por tanto, *runayachachiq* se traduciría “enseñanza acerca de los hombres”, cuando decimos enseñanza acerca de los *runas*, pareciera notarse como una simple metáfora, lo que cabe explicitar que el concepto *yachachiq* también proviene del concepto *yachaq* que significa sabiduría, por tanto al agregarse la terminación “*chiq*” dicho concepto *yachachiq* se convierte en verbo, por lo que indica una acción. En ese sentido cabe resaltar que el *yachachiq* necesariamente es un sabio conocedor acerca de los *runas* y que el proceso de enseñanza no fue una acción pasiva, sino más bien una acción de análisis y reflexiva.

⁵⁹ Diego González Holguín fue un misionero jesuita nacido en Cáceres (España) en 1533. Siendo niño lo enviaron sus padres a Madrid bajo tutela del también cacereño y presidente del Consejo de Indias, Juan de Obando (principios del s. XVI-1575). Entró en la Compañía de

la siguiente manera: “**Runa.** *Persona, hombre, o muger y el baron. huc runa.*” (p. 212). De la cita cabe mencionar que el término *runa*, concebido por el hombre sabio de la sociedad incaica, la misma que se mantiene hasta nuestros tiempos, lo que se debe tener en cuenta es que dicho término engloba a la totalidad de los hombres desde el momento de su existencia hasta el momento de su desaparición. Dicho término tampoco hace distinción de sexo entre varón y mujer; en consecuencia, se sostiene que el término *runa* hace referencia exclusivamente a la especie humana.

Por otra parte, según el diccionario Kkechuwa – Español de Jorge Arístides Lira⁶⁰, aporta una definición particular al concepto *runa*:

Jesús cuando estudiaba en Alcalá de Henares. Aun bachiller, fue enviado a Perú y en 1581 llegó a Lima, donde fue ordenado sacerdote poco después. De 1581 a 1586 vivió en Cuzco y Juli (Perú), allí trabó contacto con la población indígena. Entre 1586 y 1597 vivió en Quito. Después ocupó la dirección de los colegios de la Compañía en Chuquisaca (hoy Sucre, Bolivia) y Arequipa (Perú). En 1615 sucedió al Padre Torres en el Rectorado del Colegio de la Asunción hasta que se le envió a la Residencia de Mendoza (Argentina) como Superior donde falleció en 1618 a los 66 años de edad. Sus contemporáneos lo consideraron uno de los mayores conocedores de las lenguas quechua y aimara, prueba de ello es su estudio del quechua, *Gramática y arte nueva de la lengua general de todo el Perú* (1607), cuya impresión supervisó personalmente. La obra fue reeditada en 1842, posiblemente en Génova. En 1608 se publicó un vocabulario del quechua también compuesto por él. En 1613 ambas obras, arte y vocabulario, se publicaron conjuntamente en Lima. Información recuperada y adaptada de: Dir. Álvarez, M. (2004). González Holguín, Diego, S. I. (1533-1617). *Biblioteca Virtual de la Filosofía Española*, <https://www.bvfe.es/component/mtree/autor/9884-gonzalez-holguin-diego/apage2.html>.

⁶⁰ Jorge Arístides Lira Prieto. Nació en el Cusco (1912 - 1984). Sus padres fueron Maximiliano Lira Ladrón de Guevara y Antonia Prieto Flores de Oliva. Estudió primaria en el Colegio Pestalozzi y secundaria en el Colegio San Francisco “Arequipa”. Realizó estudios de filosofía, teología, historia, sociología, arqueología, literatura, música, latín y griego en esas ciudades y en Lima. Se dedicó a investigar el quechua y después de veinticinco años editó el Diccionario Quechua – español. En 1942 viajó a Argentina en calidad de invitado de honor de la Universidad Nacional de Tucumán, visitando varias ciudades donde dio charlas y conferencias. Radicó en Bolivia investigando el quechua y aimara. Entre 1946 y 1949 fue alcalde de los distritos de Maranganí y de Andahuaylillas (provincias de Canchis y Quispicanchis) El 24 de junio de 1954, fundó el Partido Nacional Indígena, recorriendo Cusco, Puno, Apurímac, Lima, Huancayo, Huancavelica, etc. Falleció el día 2 de diciembre de 1984 en la Ciudad de Cusco. Ayala, J. (2017) Jose Maria Arguedas y Carmen Taripha. *Pacarina del Sur*, 8 (32). Recuperado de http://pacarinadelsur.com/home/huellas-y-voces/199-jose-maria-arguedas-y-carmen-taripha#_edn6.

RUNA, f. Gente, persona en general. Reunión de varias personas. Persona decente. Hombre, persona de sexo masculino. *Rúna hina*: como gente. En cuanto hombre. *rúna mássi*: prójimo, semejante, los demás en relación a uno: el otro respecto a uno. *Rúna simi*: lenguaje de la gente, idioma del hombre, palabra humana. Así denominan los inkas al hoy llamado *Kkechúwa*. [...] (Lira, 1982, p. 253).

En la presente cita se evidencia el concepto *runa*. Por tanto, con la mayoría de las acepciones concordamos, además algunas de ellos concuerdan con el cometido, tal es el caso de *runa hina* que se traduce “como gente o en cuanto hombre”. A esta traducción también se podría agregar la expresión “como uno mismo”. El uso de estos conceptos tiene un papel importante en el proceso de transmisión de los saberes de los *runas* de la sociedad incaica.

El entendimiento de sí mismo estaba en relación a su condición frente a la naturaleza y frente a los *runas* mismos, puesto que *runa* también es considerado como “reunión de varias personas” o simplemente como “conjunto de personas”. El concepto *runa massi* es traducido como “mi par o mis pares, semejante entre los demás y así mismo”. Dicho concepto también se podría traducir como “persona al igual que yo”, lo cual se hace notorio que todos los hombres tienen las mismas características, condiciones físicas y expresiones sentimentales que el otro. En este caso sería “yo”. Sin embargo, se debe tener en cuenta que en la sociedad incaica, la estratificación de la clase social estaba presente como suele suceder en cualquier otra

civilización. A pesar de estas diferencias, el inca tenía una “concepción” clara acerca de la importancia del otro. El inca no era totalmente ajeno a las necesidades o pedidos de la clase común en situaciones extremas, como es el caso de la hambruna, sequía y helada. Además, es sabido que la clase común cooperaba con los tributos, a tal punto que estas disposiciones se habían convertido en normas de la vida cotidiana. Los *runas* sabían que en algún momento el Inca o la élite cooperarían con ellos, este acto era entendido por los *runas* como el acto de reciprocidad.

Otro referente a observar es que la expresión *Runa simi* el cual se traduce como “lenguaje de la gente, idioma del hombre, palabra humana”. En este caso *runa simi* implica a todos los *runas* de la sociedad que se caracterizan por el uso de esa lengua, conocido también como concepción del *runa*; persona prudente. Finalmente, lo que llama a la reflexión es la traducción de *runa* como “hombre, persona de sexo masculino”. Respecto de esta última definición debemos aclarar que *runa* es un concepto polisémico. Por ende, al admitir dicha definición estaríamos incurriendo la discriminación de las mujeres. El concepto *runa* no solo hace referencia a las personas de sexo masculino, sino también a todas las personas en general, tal como lo habíamos sostenido al igual que Diego González de Holguín.

De lo expuesto, cabe resaltar las propuestas de Manrique (2002), tratado en su libro “Pachasofía y Runasofía Andina”, acerca de la temática de *Runasofía*, tema abordado por el autor en los dos últimos capítulos de su

libro. En el capítulo siete traduce *runa* como “hombre”, donde destaca aspectos como la filosofía y la concepción del mundo, con el objetivo de desarrollar la filosofía antropológica. En el capítulo ocho, *runa* se da a entender como “*concepción del mundo*”; aquí reitera que la concepción del mundo no es más que otra cosa que “*ver el mundo*” o “*la idea más compleja que tenemos del mundo*”. Estos capítulos no nos ofrecen mayor detalle así como es el caso del concepto *runasofía*, aunque en los últimos párrafos de la temática se menciona lo siguiente:

[...] y el trato efectuado respecto al **runa** como hombre, pueblo, gente admite ser denominado como **runasofía**.

La vinculación efectuada en estos términos de dos vocablos quechuas (Pacha y Runa) con un griego (Sofía) puede parecer rara e inadecuada, pero, para el lector avisado y consecuentemente familiarizado con estos temas, el hibridismo idiomático es permitido porque simplemente trata de expresar un enfoque que corrientemente no se ha dado. [...] (Manrique, 2002, p. 111).

En realidad, el mismo autor sostiene que el uso de estos vocablos que combinan kechwa y griego podría parecer raro e inadecuado para muchos, sin embargo, justifica que para un lector avisado este hibridismo sería algo natural. Además frente al hibridismo idiomático es permitido la combinación de los diferentes idiomas en esta caso quechua – griego. Frente a este sustento la reflexión y respuesta es que el concepto *pacha* y *runa* no son vocablos híbridos y no es necesario agregarle el término griego, puesto que estos conceptos kechwas se pueden complementar entre ellos, el cual nos conduciría al mismo propósito planteado por el autor.

En el capítulo anterior, ya habíamos mencionado que el concepto *pachasofía* sería en el idioma kechwa: “*pachayachachiq*”, como *runasofía* es: “*runayachachiq*”. En el primer caso, *pacha* es “mundo, lugar, tiempo y paisaje” y sabemos que *sofía* en griego es “sabiduría y conocimiento”; de la misma forma *yachaq* significa “sabiduría, entendimiento y conocimiento”; en consecuencia, tal combinación de conceptos no podrían ser híbridos, tal como sostiene el autor y, por otro lado, no existe ninguna diferencia entre el concepto *sofía* y *yachaq*, por lo que no es necesario la combinación del vocablo kechwa y griego. De la misma forma ocurre para el segundo caso *runasofía*. *Runa*, para ambos casos, se entiende como “hombre, persona o humanidad” y en caso de *sofía* “sabiduría, pensamiento y conocimiento”; mientras *yachaq* sigue siendo como en el primer caso “sabiduría, entendimiento y conocimiento”. En conclusión, los conceptos *pachayachachiq* y los *runayachachiq* hacen mención a los hombres sabios amantes del mundo natural y de la humanidad, pero también eran hombres prestos al aprendizaje a través de los hechos empíricos; es decir, eran hombres prestos a aprender partiendo de los cambios que ejercía el mundo natural o de las diferentes concepciones de los hombres; la curiosidad y el proceso de reflexión siempre estuvo presente en los *runas*.

El concepto introducido por Fernando Manrique, es utilizado por Josef Estermann⁶¹. Lo que cabe notar es que el argumento propuesto por Fernando Manrique no se ajusta a lo tratado por Estermann, tal es así que

⁶¹ Véase el capítulo siete “Runasofía: antropología andina” (pp.193-22). Estermann. J. (1998) *Filosofía andina: estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Ecuador: Abya-Yala.

el capítulo siete tratado por el autor titula “Runasofía: antropología andina”. Se entiende que *runasofía* se traduce como “antropología andina” lo cual no tendría ninguna relación con lo que sustenta Manrique, se sabe que *runa* es un concepto kechwa que se traduce por hombre mientras que *sofía* es término griego que originalmente proviene del concepto *sophia* que significa sabiduría. Si esto es así, forzosamente *runasofía* se traduciría como sabiduría del hombre. Por ende, no tiene la misma connotación que el griego. Se supone que la pretensión es que se entienda como el concepto filosofía, lo cual está compuesto por dos vocablos griegos *philo* que significa “amor” y *sophia* que significa “sabiduría”. Es de notarse que no ocurre la misma suerte la combinación del concepto kechwa y el concepto griego; por el contrario, aleja de la pretensión genuina de los *runas* de la sociedad incaica.

Ahora bien, los *runas* de la sociedad incaica emplearon el concepto *runasimi yachaqruna*, que se traduce como hombre sabio, hombre poseedor de sabiduría o conocedor de la realidad de los hombres. El concepto kechwa *yachachiqruna* está compuesto por dos vocablos kechwas: *yachaq*, que significa “sabiduría”, y, en tanto, a la terminación “chIQ” que indica una acción “*yachachIQ*”, el término *yachachIQ* se convierte en verbo, mientras el concepto *runa* significa “hombre”. En el primer caso *yachaqruna* significa “hombre sabio”, mientras que en el segundo caso *yachachiqruna* significa “hombre sabio, poseedor de conocimientos”. Cabe señalar que el *yachachiqruna* es el encargado de entender y explicar los diferentes asuntos correspondientes a los *runas* de la sociedad incaica, básicamente la

sobrevivencia y su proyección hacia el futuro, lo que se conocerá como el *allin kausay*⁶².

Por tanto, retomando los argumentos propuestos por Estermann en cuanto a *runasofía*: antropología andina, son dos puntos totalmente diferentes, tal como se ha expuesto; por un lado, estaría la palabra *runasofía*, donde el autor sostiene que el “Hombre es ‘parte’ del cosmos, que se define por la red universal de relaciones mutuas y bien determinadas” (Estermann, 1998, p.203); por otro lado, estaría la palabra de antropología⁶³. Se sabe que esta forma de pensar es común entre los filósofos de corte occidental, tal como se nota en el pie de página, la antropología es la ciencia del hombre en cuanto ser psicofísico y biológico, mientras que la antropología filosófica aborda la problemática del hombre en cuanto a su esencia de hombre. Cabe resaltar que estos términos comprometen un análisis exhaustivo acerca del problema del hombre, lo cual no era necesariamente la preocupación de los *runas* de la sociedad incaica. Los *runas* de esta sociedad no problematizaron las cuestiones de los *runas*; sino más bien entendieron como tal, la situación de los *runas* y abordaron los asuntos referidos a la sobrevivencia y a la satisfacción de sus necesidades. En ese sentido, el concepto kechwa “*yachaqruna*” es el más apropiado para conceptuar dichas afirmaciones, y el otro concepto es *runayachachiq*, el cual significa hombre sabio, responsable

⁶² Buen vivir o vida buena.

⁶³ [...]. Desde el punto de vista científico, la antropología es la ciencia del hombre en cuanto ser psicofísico o simplemente en cuanto a la entidad biológica dentro de los demás seres animados y, en última instancia, dentro de la Naturaleza. [...] En cambio, la antropología filosófica limita y a la vez extiende su problema a la cuestión de la esencia del hombre, de su puesto en el cosmos y de su destino, y constituye, por tanto, según Scheler, el puente que une las ciencias positivas con la metafísica. [...] (Ferrater, 2001, pp.112, 113)

de rendir cuentas acerca de la situación de los *runas* al Inca y a otros hombres de suma importancia.

3.1 Los registros de cronistas

En el presente apartado resaltaremos algunas concepciones acerca del proceso de desarrollo de la sociedad incaica a través de los escritos de algunos cronistas, en lo que concierne a su cosmovisión o *pachayachachiq*. La sociedad incaica es considerada como el resumen cultural en función de las culturas o sociedades anteriores a ella. Esto suele notarse en los diferentes registros de los cronistas de tendencia española como también de los cronistas indígenas de los cuales debe resaltar las diversas concepciones acerca de los *runas* de esta sociedad. Los diferentes registros de los cronistas de tendencia indígena contienen información a partir de sus experiencias y en otros casos informaciones recogidas de tradición oral por la línea maternal. Los cronistas de tendencia indígena necesariamente tuvieron que declararse cristianos, pues debían redactar las informaciones para ser aceptados por la corona española. Así, Joan de Santa Cruz Pachacuti dice: “yo, don Juan de Santacruz Pachacuty Yamque Salca Maihua, cristiano por gracia de dios nuestro señor,[...] (Santa Cruz, 1995, p. 3)”.

Del mismo modo, se puede notar la declaración que hace el cronista Guaman Poma:

“Santísima Trinidad, Dios Padre, Dios Hijo, Dios Espíritu Santo, un solo Dios verdadero que crió y remedió a los hombres y al mundo y a su madre Virgen Santa María y a todo los santos [...], me den su gracia para escribir y notar buenos ejemplos[...] (Guaman Poma, 1993, p. 11)”.

De esta cita cabe mencionar que los cronistas relataron las concepciones y creencias de la sociedad incaica subyugada a la corona española; por ende, no había mayor posibilidad para que puedan manifestar sus conocimientos de manera libre. Sin embargo, los cronistas buscaron los medios a fin de testimoniar lo que habían ido anotando durante mucho tiempo, por lo menos, ese es el caso de Guaman Poma de Ayala. Es plausible identificar en sus textos las descripciones de los *runas* de esta sociedad, las denuncias acerca de los actos inhumanos que cometían los españoles en el Perú. La única forma de hacer llegar su queja era declarándose cristiano de este reino, por lo menos la intención del autor está dada en ese sentido. El otro aspecto para reflexionar es el de la demandas, sin embargo la pregunta es, si estas realmente llegaron a las manos de la corona española y lectores cristianos.

Conviene analizar también la apreciación que hace Fray Martín de Murúa, en torno a la sociedad incaica:

[...]. Pese a la magnitud de lo que había visto en México y Yucatán, admirando el esplendor bárbaro de aquellas civilizaciones, lo incaico les asombró por su orden, su disciplina y sus enormes realizaciones materiales. Dentro del aspecto bárbaro que ofrecía a los ojos del

europeo todo lo indígena, el caso peruano mostraba algunos aspectos que recordaban las estructuras civilizadas del Viejo Mundo. [...] (Murúa, 2001, p. 6).

La apreciación que hace el autor es relevante en lo que respecta a los *runas* de la sociedad incaica. Esto significa que la solidez de una sociedad se debe a su modo de concebir *pachayachachiq*. Lo que le llama la atención al autor es la organización de los *runas* y la disciplina que habían alcanzado frente a otras sociedades, tal es el caso de las sociedades de México y Yucatán. Lo otro está relacionado con la concepción que tenían los europeos acerca de la sociedad incaica. Naturalmente las concepciones que tuvieron los *runas* de esta sociedad son erradas. En primer lugar, la sociedad incaica no era una sociedad bárbara; sino más bien una sociedad con un entendimiento profundo respecto de la *pacha*, *runa* y *wakas*. En ese sentido, el problema no es de los *runas* de la sociedad incaica sino más bien de los que conceptualizaron, escribieron y enseñaron acerca de la sociedad incaica considerándolos bárbaros. Los *runas* de esta sociedad tenían claro lo que querían y debían hacer, a donde apuntar como sociedad en proceso de desarrollo.

La descripción de Guaman Poma es particularmente relevante en lo que respecta al proceso evolutivo de los *runas*, lo cual nos permitirá analizar los diferentes aspectos en lo que concierne a su veracidad y coherencia. La cosmovisión de los *runas* no solo se aprecia en la sociedad incaica, también en las sociedades anteriores a ella. El devenir de la sociedad incaica se entendería como de una sociedad en proceso de desarrollo y como el

resumen cultural de todas las culturas pre-incas. Este dato nos permite obtener con facilidad información acerca de las diversas cosmovisiones o *pachayachachiqkuna* de los *runas* de la sociedad incaica. También se evidencia las concepciones de los cronistas acerca del origen de la *pacha* y del *runa*, en los relatos se puede apreciar claramente el intento de explicar el origen de los mismos, sin embargo la enseñanza cristiana que recibieron está por encima de todas las cosas, pero en buena cuenta este pensamiento cristiano está más ligado a la concepción originaria de los *runas*; es decir, Guaman Poma supo adaptar la concepción incaica al pensamiento cristiano.

Según Guaman Poma, la evolución de los *runas* de esta sociedad ha comprendido varias generaciones. Este progreso no es ajeno a las explicaciones de la filosofía antropológica. La filosofía antropológica en la actualidad es el encargado de explicar los diferentes aspectos relacionados con el hombre. Cada una de estas etapas se analizará oportunamente siguiendo las propuestas de Guaman Poma:

*La primera generación, uari uiracocha runa*⁶⁴ equivalente a wari wirakocha runa. Según el autor, esta sería la primera generación de *runas*

⁶⁴ El concepto *Uari Uiracocha runa* se traduciría como: *Uari* (Dios), *Uira-cocha* (Dios-lago) *runa* (hombre), lo cual podría significar hombre sagrado y lago sagrado, como también podría significar Dios de los hombres y Dios de los lagos, pero si hacemos un análisis exhaustivo nuevamente nos estaríamos remitiendo a lo sostenido por las leyendas como es el caso de Manco Capac y Mama Ocllo, personajes salidos del lago Titicaca y enviados por su padre *Inti* (sol), de hecho que estos hombres no son iguales a los ya existentes sino más bien con ciertas facultades para organizar a todo una sociedad en proceso de consolidación o proceso evolutivo, por otra parte cabe recordar que los Incas no podían ser observados por la gente común, cuando el Inca pasaba en su anda los *runas* debían inclinarse con la mirada hacia el suelo y en algunos casos debían echarse al suelo, estas cuestiones se realizaban porque al Inca consideraban como lo sagrado (Dios).

que habita la *pacha*, antes de ser habitado por ellos, *la pacha* ha sido habitada por los animales. Estos fueron matados por los *wari wirakocha runas* y luego los *runas* tomarían posición de la *pacha*. Los *runas* de esta generación pasarían a poblar la *pacha* después del diluvio. Efectivamente, esta concepción tiene relación con la historia bíblica de Noé. El autor sostiene que los indios de esta generación se fueron multiplicando en pocos años. Estos *runas* por ser de la primera generación no murieron y no se mataron sino más bien se han ido multiplicando; tal es así, que las mujeres parían de dos en dos. A este proceso se conoce con el concepto kechwa *pakarimoq runa* (personas en proceso de multiplicación). En principio, estas personas no sabían hacer nada; es decir, no confeccionaban ningún tipo de prendas, no construían casas, no labraban las tierras. Solamente se valían de lo que les brindaba la naturaleza.

Con el transcurrir del tiempo los *runas* de esta generación perdieron la fe y esperanza en Dios. Si bien es cierto los *wari wirakocha runas* dejaron de lado la fe, siendo esto un hecho importante dentro de la sociedad de los *runas*; además, nos conduce a sospechar que los *runas* se apartan de la creencia tradicional para dar pase a la reflexión de otra índole, tal como notaremos a continuación: “[...] aunque tuvieron una sombrilla de conocimientos del criador de los hombres y del mundo y el cielo, y así adoraron y llamaron a Dios *Runa Camac Uiracocha* (Guaman Poma, 1993, p. 44)”.

Según la exposición anterior acerca del *runa*, el fondo no es la creación del hombre, sino más bien, es la forma de cómo el *runa* se fue adaptando a la naturaleza con base de una conciencia temporal. Con el transcurrir del

tiempo, el *wari wirakocha runa* se pone en contacto con la *pacha mama* y realiza la primera actividad como el arado, y las demás actividades se van poniendo en práctica, los *wari wiracocha runas* tenían nuevas necesidades y estas debían ser satisfechas de manera sustancial. Estos nuevos modos de vida exigen a los *runas* un alto nivel de pensamiento, ya que el territorio en el que habitaron carecía de ciertos elementos de primer orden como el manejo del lugar y el agua en actividad agrícola. Estos problemas conducen a los *runas* a tener un entendimiento de alto nivel acerca del comportamiento cósmico referido al tiempo, lugar y a las variaciones climáticas.

Por otra parte, cabe resaltar que esta problemática ha sido tratada por Rivara, teniendo como referencia la obra de Guaman Poma. En lo que respecta a la primera generación, la autora sostiene: “*La primera generación, Pacarimoc Runa*, gente del amanecer, nacer, aparecer. [...]” (Rivara, 2000, p. 119). No habría ningún problema con el concepto y la traducción utilizada por la autora, si no fuera porque existe cierta variación entre el concepto usada por Guaman Poma. El autor, para referirse a la primera generación de los *runas*, usa la denominación *Uari Uiracocha Runa* y no *Pacarimoc runa*, como describe Rivara. En ese sentido, se resalta que el concepto usado por Guaman Poma refiere a la parte sagrada de los *runas*; mientras que *pakarimoq runa* hace referencia a los hombres salidos de adentro como es el caso de los hermanos Ayar, quienes habrían salido de lo profundo del cerro Tamputoko para ponerse en contacto con el amanecer o la luz del día sobre la *pacha*.

La segunda generación es *uari runa*⁶⁵ equivalente a *wari runa*. Esta generación sería la sucesión de la primera generación. Naturalmente en esta parte los *wari runas* asumían ciertas responsabilidades de mayor complejidad, además, esta etapa se caracteriza por ser una sociedad organizada:

[...], comenzaron a trabajar, hicieron chacras, andenes, y sacaron acequias de agua de los ríos y lagunas y de pozos, así los llamaron pata chacra larca yaco⁶⁶, y no tenían casas, sino edificaron unas casitas que parecen horno que ellos les llamaban pucullo,[...] (Guaman Poma, 1993, p. 45)

Esta generación se caracteriza por su alta organización y dominio de los diferentes lugares para el ejercicio de la actividad agrícola, además de identificar las zonas donde pudiesen habitar. La determinación de los habitantes estaba en función de las zonas agrícolas, cercanía de los ríos y lagos. La prioridad de esta generación estaba en función de la satisfacción de las necesidades de los *ayllus*. Posteriormente, los *wari runas* abandonaron las cuevas para edificar sus viviendas a base de piedras, palos, pajas entre otros. En esta etapa, los *runas* mantenían un orden entre ellos, las rivalidades u otras luchas aún no habían sido contempladas en sus modos de vida. Las principales necesidades de los *runas* de esta sociedad eran cubrir sus cuerpos con cueros de animales para protegerse de los

⁶⁵ Se traduciría como “hombre sagrado”. En esta etapa los *runas* empiezan a gobernar asumiendo la apariencia de lo divino. Los *runas* de la clase común asumen que los incas eran dioses o divinos.

⁶⁶ La expresión en kechwa se traduce como “andenes con abundante agua”.

diferentes cambios climáticos. Según el autor, los *runas* de esta sociedad aun carecían de nociones complejas como es la confección de sus vestimentas; sin embargo, la alimentación y el reposo eran indispensables para los *runas*.

La tercera generación *purunruna*⁶⁷ eran aquellos quienes eran considerados nómades. Las necesidades de su entorno exigían cambios relativos para la supervivencia así como la vida pública exigía nuevos cambios, como es la construcción de viviendas mucho más sofisticadas que las de la generación anterior. Los *runas* de esta sociedad confeccionaron prendas de vestir de uso cotidiano y prendas de uso ceremonial. También lograron organizar la estructura social, teniendo en cuenta el sentido común de la elección de sus representantes y capitanes; además de la adopción de las leyes:

[...] y dieron buenos ejemplos y doctrina y castigo, y habían justicia entre ellos y había ordenanza y ley, y comenzaron hacer bravezas, y entre ellos andaban muy mucha caridad y por eso comían en público plaza y bailaban y cantaban, y habían gente como hormigas, multiplicaron (Guaman Poma, 1993, p. 49).

Las leyes propuestas por los *runas* eran de suma importancia, ya que con el transcurrir del tiempo se daba el crecimiento demográfico, por lo tanto las leyes cumplían un papel regulativo dentro de una sociedad. Los

⁶⁷ Es un concepto kechwa que proviene de dos vocablos de *purun* (campo), *runa* (hombre), el cual significa hombre del campo.

purunrunas tenían noción clara acerca de los lugares, sabían muy bien cuáles eran para la agricultura, para la ganadería, la determinación de estos asuntos dependían del factor climático. Por esto se suele hablar de los *runas* de *hanan* y los *runas* de *urin*.

La cuarta generación eran los *Aucapacharuna* equivalente a *awkapacharuna*. Los *runas* de esta generación se caracterizaron por ser guerreros y al mismo tiempo optaron por salir de sus pueblos, a fin de edificar las grandes fortalezas en las zonas altas sobre los cerros, peñas y evitar ser atacados fácilmente por la clase enemiga, a estas fortalezas las llamaron *pukaras*. Los *runas* de esta época se habían perfeccionado en el manejo de las diferentes armas de lucha; puesto que la población se había incrementado de manera considerable y había una disputa por el poder. Es por ello que muchas veces optaban por dividirse y tomar diferentes cacicazgos. También, cabe resaltar, acerca de la concepción que tenían los *runas* de esta generación respecto a la guerra. El acontecer de las guerras necesariamente estaba programada, y no necesariamente culminaban las guerras para volver a los diferentes lugares de su origen. El tiempo era programado, tenía un inicio y un final, al cumplirse el tiempo programado necesariamente debían regresar al lugar de origen, con la finalidad de retomar y dedicar su tiempo a otras actividades como la siembra, la cosecha, tal como menciona a continuación Guaman Poma:

De cómo los reyes antiguos pedían paz entre ellos, y se guardaban un año o medio año, y luego acabando el plazo se encontraban, y

los dichos reyes no tenían otro dicho oficio sino edificar fortalezas, y casas, y chacras, y acequias, y lagunas de agua para regar las sementeras en este reino (Guaman Poma, 1993, p. 55).

Además de estos pactos que tenían los reyes entre ellos estaba también la otra mirada de los *runas* de esta sociedad respecto de las guerras de carácter ritual. Las guerras de este tipo terminaban con la detención del rey o del jefe principal. Tal es el caso de la guerra de los Incas contra los Chankas. En el caso de los *runas* de la sociedad incaica los reyes o jefes detenidos eran trasladados al Cusco y les brindaban buena atención, ofrecían como esposa a las ñustas de *akllaywasi*⁶⁸ a fin de contraer matrimonio y, posteriormente, debían retornarlo a su lugar de origen. Después de haber llegado a un pacto de alianza, la condición del matrimonio era que el hijo de este matrimonio debía ser necesariamente el único heredero sucesor del rey. La mujer cumplía la función imprescindible de educar al heredero con las tradiciones de la sociedad incaica; de este modo las dos sociedades estaban anexadas entre sí. Cabe resaltar la capacidad estratégica o concepción de alianza que desarrollaron los *runas* de esta generación.

3.2 Lógica de una sociedad para la sobrevivencia

El proceso de entendimiento de los *runas* o *pachayachiq* gira en torno a los diferentes modos de vida y a la necesidad de sobrevivencia. Uno de los

⁶⁸ Se traduce como “casa de las escogidas”. El *yachaywasi* era el lugar donde recibían las mujeres una orientación integral acerca de la sociedad incaica de parte de las mujeres mayores quienes tenían conocimiento amplio de la *pacha*, *runa* y *waka*.

problemas es la determinación del lugar para habitar, para lo cual se debía tener en cuenta los beneficios que le proporcionaba el lugar para la sobrevivencia, el lugar era el factor que determinaba para que los *runas* tomen posición de ella y tengan un desarrollo sólido en función del mundo natural. El lugar determinado por los *runas* debería ofrecerles muchos beneficios, a fin de asumir responsabilidades serias a tal punto que los *runas* se consideraron como la parte complementaria del mundo natural. Se debe tener en cuenta que el proceso de adaptación obedecía cierto nivel de entendimiento del comportamiento de la *pacha* por los *runas*. La forma de entender a la *pacha* les permite considerarla como sagrado a fin de que la organización entre los *ayllus* sea mucho más sólida. El proceso de desplazamiento de los *runas* obedecía a la búsqueda de una vida buena o el *allin kawsay*:

[...] Estuvieron algunos días y de allí partieron para huamantianca en donde estuvieron algún tiempo. De allí partieron para el lugar de Coricancha, en donde hallaron lugar apropiado para una población, en donde hallaron buena agua de *urin chacan* y *hanan chacan*, que son dos manantiales (por eso se llamó *hanan cuzco urin cuzco*), (Santa Cruz, 1995, p. 19).

Para las primeras civilizaciones estas decisiones eran cotidianas. Lo interesante de ello es que los *runas* siempre han estado pensando en tomar “posición” en un determinado lugar. Los *runas* de la sociedad incaica se posicionan del *Qorikancha*. Tal manifestación es constatable. Lo relevante de la cita es que al ser poblado dicho lugar se separa en dos lugares tanto

hanan “arriba” como *urin* “abajo”. En principio, esta división obedece al *pachayachachiq* de los *runas*. Respecto del *allin kawsay* “buen vivir o buena vida”, se debe tener en cuenta que dicha división obedecía a la complementariedad o la relación entre los mismos *runas* a través de las actividades y la obtención de los productos para la sobrevivencia o el *allin kawsay*. Con la determinación de los lugares se evidencia el entendimiento de la *pacha* o del mundo natural y el problema de lo sagrado. Los *runas* de la sociedad incaica resaltan la importancia del agua como base fundamental para la sobrevivencia. Ya que el agua no es ajena a la *pacha* en lo que respecta a tierra “*allpa*”. Esta conclusión nos recuerda a lo sostenido por Tales de Mileto⁶⁹. Finalmente, los *runas*, a partir de la determinación de los lugares, entendieron la estructura y el manejo de los diferentes pisos ecológicos del *kay pacha*.

3.3 Runa como ente pensador de sí mismo, “runa massi”

Los *runas* de la sociedad incaica tuvieron un amplio entendimiento acerca de sí mismos. Efectivamente, hubo *runas* de cierta élite que se preocuparon acerca de su existencia y su trascendencia posterior. Esto último está relacionado con la forma de pensar acerca de la mortalidad y la otra vida. En ese sentido, cabe resaltar que los antiguos *runas* habían

⁶⁹ Tales de Mileto [...], después de estudiar el mundo circundante, llega a la conclusión de que de ese elemento universal es el agua. [...]. El alimento de todos los seres es húmedo, la similla de todo lo existente es también húmeda, etc., y el principio de todas las cosas húmedas es el agua. [...] (Arjipsev, 1966, p.36)

logrado entender de la muerte y que esta a su vez estaba relacionada con la resurrección de los mismos:

Dicen, también que, en aquellos tiempos, los muertos regresaban a los cinco días. Y eran esperados con bebidas y comidas que preparaban especialmente para celebrar el retorno. “Ya regresé”, decía el muerto, a la vuelta. Y se sentía feliz en compañía de sus padres, de sus hermanos. “Ahora soy eterno, ya no moriré jamás”, afirmaba (Arguedas, 2012, p. 155).

Siguiendo las líneas de lo sostenido por el autor, cabe sostener que los *runas* de esta época morían y podían regresar a este mundo. En tal sentido, la muerte tal cual no se daba, por tanto, sería solo un reposo y que los días de su regreso estaban pronosticados. De una y otra forma, esta forma de entender estaría relacionado con la posibilidad de una vida eterna.

Por otra parte, la necesidad de seguir tomando posición de diversos lugares o ampliando las zonas de hábitat de parte de los *runas* era también una prioridad. Estas concepciones tuvieron cierta vigencia dentro de una sociedad en proceso de desarrollo. Se debe tener en cuenta que, conforme transcurren los tiempos las concepciones han ido variando, por lo que cabe resaltar lo siguiente:

[...] su padre, sus hermanos y su mujer, lo esperaron. Se cumplió el plazo, llegó el quinto día y el hombre no se presentó, no volvió. Al día siguiente, en el sexto, llegó. Su padre sus hermanos y su mujer, lo esperaban muy enojados. Viéndolo, su mujer le habló con ira: [...]

y siguió mostrándose enojada. Alzo la coronta y la arroja sobre el *ánima* que acababa de llegar. Apenas recibió el golpe. “¡Sio!” diciendo, zumbando, desapareció; se fue de nuevo. Desde entonces, hasta ahora, los muertos no vuelven más (Arguedas, 2012, p. 155).

Es evidente que los *runas* complejizaron su modo de entender respecto a la muerte y la resurrección. La muerte tal cual, sería responsabilidad de los familiares, esta forma de concebir acerca la muerte, proporciona una nueva forma de entender, reflexionar y justificar en nivel de entendimiento de los *runas* de esta sociedad. A partir de estos hechos, los *runas* estaban convencidos de que nunca más regresarían a este mundo después de morir; sin embargo, para subsanar este asunto necesariamente asumieron que existe la otra vida; es decir, la existencia de la vida más allá de la muerte, y la preocupación de los *runas* será la preservación de la vida después de la muerte, por lo que los muertos deben ser enterrados con diversos utensilios y cuando se trataba de la muerte de los reyes, los entierros eran con mucha más parafernalia. Estos entierros eran acompañados por sus guerreros, concubinas, entre otros, a fin de que estos sigan ejerciendo la misma función que cumplían en esta vida.

En el caso de los *runas* de la sociedad incaica la concepción de la muerte y el entierro toma un sentido aún más complejo. Se entendió que los muertos no resucitaban. Sin embargo, tenían en cuenta que los muertos trascendían a la otra vida, y la forma del entierro era diferenciado entre la gente común y el de la élite. Esta diferenciación se debe a los estatus existentes de la época,

por lo menos se puede notar tres tipos de entierro: el entierro de la clase común que no necesariamente deben ser enterrados con las diversas ofrendas; en el caso del entierro de la familia de la realeza se tiene la noción que el entierro era con ofrendas y en el caso de los reyes Incas se les enterraba con las ofrendas, además de los animales, los guerreros, las concubinas y otras cosas. Los *runas* de esta sociedad no solo habían entendido que los reyes incas debían ser enterrados cuando muriesen; sino también debían ser preservados a través de la técnica de momificación, el cual implica la continuidad de la vida, ya que ellos estarían presentes en las diferentes ceremonias. Todo ello con el fin de gozar de una vida digna, además de revitalizarse con energía. Los *runas* no debían hacer sufrir a los demás y debían ser cautos con sus prendas y demás cosas personales. No podían dejar sus cabellos, dientes y otras cosas de uso personal en cualquier lugar. Bien debían quemarlo o enterrar para que no tengan sufrimiento antes de morir. Los *runas* que habían cumplido con las buenas costumbres eran dignos de trascender a la otra vida, aquellos que no las habían cumplido con los hechos cotidianos, no trascenderían a la otra vida tan fácilmente. Estos *runas* se quedarían buscando las pertenencias que habían dejado cuando estaban en esta tierra. Una vez subsanado con el recojo de sus pertenencias abandonarían el mundo de *kay pacha*, los *runas* que no lograsen subsanar no trascenderían a la otra vida y se quedarían en el *kay pacha*. A estos, en algún momento se les conoció con el nombre de *supay*⁷⁰ aunque lo correcto sería llamarlos *mana allin*.

⁷⁰ Demonio. En este sentido, el concepto *supay* se usa para denominar a las personas malas o de mal genio. Generalmente este término se usa para hacer referencia al opuesto de las buenas personas o personas de buen genio.

3.4 Runa como parte de la naturaleza ,“pacha massin runa”

Los *runas* dentro del *kay pacha* se identificaban como parte de la naturaleza, dándole así el carácter de lo sagrado (*pachamama*⁷¹, *yakumama*⁷², *sachamama*⁷³ y *uywamama*⁷⁴). El *runa* se considera como *pachap churin*⁷⁵ e *intipchurin*⁷⁶. En ese sentido, el *runa* no es superior ni inferior a la naturaleza, sino parte complementaria de ella.

Esta concepción de los *runas* de la sociedad incaica frente a la naturaleza permitió la convivencia armónica entre la naturaleza y los *runas*, en ese sentido conviene analizar el siguiente fragmento:

[...], entonces *allin kawsay* (vivir bien) significa ‘vivir en armonía con la naturaleza y sus pares’. El *allin kawsay* no es solo un principio que moviliza las diferentes acciones del hombre respecto a su entorno, sino también es un fin, una meta que todo hombre busca durante su existencia,[...] A partir de estas expresiones se puede inferir que ‘vivir bien’ para el hombre del ande significa satisfacer sus necesidades básicas, como alimentación, vivienda y esparcimiento, todo ello dentro de un marco de vivencia armónica entre el hombre y a naturaleza, y entre los seres humanos[...] (Flores, 2011, pp. 76,77).

⁷¹ Madre tierra.

⁷² Madre agua

⁷³ Madre naturaleza.

⁷⁴ Protector de los animales.

⁷⁵ Hijo de la tierra.

⁷⁶ Hijo del sol.

El concepto *allin* es una palabra común entre los *runas* de la sociedad incaica. Este concepto indica armonía entre los *runas* y la naturaleza. Por otra parte el concepto *allin* cumple la función de energizar a todos aquellos quienes solían escuchar. Lo opuesto de *allin* sería *mana allin*⁷⁷ concepto que generalmente no se utilizaba puesto que el objetivo de esta sociedad era incorporar al trabajo cotidiano a los *runas* y no aislarlo de ello, para lo cual era necesario motivar a los nuevos miembros del *ayllu*.

3.5 Runa como parte del trabajo, *llamcaq massi runa*

Bajo el concepto *runayachachiq* se asigna las diversas actividades que realizaron los *runas*: la primera estaba relacionada con la acción o actividad complementaria del *runa* y la *pacha*. La segunda estaba relacionada con el quehacer del hombre y la tercera estaba relacionada con la satisfacción de las necesidades de los *runas*. Cabe mencionar que el trabajo para el hombre de la sociedad incaica era concebido como un asunto sagrado tal como se mencionó anteriormente, ponerse en contacto con la *pacha* para los *runas* era un símbolo de adquirir energías de la *pachamama*. El proceso del trabajo ha sido uno de los factores para que los *runas* sean artífices y constructores de sus propias herramientas y del desarrollo de las diferentes técnicas acorde a su necesidad. Aspectos como aquellos inducían a los hombres a complejizar su capacidad de entendimiento y de comunicación a los otros para su ejecución, tal como notaremos a continuación:

⁷⁷ Malo, torpe, inútil. Etc.

[...]. Había que hacer un análisis de la tierra para ver si era o no productiva; muchos campos quedaron sin regar no porque no hubiera podido llevarse agua, sino porque hecho el análisis de la tierra, se sabía que no era productiva. (Esta gran prevención de los incas no la han tenido muchos en nuestro tiempo al proyectar obras de irrigación, como la que se hizo hace pocos años cerca de Pachacamac, en donde se llevó el agua a tierras yesosas, inadecuadas para la agricultura, con el consiguiente fracaso). (Valcárcel, 1964, p. 91).

De hecho que habían los llamados *yachaq runa*⁷⁸, quienes se encargaban del análisis de las tierras como la que se manifiesta en la cita, el artificio del *runa* entra a tallar en lo que respecta al sistema de producción. La producción dependía del cuidado riguroso a cargo de los *runas* especializados en el riego. Se tuvo en consideración la ubicación de los lugares, ya sea pendiente, valle o pampa y, luego, con el tipo de suelo, si este era arenoso, arcilloso o rocoso. Cualquiera fuera el caso, los *runas* sabían cómo controlar el agua y las herramientas que se debían utilizar al momento de la acción.

El trabajo realizado por los *runas* obedece a una organización muy bien estructurada. Cada miembro de la sociedad cumplía una función determinada. No todos los *runas* se dedicaban a la actividad agrícola, ganadera, textil y orfebre, sino más bien para cada una de estas actividades

⁷⁸ *Yachaq* "sabio" *runa* "hombre", de una sola voz expresaría "*yachaq runa*" lo cual significa hombre sabio u hombre conocedor. En este caso, el hombre sabio era poseedor de diversos conocimientos tales como la fertilidad de la tierra, el tiempo cíclico y sistema de irrigación, entre otros.

había personas especializadas a fin de asegurar el bienestar de los *runas*. Ellos no solo han pensado en la solución del momento sino también, en las causas y consecuencias que podían generarse posteriormente. En cuanto a los demás *runas*, nadie estaba excluido del trabajo:

[...] El trabajo debía ser considerado como una función de la cual no podía eximirse ningún miembro de la sociedad, de ahí que la primera característica del trabajo la obligatoriedad. La segunda característica es la universalidad[...]; la tercera es la equidad y justicia[...]. La cuarta característica del trabajo era su alternabilidad[...]. Después viene una quinta característica que era la limitación de ciertas tareas y su turno [...]. (Valcárcel, 1964, p. 92).

Se concluye que los trabajos eran equitativos. Y estas a su vez se conciben bajo dos aspectos fundamentales: en primer lugar, el trabajo es considerado como una necesidad propia de los *runas*, ésta a fin de satisfacer el hambre y, en segundo lugar, el trabajo como la superación de la primera condición. Valcárcel, denomina trabajo necesario a la primera y trabajo suplementario a la segunda. El trabajo necesario está relacionado con la actividad anual que cada *ayllu*⁷⁹ realizaba en sus comunidades y luego debía emplear su tiempo en actividades cotidianas y lo más sagrado era dedicar su tiempo en la actividad agrícola en las tierras del Inca, lo cual se le conocía con el nombre de trabajo suplementario. Las elucidaciones acerca del

⁷⁹ *Ayllus* es el concepto kechwa que hace referencia a grupos de familias dentro de una comunidad. El concepto *ayllu* está empleado de la manera singular, el cual hace referencia solo a un grupo de familia dentro de una comunidad, hago esta salvedad, puesto que en algunos pasajes utilizaré el concepto *ayllu* para referirme a la familia.

trabajo agrario se refleja en las siguientes acciones de la relación del *runa* con la *pacha*:

El *ayni* es el trabajo de reciprocidad, ya que en esta actividad los *runas* participaban de manera activa para su realización sin recurrir a la invitación, pero imperaba la comunicación participativa como una anticipación al hecho y el efecto que podía generar. De igual modo, importaba comprometer a las personas a quienes hayan sido comunicadas, es así que bajo este mecanismo de acto comunicativo se genera la acción del trabajo mutuo, el asistir a las diferentes actividades que realizaban los *runas* y aseguraban la correspondencia en trabajos similares entre ambos encierra el concepto de la práctica del *ayni*. Estas actividades se desarrollaron con el objetivo de satisfacer las diferentes necesidades de los *runas* por lo que también se puede denominar como el trabajo necesario:

[...] así, pues, en el caso del trabajo necesario se produce el sistema llamado de ayuda mutua, que consiste en que cada familia ayudaba a sus vecinos con cargo de reciprocidad; este sistema se llamaba **ayni**. [...]. (Valcárcel, 1964, p. 93).

La preocupación de los *runas* no solo consistió en satisfacer sus necesidades individuales o familiares de parentesco sanguíneo o de otra índole, sino más bien desarrollaron una noción general acerca de las necesidades del bien común; de tal modo que el *ayllu* buscaba ser protegido y respaldado por los integrantes de la comunidad. De una u otra forma esta actitud lograba la armonía entre los miembros de la sociedad. Es probable

que también debió de existir rencillas entre los miembros de la comunidad, puesto que las contradicciones en una comunidad en proceso de desarrollo era de por sí un problema.

Otra forma del trabajo que realizaban los *runas* era la *minka* o trabajo colectivo. Este se realizaba en beneficio de la sociedad incaica o del Estado inca. La *minka* era una de las actividades programadas por los *llaktakamayoq*⁸⁰ quienes eran responsables de hacer la invitación, a esta faena y concurrían familias enteras portando sus propias herramientas a fin de dar los resultados inmediatos a las obras que se debían desarrollar:

[...] Es lógico, para resolver estas cuestiones que benefician a todos, se hacía perentorio el trabajo de la totalidad. Conformaba un ajetreo al cual concurrían las familias integras llevando sus herramientas y bebidas. [...]. (Espinoza, 1997, p. 205).

Por lo expuesto en la cita, se puede concluir que este tipo de trabajo consistió en la praxis de la solidaridad entre los miembros de los *ayllus*, ya que las personas que acudían a realizar la *minka* portaban sus propias herramientas además de las bebidas. Asimismo, era natural que en la sociedad incaica los miembros de la familia estén integrados a la actividad laboral como un símbolo de cooperación, más no una obligación. Para los *llaktakamayoq* era importante que los integrantes de la comunidad se

⁸⁰ Se le denomina *llaktakamayoq* a las personas, quienes tienen la potestad de hacer cumplir las diferentes indicaciones que se puedan generar en beneficio de la comunidad o del Estado inca. En este caso los *llaktakamayoq* serían los jefes de las diferentes comunidades (jefe de cada *ayllu*).

mantengan dispuestos cuando se debía hacer una obra, de este modo las sociedades habían logrado entender la importancia de la actividad comunal. Los *runas* asumían sus responsabilidades de manera consciente, trascendental y como sistema educativo a la futura generación; por ello era indispensable la integración de toda la familia a la actividad laboral con la finalidad de ser respaldados por la comunidad y los ayllus.

Otra de las formas de trabajo practicado por los *runas* de la sociedad incaica fue la *mita*, este sistema de trabajo era desempeñado por varones de veinticinco a cincuenta años. Esta forma de trabajo era en beneficio del Estado inca por lo cual era indispensable la organización y la distribución de los que laboraban por turnos. La duración de estos trabajos estaba dosificada en meses: no mayor de cuatro meses ni menor de tres meses. Los *runas* que habían cumplido con sus funciones, ya no eran convocados otra vez durante el año, la propuesta era con la finalidad de que todos los integrantes del *ayllu* cumplan con su función, este hecho estaba bajo la inspección de los *mitacamayoq*⁸¹ de un *ayllu*. A este tipo de actividades laborales no asistían las mujeres, puesto que era un trabajo riguroso y se empleaba esfuerzo físico, la actividad era de carácter obligatorio, se tenía en cuenta que de ella dependía la economía del Estado inca:

[...] La mita le generaba rentas cultivando sus tierras cuidando sus ganados, explotando sus minas y lavaderos, confeccionando armas,

⁸¹ Persona encargado de hacer cumplir la función de los demás integrantes del ayllu en las actividades laborales por turnos en las diferentes áreas ya sea construcción de puentes, caminos u otros.

piezas y objetos artesanales prestando diferentes servicios personales (chasquis, tambos, puentes, caminos, levas de ejército)[...] (Espinoza, 1997, p. 207).

Aparentemente es un trabajo forzado para los diferentes *ayllus*; sin embargo, la lógica que aplica el Inca al sistema de trabajo es la idealización de prestar servicio y aproximarse más a los beneficios que el Inca debía retribuir. Esta retribución le permitiría vivir dignamente a las personas y a sus descendientes además de los privilegios que debían recibir sus *ayllus*. Paralelo a esto, también estaba la buena atención que recibía de parte del estado de diferentes *ayllus*. Estas atenciones permitían a los diferentes *ayllus* no padecer de hambre, de protección y otros beneficios. Se debe tener en cuenta que las obras innovadoras tenían un reconocimiento especial por parte de los Gobernadores. Los reconocimientos motivaban a los diferentes *ayllus* a involucrarse cada vez más en los diferentes trabajos programados. Esto pretendía que los *runas* comunes se aproximen al servicio y a la convocatoria del Inca, también estaba la noción de la búsqueda de reconocimiento de parte de los *runas* y asegurar la cercanía de sus descendientes con el Inca, de esta manera estarían respaldados los *ayllus* por el Inca.

Los tres sistemas de trabajo: *ayni*, *minka* y *mita* han sido considerados por los investigadores. Sin embargo, es probable que hayan desarrollado otros sistemas adicionales de trabajo. José Antonio del Busto afirma que existió un cuarto sistema de trabajo al cual lo denomina *chunca*:

[...] puede deducirse que existió un cuarto sistema de trabajo, la *chunca*, que consistió en acudir masivamente todos los integrantes útiles del ayllu a construir, reconstruir o destruir algo *urgentemente* por el bien exclusivo de la comunidad. Igual que en la minca, se convocaba a la gente con el sonar del pututo o trompeta de caracol marino (del Busto, 1982, p. 143).

En los capítulos anteriores ya se mencionó que los *runas* lograron anticiparse a los hechos sobrenaturales, los cuales no eran comunes en la estructura de la vida cotidiana de los *runas*. De la cita se puede concluir que los *runas* no solo se preocuparon por los quehaceres cotidianos, sino también se habían proyectado a subsanar los rezagos que podían dejar los fenómenos naturales en cualquier temporada del año. Se anticiparon a los posibles hechos antes mencionados concientizando a los *runas* a través de los *pachayachakuna*⁸². Los *runas* estaban siempre predispuestos al llamado de cualquier tipo de emergencia y al trabajo emergente que debía ser solucionado de manera inmediata.

El sustento del autor citado, José Antonio del Busto, es de suma importancia; aunque es discutible el uso del concepto “*chunca*”. En primer lugar, sabemos que el concepto usado es kechwa, por tanto, existe una sola forma de traducir, *chunka* es equivalente al idioma castellano *diez*, en ese sentido, *chunka* está relacionado con la cantidad de tipo numérico. No cabe encontrar otra similitud, por tanto, en vez de usar el concepto *chunka*,

⁸² Hombres sabios conocedores del proceso fenoménico del mundo, básicamente relaciona a *pacha*.

conviene usar el concepto kechwa *llamkana*⁸³ que de una u otra forma está relacionado con lo propuesto por José Antonio del Busto. Con la nota al pie de página se puede tener una mayor noción acerca de lo que significa el concepto *llamkana*, puesto que el concepto proviene del verbo *llamcay* que indica la acción de hacer. En este caso el concepto hacer está estrechamente ligado con la acción de laborar⁸⁴ y, por otra parte, por la terminación “-na”, cumple la función de atribuir a la persona; es decir, los *runas* deben hacer lo que está pendiente o lo que se va a presentar posteriormente a lo que se ha programado. Es probable que con el concepto propuesto “*llamkana*” se logre elucidar en lo que respecta a la cuarta categoría del sistema de trabajo que proyectaron los *runas* de la sociedad incaica, el cual ha sido imprescindible en la concepción de los *runas* incásicos.

⁸³ Hace referencia a la acción del obraje, expresado en tiempo futuro. Es decir, cosa por hacer de la manera inmediata o urgente cuando ocurra cualquier hecho inesperado dentro o fuera de la sociedad.

⁸⁴ Es necesario hacer esta aclaración del concepto “*llamkay*” como una acción laboral y no como una acción de hacer las cosas en general y si se tratara de ello el verbo más adecuado sería “*ruray*” la cual indica directamente a la acción de hacer cosas en general.

Capítulo IV

La concepción de lo sagrado, “*wakayachiq*⁸⁵”

En el presente capítulo se desarrolla el tema de lo sagrado teniendo en cuenta su origen, entendimiento y praxis por los *runas* de la sociedad incaica. Cabe explicitar el porqué del uso del concepto *waka* o lo sagrado y no el concepto Dios directamente. Si bien es cierto, varias disciplinas pueden tratar el problema de lo sagrado, en este caso, lo sagrado será abordado desde la perspectiva *wakayachiq* en relación a lo que concibieron como lo sagrado los *runas* de la sociedad incaica.

Por otra parte, para el entendimiento de nuestro cometido es indispensable aclarar lo que es el *runasimi*⁸⁶, idioma oficial de los *runas* siendo esta lengua un medio para entender a los *runas* a partir de su idioma originario, ya que existe poca probabilidad de entender los conceptos sistematizados por los hombres de nuestros tiempos. Cabe notar que en el

⁸⁵ El concepto hace referencia a los hombres sabios dedicados a la enseñanza acerca de las *wakas* o lo sagrado. Además de la enseñanza de los diferentes rituales que se practicaban dentro de la sociedad inca.

⁸⁶ Idioma kechwa que fue practicada por los *runas* de la sociedad incaica.

idioma kechwa no existe el concepto Dios tal como se da en occidente. Lo sagrado se puede entender a partir de las concepciones particulares. En la sociedad incaica, existen diversos modos de concebir o entender lo sagrado; razón por la cual reflexionaremos acerca de los posibles conceptos kechwas que se aproximan y puedan definir el vocablo Dios. La concepción de los *runas* en torno a lo sagrado es entendida a partir de los conceptos: *Wiracocha*⁸⁷, *wamanis*, *apus*⁸⁸, *pachakamaq*, entre otros.

4.1 *Apu* como ente de lo sagrado

En el presente acápite se reflexiona acerca del concepto *apu*. Cabe sostener que el concepto *apu* no es un ente abstracto, sino más bien un ente concreto que estaría relacionado con los cerros y montañas con facultades de habla y desplazamiento; no solo existe un *apu*, sino muchos *apus*, lo cual nos induce a pensar en muchas divinidades. El concepto *apu* se refiere a alguien poseedor de *kamaq*⁸⁹. Este concepto se vincula con algo sobrenatural, con facultades de animar, energizar, vitalizar, criar lo que existe en el *pacha*, la cual indica la relación directa *waka* (lo sagrado). Por otra parte, el concepto *apu* también hace referencia a riqueza. *Apu* como riqueza

⁸⁷ Es un concepto kechwa compuesto: *Wira* (grasa, resbaladizo, brillante, iluminación) *kocha* (lago), la traducción podría referir también al hielo, glaciación puesto que en tiempos de helada los alrededores de los lagos suelen congelarse.

⁸⁸ *S. y adj.* Señor, grande, eminente, excelso. *Ápukúnakk ápun*: señor de señores. Divinidad, Dios de dioses... (Lira, 1941, p. 33)

⁸⁹ El concepto *kamaq* se traduciría como anima, fuerza, vitalidad y poder.

estaría asociado con la tenencia de bienes y no con lo sobrenatural tal como hemos referido en el acápite anterior, por lo que se suele llamar *apu runas*⁹⁰.

Mejía (1998) sostiene la existencia de la palabra Dios en el idioma quechua. Esta afirmación es controversial, por lo que necesariamente será elucidado en los siguientes párrafos. Para sostener la existencia del concepto Dios, Mejía hace la siguiente cita:

Maria Rostworowski de Diez Canseco en su obra “Estructuras andinas del poder. Ideología religiosa y política”, sostiene: *“en el aspecto religioso nuestra primera preocupación es considerar la noción de lo sagrado y en torno a qué conceptos giraba la percepción andina”. “en las creencias indígenas no existió la idea abstracta de Dios, ni palabra que lo expresara”*⁹¹. *“a las divinidades se les conocía por sus nombres propios sin que existieran términos que los manifestaran como tales”*. Citado en (Mejía, 2004, p. 75)

Después de presentar la cita, Mejía expone su crítica, tal como se evidencia en lo que sigue:

La afirmación que hace la historiadora no es la correcta ya que en quechua *apu* es la palabra que significa dios y hace mención al concepto de dios en general, este término tiene parecida acepción a *theos* en griego y a *deus* en *latín*. (Mejía. 2004, p. 75)

⁹⁰ Hombres ricos u hombres poseedores de riqueza, también se suele denominar hombres poderosos, este poder del cual mencionamos está relacionado con la cuestión económica o política más no con la cuestión divina.

⁹¹ En esta parte y al pie de página, aparece la referencia hecha por Mejía, como sigue: ⁷⁸ Rostowrowski de Diez Canseco, María. *Estructuras Andinas del Poder. Ideología religiosa y política*. Instituto de Estudios Peruanos. 2da edición, 1986. P.9.”

Desde el inicio de la investigación he partido de la premisa que el concepto «Dios» no existió en la sociedad incaica, por lo que coincido con la afirmación de Rostworowski. A través de su accionar los *runas* de la sociedad incaica generalmente hacían referencia a lo sagrado, que incluye a las deidades, pero también otras manifestaciones, como son los lugares que manifiestan una hierofanía, nominando todo aquello con el concepto *waka*. Además, se debe tener en cuenta que los *runas* de la sociedad incaica no solo pensaron en una *waka*, sino en muchas *wakas*, el cual será explicitado con el concepto *wakayachachiq*.

En la cita de María Rostworowski, hecha por Mejía, se puede notar claramente la posición que toma la autora en torno a la existencia del concepto de Dios en el mundo incaico. Se debe tener en cuenta que la autora deja abierta la posibilidad de pensar en dioses y no en un Dios tal como pretende Mejía en su trabajo de investigación. En la cita se evidencia que lo sagrado se entiende con la voz *waka*, dicha mención ha sido omitida por Mejía.

Por otra parte, se debe tener en cuenta que lo manifestado por Rostworowski no es una idea suya, corresponde al contenido de los antiguos diccionarios de Domingo de Santo Tomás y Gonzales Holguín. Así da cuenta del último de ellos: “[...]. Gonzáles Holguín menciona: “huaca – ydolos, figurillas de hombres y animales que trayan consigo”; “huacca muchhana – lugar de ydolos, adoratorio”” (Rostworowski, 1983, p. 10)

Por su parte, Mejía insiste en considerar el término abstracto kechwa *apu* como equivalente de Dios y se propone explicitar esto, tal como se nota en lo que sigue:

Apu Salqantay	: Dios Salqantay
Apu Wascaran	: Dios Wascaran
Apu Pachatusan	: Dios sostenedor de la tierra.
Apu inti	: Dios inti
Apu Pachakamaq	: Dios creador del mundo.
Wiraqocha Qhapaq Apu	: Dios Wiracha (todo) poderoso.

(Mejía. 2004, p. 76)

De esta cita se puede concluir lo siguiente: primero, cuando refiere *Apu Salcantay*⁹², entre otros, solamente hace referencia a los lugares sagrados, los lugares más altos que se encuentran ubicados en una determinada zona. Segundo, la intención del autor es la justificación del concepto “Dios”; pero al detallar varios lugares como *apu*, no tuvo en cuenta que en la sociedad incaica solo es posible hablar de deidades, mas no de un único Dios. Tercero, su concepción es teologizante, puesto que las pocas veces que cita hace mención a los primeros misioneros católicos, cuando la fuente que mejor detalla son las crónicas escritas por los cronistas de tendencia indígena. Y por último, no es aceptable su enunciado *apu Inti*⁹³, puesto que los incas no necesariamente lo llamaron Dios, sino más bien padre y el término que mejor viene en kechwa es la expresión *taita Inti*⁹⁴. Con esta

⁹² Se le conoce con el nombre de *Nevado de Salkantay*, se encuentra ubicado en el departamento de Cusco – Perú con 6271 metros de altitud.

⁹³ En el caso del autor traduce como *Dios inti* y lo correcto debería ser *Dios sol*.

⁹⁴ Padre sol.

denominación, los incas invocaban a su padre el Sol. En última instancia, los incas se consideraban como los *intip churin*⁹⁵. En ambos casos, los incas refieren como su padre al Sol, mas no como un Dios.

De lo expuesto, acudimos a la siguiente cita con el objetivo de justificar lo señalado por Guaman Poma, refiriendo la historia de los primeros reyes incas dice: “[...], *como del primer cronista fue declarado hijo del sol: Intip Churin. Primero dijo que era su padre el sol y su madre la luna, y su hermano el lucero, y su ídolo fue Uana cauri;*”[...] (Guaman Poma, 1993, p. 62). Con esta cita podemos concluir que los Incas se consideraban como hijos del Sol, por lo menos en los primeros períodos y es natural que en los siguientes períodos puedan considerar al sol en el estatus de lo sagrado (*waka*).

Es conveniente poner en consideración otros conceptos como podría ser *tayta o taytacha*⁹⁶, siendo este otro de los conceptos que hacen referencia a lo sagrado. En este caso, dicha referencia está relacionada con el *runa* mismo básicamente con los *runas* de avanzada edad, quienes recibían la denominación de *taytacha*, y a su vez ellos eran considerados como símbolo de respeto, como poseedores de sabiduría o conocedores de lo sagrado. Por esta razón se considera que el *taytacha* es un hombre sabio conocedor de lo sagrado, facultado por su gran sabiduría de poner en estrecha relación a

⁹⁵ Hijos del sol.

⁹⁶ *Adj.* Dícese a nuestro señor y Dios y a sus imágenes. También a los sacerdotes. (Lira, 1941, p. 284)

los *runas* con lo sagrado. Asimismo, conviene considerar a los *taytachas* como los *runas* mediadores entre los demás *runas* de la clase común.

La consideración de los *taytachas* como sabios se debe a su experiencia y praxis con lo sagrado. Es así que, por dicha relación entre lo sagrado y el *taytacha*, los *runas* de la clase común acostumbraban llamarlo *taytanchiq*⁹⁷. Por tanto, *taytanchiq* significa «nuestro padre». En consecuencia *taytanchiq* será el responsable de la reproducción humana, en última instancia es considerado como el tronco común del cual provienen las ramas, estas ramas estarían asociadas con la reproducción humana de la sociedad incaica.

Se entiende que el término *taytacha* proviene de dos morfemas kechwas: *tayta* que significa “*padre*” y “*-cha*” que tiene la equivalencia a “*querido*”. Por tanto, la expresión *taytacha* significa “*padrecito o querido padre*”. El sufijo “*-cha*” implica lo visible, por lo que necesariamente debe estar presente entre los *runas*. *Taytacha*, también hace referencia a los *runas* de avanzada edad. Estos hombres de avanzada edad eran merecedores del respeto de todos los *runas*. También, se debe tener en cuenta que no todas las personas de avanzada edad eran llamadas *taytacha*. Los *taytachas* se distinguían por su sabiduría y su trayectoria dentro de la sociedad; por ello eran consagrados en el nivel de las *wakas*. En efecto, los *runas* de la sociedad incaica le

⁹⁷ Nuestro padre.

rendían culto y reverencia, ya que era «el padre más querido» además de ser guía dentro de la sociedad.

Por otro lado, el uso del concepto *taytan* (*tayta-n*) se refiere al posesivo “padre de alguien” que al añadirse el morfema “*chiq*” o “*chik*”, resulta “*taytanchiq*” o “*taytanchik*” según la región del antisuyo o chinchaysuyo. Concepto que en la visión de la sociedad incaica, implican “nuestro padre”, sabio, conocedor, experimentado, consejero de todos o para todos los *runas*. Concepto de la fusión de los segmentos; *tayta*, padre; *n*, sufijo posesivo “su, de él o de ella”; *chiq* o *chik*, nuestro, el de todos. Entonces tenemos a *taytanchiq* o *taytanchik*, como nuestro padre supremo o señor sabio experimentado mayor que orienta y guía a los demás *runas* dentro de la sociedad. Pero este sufijo “*nchiq*” también se encuentra en el habla de los *runas* como el posesivo de algo, de alguien, de todos: “*yananchiq*” nuestro complemento, nuestra pareja, con el significado de fuerza o fortaleza de vida.

Sin embargo, existe otra acepción del morfema “*nchiq*, *nchik*” como verbo de acción con proyección a futuro: *ruwasunchiq* que al descomponer sería *ruway* que significa hacer mientras *sunchiq* se traduce como todos nosotros. Es decir, *ñuqanchiq ruwasunchiq*; equivalente al castellano “todos nosotros haremos”. *Llamkasunchiq*, significa “todos nosotros trabajaremos”, *tarpusunchiq* “todos nosotros sembraremos”; *purisunchiq* “todos nosotros caminaremos”. Estos conceptos cumplieron un papel importante en el proceso de concepción de los *runas* como parte complementario del otro y como proceso de inclusión a los demás. Así mismo, estos sufijos o morfemas

son importantes en los fragmentos filosóficos, debido a que constituyen una teleología de conceptos con pretensiones al futuro, teniendo en cuenta el presente. Además, presentan la problemática de lo anterior y la relacionan con el presente y el futuro. En ese sentido, la cosmovisión o *pachayachachiq-wakayachachiq* de la sociedad incaica tiene una explicación de las cosas partiendo del origen para luego analizar el desarrollo del presente y finalmente proyectarse hacia el futuro.

4.2 *Inti* (Sol)

Refiriéndonos a lo sagrado, el *inti* juega un papel de suma importancia en la mentalidad de los *runas* comunes de la sociedad incaica. Lo sagrado está relacionada con la practicidad y lo visible, sobre todo de la transmisión de información de tipo oral de generación en generación y el otro argumento es que todo lo existente tiene vida. También se debe tener en cuenta que todo lo inaccesible al *runa*, adopta el rango de “*waka*” o lo “sagrado”. A partir de ello se tendrá en cuenta la complementariedad, tal es el caso del *punchaw*⁹⁸ y el *Inti*⁹⁹. Estos serían pares complementarios. En cuanto a la continuidad, en el día siempre se suele notar la presencia del Sol, este último era de suma importancia para los *runas*. El *Inti* adopta el rango de “*waka*”, a partir de los eclipses solares.

⁹⁸ Día

⁹⁹ Sol

El otro problema es respecto de *tuta*¹⁰⁰ y *killa*¹⁰¹ que también son necesariamente los pares complementarios de la continuidad. Se asume que la oscuridad profunda no podía ser tolerada por los *runas*; en tal sentido, la Luna también adquiere el rango de *waka*. En realidad, todos los astros luminosos tenían el rango de *waka* de mayor y menor jerarquía. Sin embargo, el Sol, para los *runas* de esta sociedad, era también considerado como el padre criador de los incas, y la Luna, como la madre y las estrellas cumplirían la función de los hermanos. Esta función de los astros para los *runas* se dio en su quehacer cotidiano. En tal sentido, el Inca estaba estrechamente relacionado con el sol o *taita inti*. Y la coya, hermana y esposa del Inca el cual se relaciona con la luna o *mama killa* y los hijos se relacionan con las estrellas que venían a ser los hijos del *tayta intipa* y *mama killapa churin*. En el sentido más general, el Inca se consideraba como el hijo del Sol *intipchurin*, lo cual está relacionado con la misión representativa y comunicativa de entre los *runas* comunes de esta sociedad. Por su parte, el Inca mandó construir templos a fin de rendir culto a lo sagrado. En kechwa se le asignó en concepto *intiwatana*¹⁰² la misma se encuentra en una de las explanadas del templo de las tres ventanas en Machu Picchu. Naturalmente el concepto *intiwatana* no hace referencia a algo permanente o que está

¹⁰⁰ Noche

¹⁰¹ Luna

¹⁰² Dicho concepto está compuesto de dos vocablos quechuas; *inti* (sol) *watana* (por amarrar), en tal sentido, *watana* hace referencia a algo que probablemente se pueda amarrar y que aún no ha sido amarrado. La palabra en sí es *wata* que se podría entender de distintos modos. Una primera forma es *wata* como **atado o amarrado** y, en el segundo caso, *wata* como **año** relacionado al tiempo. En consecuencia a lo detallado, para nosotros, *intiwatana* está relacionado con el primer caso y su traducción de *intiwatana* sería "lugar donde quizá se puede amarrar el sol" la traducción de **lugar** es en función de la terminación (na), **donde quizá se pueda detener** es en función de la palabra *watana* la cual hace referencia a una duda, según su significado (por amarrar).

atado o amarrado, sino más bien se refiere a “algo que debe ser atado o amarrado”. El *intiwatana* es el lugar sagrado desde donde se rendía culto con la pretensión de prolongar la permanencia del Sol y el día, de este modo el inca mostraba su poder a los *runas* de la sociedad.

Por otra parte la idea de lo trino siempre está vigente casi en todas las esferas de la vida cotidiana de los *runas*, ya hemos tratado de aclarar anteriormente acerca de este asunto, puesto que esta idea es propia del pensamiento cristiano y era función de los misioneros españoles tratar de introducir sus ideas de cristiandad en algún momento de manera pacífica, pero lo que hemos notado es que se dio de manera punitiva; además, la preocupación de estas gentes era la implantación de la idea de Dios a partir de la concepción triádica. Del Busto (1982), recurriendo a las fuentes del padre Bernabé Cobo, refiere la existencia de una trinidad solar y que esta se muestran en tres estatuas o bultos que a continuación se puede apreciar en el texto:

[...]. Unos cuentan que se hicieron estas tres figuras, porque una vez se vieron en el cielo tres soles; otros, que la una era por el mismo sol, la otra por el día y la tercera por la virtud de criar. También había opinión entre ellos que la principal estatua representaba al sol, y las otras dos eran guardas suyas. Tenía su nombre distinto cada una: la primera se decía Apu inti, la segunda churi inti y la tercera Inti guauqui; y a cada uno le tenían puesto servicio aparte, se hacían particulares sacrificios, en que estaba ocupada mucha gente[...]. (del Busto, 1982, p. 291).

La cita muestra a un Dios y bajo esta concepción de la *waka* “Dios” están las *wakas* “Dioses”, como es de notar, está presente el argumento de lo trino. Sin embargo en la sociedad Inca está presente la visión de las *wakas* o dios múltiple, además, las *wakas* cumplen diferentes funciones en las *pachas* y está destinado a una actividad particular o una actividad múltiple. En el caso del *Apu Inti* “poderoso sol o padre sol” sería el responsable de todo lo que acontece en la *pacha*. Según, del Busto, el concepto *Apu Inti* lo traduce como “sol padre”, lo cual a su vez estaría relacionado con la concepción de los tres componentes¹⁰³. La traducción podría ser propicia; sin embargo, uno de los conceptos kechwas que tiene referencia directa a “padre” y el concepto adecuado sería el *tayta*. Tal concepto tendría un rango especial, puesto que no hace referencia al “padre común”, sino al antiguo *runa* de entre los *runas* comunes, o al *runa* de amplia experiencia y de amplio conocimiento dentro de la sociedad. En el caso de *Inti churi* “Sol hijo o hijo del Sol”, estaría relacionado con la segunda concepción de la trinidad “el hijo”, el cual tenía la función de mantener la permanencia del día; mientras que el tercero *Inti wawqi* “Sol hermano o hermano del Sol” está relacionado con el espíritu santo, tercera concepción de la trinidad. Esta a su vez hace referencia a la “forma de criar”. La concepción de los *runas* respecto del Sol es que este debía tener sus ayudantes con el fin de asumir ciertas responsabilidades. Conviene precisar que el “*apu Inti*” tiene sus colaboradores tales como; *Inti churi* e *Inti wawqi*, el concepto *wakayachachiq*, evidencia la función específica que debían cumplir cada uno

¹⁰³ El padre, el hijo y el espíritu santo.

de ellos. Es común entre las *wakas* la presencia de ayudantes. Esta concepción de los *runas* estaría relacionada con la vida práctica, recordemos que los Incas no gobernaban solos, tenían sus ayudantes los cuales hacían eficaz el trabajo del inca; del mismo modo, las *wakas* no estaban solas, tenían sus ayudantes quienes cumplían sus funciones específicas a favor de la *waka* mayor.

4.3 Las *wakas*¹⁰⁴

En el presente capítulo explicitaré la imprecisión referida a lo sagrado, que en la actualidad se le conoce con el nombre de Dios, y dentro de la concepción *huakayachachiq* de los *runas* de la sociedad incaica serían las *wakas*. El concepto *waka* es aclarado por Garcilaso, quien hace notar que los españoles confundieron el significado del concepto *waka*; por eso, era necesario recobrar el sentido original:

[...] Particularmente nació este engaño de no saber los españoles las muchas y diversas significaciones que tiene este nombre *huaca*, [...]. Quiere decir cosa sagrada, como eran todas aquellas en que el demonio les hablaba¹⁰⁵, esto es, los ídolos, las peñas, piedras grandes o árboles en que el enemigo entraba para hacerles creer que era dios. Asimismo llaman *huaca* a las cosas que habían

¹⁰⁴ Lo sagrado.

¹⁰⁵ La frase “[...], como eran todas aquellas en que el demonio les hablaba, [...]” es controversial, es posible que desde la perspectiva de los españoles sea verdad. Pero, desde la perspectiva de los *runas* de la sociedad incaica esta sería falsa, se sabe que los cerros emitían y emiten ecos, por lo que, los *runas* decían que los cerros o las peñas hablan. Por ende los cerros y las peñas eran consideradas como *wakas*.

ofrecido al Sol, como figuras de hombres, aves y animales, hechas de oro o de plata o de palo,[...]. (Garcilaso, 1973, p. 78).

Las *wakas*, a su vez, son poseedores de *kamaq*, cada uno de ellos en su condición. Las *wakas* se entendían en un sentido de iguales, ya sea en torno a la *pacha* y a los *runas*. Por ello, se debe tener en cuenta que las *wakas* compartían roles y jerarquías sin dejar de lado a cualquier otro; este proceso les permitía relacionarse entre sí para la transmisión de ánimas. También conviene precisar que una de las *wakas* podía representar a las otras. Por ejemplo, todas las plantas son *wakas*; sin embargo, las *wakas* estaban representados por una *waka sachamama*¹⁰⁶, los diferentes ríos, estaban representados por la *waka yacumama*¹⁰⁷ y los animales estarían representados por la *waka* llamada *uywamama*¹⁰⁸. Por lo general, el último concepto no era de uso común.

El concepto más usado que refiere al lugar de origen o lugar donde reposaban los diferentes animales es el concepto *illa*¹⁰⁹ que vendría a ser una especie de cerro guardián. Las *illas* estaban representadas en piedras, cubiertas por plantas o en lo más recóndito de los cerros. En su defecto, las *illas* son los mismos cerros que tienen la forma de animales. Las *illas* cumplen la función de animar, así como de atraer a los animales, con el fin de incorporarlos con los demás de su manada. Cuando los animales eran trasladados de un lugar a otro, dos cosas solían ocurrir; en el primer caso,

¹⁰⁶ Árbol matriz.

¹⁰⁷ Lago matriz

¹⁰⁸ Madre de los animales.

¹⁰⁹ Copia o retrato de animales.

cuando los animales eran desplazados fuera del lugar, estas retornaban al lugar de su origen. En el segundo caso, muchas veces, los animales morían en el intento de regresar, puesto que no lograban adaptarse al medio geográfico y a los otros animales. La única forma de mantener cierto equilibrio era a través de las diversas ofrendas a las *illas*, cuyo fin era pedirles que les concedan el permiso solicitado por los *runas* y puedan tener prosperidad en el nuevo lugar al que fueran trasladados. El acto ritual a la *illa* solía realizarse también al momento de sacrificar los animales. Estos hechos eran entendidos y practicados por los *runas* de esta sociedad a fin de conciliar y mantener estrecha relación con las *wakas*, además de mantener prosperidad entre el mundo natural y los *runas* de la sociedad.

Finalmente, cabe mencionar que los *runas* de esta sociedad llamaban *waka* a todas las cosas que eran diferentes a lo común; por tanto, merecía la debida atención de los *runas* en lo que refiere a la búsqueda del entendimiento:

[...] También llaman *huaca* a todas las cosas que salen de su curso natural, como a la mujer que pare dos de un vientre; a la madre y a los mellizos daban este nombre por la extrañeza del parto y nacimiento; a la parida sacaban por las calles con gran fiesta y regocijo y le ponían guirnalda de flores con grandes bailes y cantares por su mucha fecundidad; otras naciones lo tomaban en contrario, que lloraban, teniendo por mal agüero los tales partos[...]. (Garcilaso, 1973, p. 78).

De la cita, se desprende que los *runas* de la sociedad incaica mantuvieron a las *wakas* en un estatus más elevado a fin de propiciar la interrelación y armonía entre todos los *runas* comunes con la *pacha* y entre los *runas* y los otros seres de su entorno. En este caso, las *wakas* vendrían a ser también los *runas* poseedores de *kamaq*, como es el caso de los *yakokamayoq*, *kipokamayoq*, entre otros. Estos *runas* evidentemente eran diferentes a la clase común y dicha diferencia se debía a su sabiduría. La edad de los *runas* también jugaba un papel importante entre ellos. La práctica y la concepción de lo justo era otro de los conceptos de mayor relevancia; es decir, los que asumían los diferentes cargos debían ser personas idóneas, prudentes dentro de la sociedad; de lo contrario, eran merecedoras de severos castigos impuestos por la sociedad.

4.4 *Pachakamaq*¹¹⁰

En el presente acápite, la pretensión es la dilucidación del concepto *pachakamaq*, puesto que esta ha sido interpretada de diversas maneras. Conviene analizar la propuesta hecha por Valcárcel, quien para esclarecer esta problemática acude a diversos autores:

Avendaño traduce la palabra *pachacamac* como equivalente a “Anima del mundo”. En cambio Ramos Gavilán la interpreta como “creador de la tierra”.

¹¹⁰ Conviene hacer algunas salvedades respecto del uso de la palabra *Pachakamaq*. En la mayoría de los casos, se suele utilizar “*pachacamac*”, naturalmente esta palabra ya es castellanizada, en el idioma *kechwa* es *pachakamaq*, las cuales indicarían necesariamente una acción.

García (1607) lo denomina “hacedor del mundo”.

Las Casas lo consideran “Hacedor de la Tierra” y dice que estaba representado por un ídolo de madera que se veneraba en un recinto cerrado y muy oscuro.

Calancha define a Pachacamac como “el que crio el mundo”.

Para Cieza de León es “hacedor del mundo”. [...]. (Valcarcel, 1978, p. 178).

Gerald Taylor también, concibe como una problemática de interés el significado de los términos *camac*, *camay* y *camasca*, los cuales se encuentran en el Manuscrito de Huarochirí. El autor aduce que la definición de estos conceptos obedece al tiempo en que fue redactado y que estos podrían tener ciertos cambios de acuerdo al transcurrir. Taylor lo denomina la evolución de los conceptos.

Si bien es cierto, lo que manifiesta el autor es válido hasta cierto punto. Sin embargo debe tener en cuenta que el idioma kechwa tiene una raíz común a los otros. En ese sentido, cabe manifestar que las palabras no cambian -por lo general, al igual que los vocablos griegos, como es el caso de la palabra “filosofía”, palabra que proviene del vocablo griego *philein* “amar, aspirar” y *sophia* “sabiduría” de allí que su significado sería amor o aspiración a la sabiduría. Sin embargo, ello no quita la posibilidad que estos términos puedan ir tomando concepciones más generales por los tratadistas de acuerdo con el contexto y el tiempo. A pesar de los tiempos, existen ciertos términos que no han perdido su esencia y originalidad tal es el caso del concepto filosofía, el cual ha ido ampliando su visión o definición de acuerdo con el transcurrir del tiempo. Partiendo de este

ejemplo, podríamos descomponer el concepto *pachakamaq*¹¹¹: *pacha* haría referencia al mundo o universo y *kamaq* que significa “ánima” que se convierte en un verbo para indicar una acción como es la de animar; es decir, energizar, fortalecer, vitalizar u ordenar a la *pacha* y a los seres existentes en ella. Por lo tanto, *pachakamaq* para nosotros será entendido como lugar, paisaje, mundo o universo animado, en otros términos, *pachakamaq* podría ser lo abstracto como también podría ser lo concreto. Para los *runas*, si fuera lo abstracto, estaría por revelar su esencia.

De lo expuesto, trataremos de analizar lo manifestado por los autores que cita Valcárcel, tal es el caso de Avendaño quien conceptúa *pachakamaq* como “Anima del mundo”. A partir de esta manifestación desprendemos que el mundo es poseedor del ánimo. Es decir, *pachakamaq* sería el mundo que imparte su energía a las demás *pachas*.

El concepto *pachakamaq* no podría traducirse como creador de la tierra, pero si como criador, puesto que su función es animar o vivificar lo existente. De hecho que *pacha* se podría entender como “tierra” y *kamak* como “criador”, y no podría entenderse como “creador”. Es más, en el idioma kechwa no existe una palabra equivalente a creación, entendida como creación “ex nihilo”, desde la nada. Todo indica que los *runas* de la sociedad incaica no trataron el tema de la creación. Se debe tener en cuenta que los

¹¹¹ Concepto compuesto de las palabras kechwas: *pacha* que se traduciría como imagen del mundo, tal como se ha sustentado en el capítulo que corresponde. *Kamaq* que se traduciría como energía, fuerza, vitalidad y orden.

runas solo se interesaron en lo que existía en su mundo circundante, de allí la necesidad de la crianza y la vivificación de la *pacha*.

En el caso de García¹¹², *Pachacamac* es considerado como “hacedor del mundo”. Las Casas, considera como “Hacedor de la Tierra”. En estos últimos autores existe una similitud puesto que aquellos consideran a *kamaq* como “hacedor” y *pacha* como “mundo” y “tierra” respectivamente. En los párrafos anteriores, se manifestó que *kamaq* tiene dos posibilidades de significancia al ser traducido. El concepto “hacedor”¹¹³ no se asemeja a la palabra *kamaq*, más bien estaría relacionado con el vocablo quechua *ruwaq* que necesariamente se traduce como “hacer” y podría también interpretarse como “crear”, pero no como crear a partir de la nada, idea que fue extraña para los *runas* incaicos. Mientras que el concepto “hacedor” está relacionado con el individuo, es decir, un individuo es el responsable de hacer las cosas; *kamaq* sería animador, el que imparte energía, y no podría ser “hacedor” tampoco “creador”.

Para Calancha¹¹⁴, *Pachacamac* es “el que crió al mundo”. Por tanto, *pachakamaq* es el encargado de mantener con vida aquello que existe en el mundo. En cierto modo, la interpretación es interesante, pero no olvidemos que existe diferencia entre “interpretar” y “traducir”. De hecho que existen palabras que necesariamente requieren de cierto grado de interpretación de

¹¹² Citado por (Valcárcel, 1978, p, 178 – Tomo III)

¹¹³ Para el caso del **hacedor** se podría emplear la palabra *ruwaq*, puesto que esta palabra es un verbo y refiere a la acción hacer en tal sentido sea entendida también como **hacedor**, finalmente *pachakamaq* sería el que hace el mundo en la concepción de los autores tratados.

¹¹⁴ Citado por (Valcárcel, 1978, p, 178 – Tomo III)

acuerdo a un determinado contexto. Existen vocablos kechwas que no tiene traducción al castellano. Por ende, es una necesidad la interpretación. Calancha sostiene que el vocablo *pachakamaq* significa “el que cría al mundo”¹¹⁵, tiene mayor relación con el propósito de la investigación.

Otro de los personajes que ha tratado ampliamente esta problemática es Garcilaso:

[...], los reyes Incas y sus amautas, que eran los filósofos, rastrearon con lumbre natural al verdadero sumo Dios y Señor Nuestro, que crió el cielo y la tierra, como adelante veremos en los argumentos y sentencias que algunos dellos dijeron de la Divina Majestad, al cual llamaron Pachacámac: es nombre compuesto de *pacha*, que es mundo universo, y *cámac*, participio de presente verbo *cama*, que es, animar, el cual verbo se deduce del nombre *cama*, que es ánima. Pachacámac quiere decir el que da ánimo al mundo universo, y en toda su propia y entera significación quiere decir el que hace con el universo lo que el ánima con el cuerpo. [...]. (Garcilaso, 1973, p. 72).

De lo manifestado por Garcilaso se puede inferir a partir del idioma kechwa que *Pachakamaq* era para los *runas* de la costa, la *waka* principal, por tanto, los *runas* de esta zona y de las zonas andinas acudían a su encuentro, con la finalidad de participar en los actos rituales en el lugar de *Pachakamaq*¹¹⁶. Este lugar era uno de los centros ceremoniales más importantes de la costa peruana, al cual el Inca y los *yachaq runas* del Cusco

¹¹⁵ **Pacha uywaq**, que hace referencia al acto de criar cuidar lo que existe en el mundo.

¹¹⁶ *Pachakamaq*, geográficamente está ubicado al sur de Lima, actual capital del Perú. Es uno de los centros ceremoniales que albergó a los *runas* de zona andina y a los *runas* de la costa en los diferentes rituales, propios de aquel entonces.

asistían con frecuencia. También es de nuestro conocimiento que los Incas eran concededores de todas las *wakas* por lo que *pachakamaq* era uno de los lugares de mayor importancia para los *runas* de la sociedad incaica. Además, *Pachakamaq* estaría relacionado con la divinidad de carácter sísmico que ejercía la tierra y los llamados maremotos que solían darse en los mares, por estas razones los Incas y los *yachaq* se preocuparon por entender la función que cumplía *pachakamaq* como animador del universo, además de ser poseedor de *kamaq* e impartir su poderío a través de su ánimo.

En este sentido, la propuesta de Garcilaso es coherente respecto al concepto, además de la interpretación que hace tanto el concepto *pacha* como al concepto *kamaq*, unificando ambos conforman el concepto *pachakamaq* que significaría “el que da ánimo al lugar, paisaje, mundo o universo”, argumento que asegura la relevancia de la propuesta de la investigación.

En contraste con Garcilaso, Mejía afirma lo siguiente: “La voz *kamaqen* viene del verbo *kamay* que significa crear. *Kamaqen* no significa ni *alma*, ni animador, sino *su creador*. Alma en quechua se dice *nuna*; equivale al termino griego *psigé*” (2004, p. 77). Uno de los problemas que presenta el autor en cuestión es la propuesta del concepto *kamaqen*. Tal concepto no existe en el diccionario quechua de Gonzales Holguín, tampoco en el diccionario Kkechuwa – Español de Jorge Lira. Puesto que estos autores aparecen en la referencia propuesto por Mejía. La pregunta sería; ¿cuál es la base teórica o conceptual del concepto *kamaqen*? Al no existir ninguna

cita, se supone que el concepto *kamaqen* es propuesta del autor. Se sabe que; una nueva propuesta no debe carecer de un marco teórico o marco conceptual; en caso de carecer de estos fundamentos básicos, la propuesta no tendrá rigurosidad en la investigación. Por otra parte, Mejía asegura que el concepto *kamay* significa “crear”. Lo cual desde mi perspectiva no guarda ninguna relación con la palabra matriz *kamak* (*kamaq*) que significa “animar”, tal como sostiene Garcilaso y con lo cual coincido. También podría ser “ordenar” tal como hemos referido en los acápites anteriores, para poner en evidencia que el concepto *kamay* no significa “crear” tal como propone Mejía.

A fin de esclarecer esta diferencia acudí al diccionario de Gonçález Holguín¹¹⁷. En este diccionario, el *kamayoq*¹¹⁸ tiene la obligación de discurrir su *kamaq* en torno a los demás, es decir, el *kamayoq* tiene la obligación de animar o en última instancia está obligado a verificar que todos estén animados. Es necesario poner en evidencia nuevamente el propósito de Mejía, en lo que concierne a la comparación de los conceptos kechwas con los conceptos griegos. Esta problemática conduce a la distorsión terminológico del sentido original de los conceptos kechwas. Por lo que cabe mencionar que Mejía comete error en su afán de elucidar dichos conceptos y diferenciar las semejanzas entre la concepción desarrollada por los *runas* frente a la concepción desarrollada por los griegos o los europeos. Bajo estos parámetros existe poca posibilidad de entender la cosmovisión (*pachayachachiq*) de la sociedad incaica. Uno de los medios más adecuados

¹¹⁷ Para Gonçález Olguín, *camay* significa mi obligación. (Gonçález, 2007, p. 61)

¹¹⁸ Es el que posee el *camac*.

para entender la cosmovisión (*pachayachachiq*) de la sociedad incaica es partiendo de la realidad idiomática. De esta manera existe cierta posibilidad de demostrar el pensamiento genuino de los *runas*. Hemos notado las diferentes críticas que hace Mejía respecto del mal uso de los conceptos kechwas, según algunos autores, como sería el caso de Garcilaso:

[...]. *Pachakamaq* quiere decir el que da animo al mundo universo, y en toda su propia y entera significación quiere decir el que hace con el universo lo que el ánima con el cuerpo. Por la tradición oral, por los primeros y últimos diccionarios, podríamos sostener que el mismo Inka Garcilaso estuvo equivocado al sostener que *kamaq* significa animar; *kamaq* significa creador. (Mejía, 2004, p. 77)

Después de haber insertado el vocablo *kamaqen*, Mejía sostiene que Garcilaso se equivocó respecto del significado *pachakamaq*, y que no podría traducirse como “el que da ánimo al mundo universo”. Después de haber hecho las observaciones, se propone demostrar el error cometido por Garcilaso, apelando a la tradición oral y sobre todo remitiéndose a los primeros y últimos diccionarios. Se tiene en cuenta que las afirmaciones hechas por Mejía siguen careciendo de sustento; primero, los conceptos propuestos de manera oral no corresponden a los tiempos de Garcilaso. Ya se había manifestado que los conceptos podrían pertenecer a la oralidad de la actualidad, además recordemos que muchos conceptos no existían en aquella época por lo que no era de uso común. En la mentalidad de los Incas, no se puede precisar el problema de la creación, por lo que se asume que estos conceptos han sido incorporados posteriormente a la invasión

española. Segundo, cuando se propone demostrar lo falso que es la versión de Garcilaso, Mejía hace mención que acudiría a los primeros y últimos diccionarios, pero no se evidencian las citas de los diccionarios, quedando solo en afirmaciones y no en demostraciones. Por otra parte, Mejía sostiene que *camaq* significa “creador” y esto es ratificado por el autor de la siguiente manera: “Creador en quechua significa: *kamaque* o *kamaq*. Debemos entender como el que crea de la nada. [...]” (Mejia, 2004, p. 78). Al respecto, se debe tener en cuenta que hay ciertos vocablos kechwas que no tienen traducción, en otros casos el investigador acude a la interpretación de los vocablos. Por lo que se debe tener en cuenta que hay conceptos en castellano que es imposible traducir al kechwa y su interpretación nos lleva muchas veces a decir inexactitudes de lo que realmente quiere expresar. En consecuencia a lo manifestado, el idioma castellano “creador” no tiene traducción al idioma kechwa como tampoco el concepto Dios. Se debe entender que *wakayachachiq* de los *runas* de la sociedad incaica no se evidencia la problemática de la “creación”, más aún la conceptualización o la idea de la “creación de la nada”. Los *runas* no buscaban el origen de las cosas, por lo que no era una necesidad la búsqueda del origen de las cosas bajo la mirada de los *runas*, su prioridad era el entendimiento de la existencia de las cosas y la continuidad de esta dentro de la sociedad. Por tanto, decir que *kamaqen* o *kamaq* significa creación es absurdo. Podríamos decir que *kamaken* es el acto de ordenar a otros individuos, en este caso sería un sujeto poseedor de *kamaq* que está en condiciones de ordenar o encargar a otros realizar ciertos actos que debería hacer el poseedor del *kamaq*.

4.5 *Tiqsi wirakocha*¹¹⁹

En el presente apartado *Wirakocha* presenta otra connotación más amplia, por lo que se elucidará en los siguientes párrafos. Cabe mencionar que el concepto *Wirakocha* es otro de los vocablos kechwas compuesto en tres categorías. En primera instancia, el concepto *Tiqsi*¹²⁰ sería uno de los nuevos conceptos que antepuesta al vocablo *Wirakocha* nos da la nueva palabra *Tiqsiwirakocha* que nos proporciona otros enfoques, tal es el caso de: lo más pequeño posible, lo incomprensible, lo invisible, poseedor de energía incomprensible. *Tiqsiwirakocha* sería para los *runas* de la sociedad incaica el originador de todo lo existente, lo inexplicable:

[...], sino con poca sombra adoraban al criador y tenían fe en Dios, pues que estos hacían oración diciendo “Ticze caylla Uiracocha maypin canqui hanan pacha picho cay pacha picho uco pacha picho caylla pacha picho cay pacha cáamac runa rurac maypin canqui oyariuay”, decían así: ¡Oh señor! ¿a dónde estás?, ¿en el cielo o en el mundo o en cabo del mundo o en el infierno?, ¿a dónde estás? ¡Oyeme Hacedor del Mundo y de los hombres, óyeme Dios! Con estas dicha aclamación adoraban a Dios y tenían mandamientos y ley entre ellos,[...] (Guaman Poma, 1993, p. 48).

El autor hace alusión a lo incomprensible con el concepto *Tiqsi wirakocha*. Por otra parte, aparece el concepto infierno en su traducción, lo cual no se evidencia en el idioma kechwa; y en caso de *kamaq* y *ruraq* lo

¹¹⁹ En delante se usará *tiqsi wirakocha*.

¹²⁰ Origen o fundamento.

traduce solo como hacedor. Dichos concepto son totalmente independientes y cada uno de ellos refiere a diferentes hechos. A partir de la siguiente cita, presentaremos una traducción a pie de página con la finalidad de comparar lo que dice Guaman Poma. “[...] *Ticze caylla Uiracocha*¹²¹ *maypin canqui*¹²² *hanan pacha piocho cay pacha picho uco pacha picho*¹²³ *caylla pacha picho*¹²⁴ *cay pacha cáamac*¹²⁵ *runa rurac*¹²⁶ *maypin canqui oyariuay*¹²⁷, [...]” (Guaman Poma, 1993, p. 48).

Como resultado imparcial de la traducción, ahora se presenta la invocación de manera conjunta¹²⁸, en el cual podemos notar la trascendencia del nombre de *Tiqse wirakocha*. Cabe notar que para los *runas* *Tiqse wirakocha* es el hacedor o criador del mundo y de los *runas*. El infierno al que refiere el autor podría ser el *uku pacha*. Si eso fuera así, no habría coherencia con el capítulo correspondiente que hemos tratado ampliamente acerca del *uku pacha*. Para los *runas* de la sociedad incaica, no es el infierno sino más bien el mundo de origen, en el idioma kechwa el concepto *kay*¹²⁹ se entiende como “ser o estar”, *ser* en “tanto a esencia” y el *estar* como la

¹²¹ ¡Supremo señor del principio!

¹²² ¿Dónde estás?

¹²³ ¿estás en el mundo de arriba (cielo), en este mundo o en el mundo de adentro?

¹²⁴ ¿estás en este mundo?

¹²⁵ Animador de este mundo

¹²⁶ Hacedor de los hombres.

¹²⁷ ¡Escúchame! ¿Dónde estás?

¹²⁸ ¡supremo señor del principio!: ¿Dónde estás?, ¿estás en el mundo de arriba (cielo), en este mundo o en el mundo de adentro?, ¿estás en este mundo? Animador de este mundo, hacedor de los hombres. ¡Escúchame! ¿Dónde estás?

La diferencia es evidente en lo que respecta a lo traducido por el autor que a continuación se expresa:

¡Oh señor! ¿a dónde estás?, ¿en el cielo o en el mundo o en cabo del mundo o en el infierno?, ¿a dónde estás? ¡Oyeme Hacedor del Mundo y de los hombres, óyeme Dios!

¹²⁹ Ser o estar

“presencia del ser en el mundo”. Esta misma proclama se puede encontrar también en Santa Cruz Pachacuti, quien la refiere del siguiente modo:

[...] Manco Capac siendo ya muy biejo solían dezir quando oraba por la prosperidad de su hijo, hincadas las rodillas, diziendo anssi: “A Uiracocha Ticci Capac, cay cari cachon cay uarmi cachon ñec apu, hinantima, chicchha camac maypin canque manacho ricuyquiman hanampichum hurimpichum quinrayñimpichum capac osnoyqui. Haynillabay, hanan cocha manta<ra> yac hurin cocha, tinancay, <pacha> camac, runa uallpac, apo. yanayquicuna camman allca ñauiyuan ricuytam munayqui. ricuptiy yachaptiy unanchaptiy hamuttaptiy ricuuanquim yachauuanquim, intica, quillaca ppunchaoca tutaca, pocoysca, chiraoca, manam yancacho, camachiscam, purin unanchascam tupuscamanmi, hayan, maycanmi, ttopa yaoricta apachiuarcinqui haynillauay oyarillbay manaracpas, saycoptiy uañuptiy”. (Santa Cruz, 1993, p. 200).

En el escrito de Santa Cruz no aparece la traducción. El texto se presenta en *runasimi* por lo que asumo la responsabilidad de traducir bajo los siguientes términos:

¡Oh, supremo señor del principio! Que esto sea varón y que esto sea mujer. ¡Señor mío! Poderoso animador del mundo; ¿Dónde estás?, ¿Es imposible verte?, ¿Estás en el mundo de arriba (cielo), en el mundo de adentro o en el mundo de aquí? ¡Supremo señor! Respóndeme: Desde el lago de arriba o desde el lago de abajo, supremo señor animador del mundo y hombres, deben existir tus pares, quisiera verlos con mis ojos nublados. Cuando yo vea, sepa

y escoja, vendré, me conocerás y sabrás de mí. El sol, la luna, el día, la noche, el verano y el invierno no en vano son animadas. Señalando caminare hasta llegar a un determinado lugar. ¿Cuál de ellos me ha hecho llevar el cetro real?, Escúchame y respóndeme antes de mi agonía y muerte.

La finalidad de presentar esta traducción es a fin de no alterar el sentido literal, a su vez poder explicitar el contenido y exponer a la luz lo que los *runas* de la sociedad incaica entendían por *Tiqsi wirakocha*. Cabe resaltar entre las citas de Guaman y Santa Cruz hay algunas diferencias de conceptos, pero también es de notarse las semejanzas de las palabras que expresan los autores en lo que concierne al concepto *Tiqsi wirakocha*, las mismas que se traducen como origen o principio. De hecho que, en primer lugar, el autor refiere como “Ticze caylla Uiracocha[...]”, lo que llama la atención es el concepto *kaylla* entre los conceptos *Tiqse* y *Wirakocha*. Para dar sentido al concepto *kaylla* en la expresión conviene traducir como “este ser” o “ser aquí” o finalmente como “te muestro mi ser”.

En segundo lugar, el autor refiere “A Uiracocha Ticci Capac[...]”. El concepto *wirakocha Tiqsi* está acompañado por el concepto *kapak*¹³⁰. Respecto a esta expresión se dirá que *wirakocha Tiqsi kapaq* es la *waka* poseedora de gran poder o que tiene el don de mando y no cualquier *waka*, es poseedora de *kapaq*; por tanto, en este caso *wirakocha Tiqsi* es el

¹³⁰ Poderoso

poseedor de *kapaq*, lo cual nos lleva a entender que existe un ser poseedor de *kapaq*. Con estas menciones se aclararan el primer caso y el segundo caso “el ser poseedor de *kapaq*” es *Wirakocha Tiqsi*.

La otra similitud que se puede notar entre los autores es en torno a las *pachas*. En el primer caso, se invoca a *Tiqse wirakocha* y que este no es visto por los *runas*, lo cual nos lleva a pensar que el *Tiqse wirakocha* podría encontrarse en cualquier lugar de las *pachas* ya sea en el *hanan pacha*, *kay pacha* o *uku pacha*. En el segundo caso, no menciona el concepto *pacha*; sin embargo, está vigente en la mención de *hanampichum hurimpichum quinrayñimpichum*, los mismos que se traducen como “en lo alto”, “en lo profundo” o “a los costados”. La preocupación de los *runas* es acerca del lugar de la ubicación del *Tiqse wirakocha* en la *pacha*. De la cita se puede concluir que *Tiqse wirakocha* se encuentra en cualquier parte de los mundos, incluso en el proceso de *pachakutiq*. La ubicación de *Tiqse wirakocha* en cualquier parte de los mundos se deduce del idioma kechwa *kinrayñimpichum*, la cual se traduce como “a los costados” en relación a la ubicación de los *runas*, es decir, puede encontrarse hacia la derecha o la izquierda del *runa*.

4.6 *Viracocha* o *wirakocha* en el Manuscrito de Huarochirí

En el primer capítulo del manuscrito de Huarochirí¹³¹, podemos encontrar la problemática en torno a las *wakas*. Allí se puede notar que las

¹³¹ La obra del manuscrito es de suma importancia para analizar la cuestión de lo sagrado o de las *wakas*: Además, en los párrafos iniciales había hecho la salvedad respecta de nuestro antecesor de la tesis había mencionado que tal obra no tenía en cuenta para tratar acerca de lo

wakas van apareciendo en medio de un conflicto y de modo secuencial o sucesorio. La sucesión genealógica la podemos notar a continuación: “*En tiempos muy antiguos existió un huaca llamado Yanamca Tutañamca. Después de estos huacas, hubo otro huaca de nombre Huallallo Carhuincho. Este huaca venció. Cuando ya tuvo poder, ordenó al hombre que sólo tuviera dos hijos [...]*” (Arguedas, 2012, p. 21).

En la cita se puede notar la existencia de la *waka* llamada Yanamca Tutañamca y que esta *waka* podría ser dos y no una, tal como traduce Arguedas. Es más en la versión paleográfica que acompaña al dicho texto aparece del siguiente modo: “*Ancha ñaupá Pachaca huc huaca ñiscan yanamca tutañamca sutioc. Cay huacacunactan quepanpi huc huaca huallallo carhuincho sutioc atircan. Ña atipas canan runacta yscayllata huachacunampas camarcan*¹³² [...]” (Arguedas, 2012, p. 20).

La presente cita naturalmente induce a pensar acerca de la existencia de más de una *waka*, la cual tiene sustento en el concepto “*kay wakakunatan*”¹³³ Esta se puede evidenciar en ambas citas, en el primer caso, se hace mención del siguiente modo; “después de estos huacas”. Por otra

sagrado o definir la problemática del concepto Dios y manifestar que Dios en el idioma quechwa o *runasimi* es *apu*. Con el análisis del manuscrito haremos notar una vez más que en kechwa no es tan fácil decir que dios es *apu*. Ya habíamos mencionado que la cuestión de lo sagrado de los *runas* entendieron a partir de sus particularidades, mas no a partir del concepto general. En última instancia, lo que cabe mencionar es que no es la única posibilidad que asemeja al concepto dios, sino muchos conceptos; tal como lo hemos puesto en evidencia y como seguiremos explicitando en el presente acápite.

¹³² Traducción: Dicen que en tiempos muy antiguos existieron una *waka* llamada *Yanamca Tutañamca*. Después de estas *wakas*, hubo otra *waka* más poderosa llamada *Huallallo Carhuincho*. Ahora, esta *waka* poderosa ordenó al hombre tener sólo dos hijos.

¹³³ Estas *wakas*.

parte, cuando Arguedas transcribe los nombres de las *wakas* como es ***Yananamca*** lo transcribe como ***Yanamca***. Si consideramos el concepto original *Yananamca*¹³⁴, se afirmaría que es un concepto compuesto. Que se debe descomponer necesariamente de la siguiente manera: *yanan* “su pareja o su par” *amca* “ser o tu eres”. Cabe considerarse como su par complementario de *Tutañamca*¹³⁵; por otra parte, el concepto *Tutañamca* también es un concepto quechua compuesto, el cual se puede descomponer como *Tuta* “noche u oscuridad” *ñamca*¹³⁶ como “su camino”. Se puede entender que el juego de palabras hace referencia a dos *wakas* necesariamente, la primera con tendencia femenina “*Yananamca*” y el segundo con tendencia masculina “*Tutañamca*”. La otra posibilidad de descomponer el concepto *Yananamca* sería de la siguiente manera: *yana* “color negro” o “par complementario” *namca* como (elegido o ayudante) si esto fuera así, diríamos que *Tutañamca*¹³⁷ tuvo a su par o elegido a fin de ser ayudado o acompañado al salir de la oscuridad. Se debe tener en cuenta que ambos son *wakas*, los cuales representan el principio de la complementariedad. Esta hipótesis suprime la posibilidad de que *yana* podría ser el “color negro”. En consecuencia, se tendrá que tomar en cuenta *yana* como “par complementario del otro”, en este caso de *Tutañamca*.

¹³⁴ Eres su par del otro.

¹³⁵ *Waka* de la oscuridad o que aparece de la oscuridad.

¹³⁶ El término *ñamca* aún se puede descomponer como *ñam* (camino) *ca*, indica atribución (*su de él*)

¹³⁷ Recordemos que esta no sería casual, puesto que en los párrafos anteriores las *wakas* siempre aparecen acompañados por otras, las cuales cumplen la función de ayudante o acompañante de la *waka* mayor o responsable de los hechos.

Por otra parte, se tiene en cuenta que Huallallo Carhuincho venció a Yanamca Tutañamca, lo cual implica que existió una lucha entre las *wakas*, sin embargo, al traducir la cita se puede notar la ausencia de la traducción del concepto “venció” es probable que el traductor haya consignado como **vencer** la frase “*atircan ña atispas*”

Esto da cabida a “vencedores” y “vencidos”. Lo más resaltante de ello es la parte referente a Viracocha, el cual genera una confusión en lo que respecta al orden genealógico entre las *wakas Pariacaca, curinaya y Viracocha*, tal como se evidencia en la siguiente cita:

[...] Pero no sabemos si curinaya fue antes o después de Pariacaca, o si Curinaya existió al mismo tiempo o junto con Viracocha, el creador del hombre; porque la gente para adorar decía así: “Curinaya Viracocha, hacedor del hombre, hacedor del mundo, y tú tienes cuanto es posible tener, tuyas son las chacras, tuyo es el hombre; yo” (Arguedas, 2012, p. 21).

En consecuencia, a lo expuesto anteriormente, se puede concluir que Viracocha es el poseedor de *kamaq*¹³⁸. De acuerdo con sus facultades será el único responsable de todo lo existente en cuanto a la *pacha* y los *runas*. La función del Viracocha es ardua, puesto que no solo será de hacedor, sino también tendrá la responsabilidad, en primera instancia de todo lo que acontece. Su función es mantener el proceso de continuidad y trascendencia de los diferentes entes. La función de Viracocha respecto de la *pacha* será

¹³⁸ Fuerza animadora.

la renovación, la vivificación de todo lo existente. El *camaq*, a su vez se relaciona con los diferentes cambios de las estaciones del año y cambios climáticos. Estos cambios, para los *runas* de la sociedad incaica, eran atribuidos a Viracocha. Respecto de la vivificación de los *runas* la responsabilidad de Viracocha era ejercer su *camaq* de manera constante a fin de mantener el orden entre los *runas* y la *pacha* además de viabilizar el proceso de desarrollo de la sociedad con fines comunes de mantener la armonía entre todos.

4.7 *Willaq Umo*¹³⁹

Willaq umo sería en este caso conocedor e intermediario de las diferentes *wakas* de estos tiempos, por lo que se le considera gran sabio por la condición y capacidad que poseía, su existencia era de suma importancia para el desarrollo de toda una sociedad.

Huillac umo [...] era el Sumo Sacerdote o Pontífice Solar, solía decir, el Primado del Imperio. Su nombre significaba “*el adivino o el hechicero que dice*”, porque, aparte de estar reputado hombre sabio, tenía facultades de vidente: predecía el futuro e interpretaba sueños [...]. (del Busto, 1982, p. 296).

¹³⁹ Sumo Sacerdote o pontífice Solar, entendido así por su accionar, ya que la palabra *willaq* es un verbo que deriva del kechwa *willa* o *willay* que significa “avisar” o “decir”. Para *willaq* sería “el quien avisa o dice”. En ese sentido el *willaq* es el poseedor de vasto conocimiento respecto del pasado, presente y sobre todo acerca del acontecer del futuro del mundo. Por otra parte, *umo* sería el sujeto encargado de comunicar de lo acontecido a los otros de la sociedad o los que están fuera de la sociedad.

Willaq umo era el encargado de mantener la equidad y la tranquilidad de los diferentes *runas*, tanto conocedores y comunes de la sociedad incaica, su función era de mediador y articulador de los entes naturales con los entes sobrenaturales.

Dicho de otro modo, *willaq umo* vendría a ser la *chakana*¹⁴⁰ o *punko*¹⁴¹. Al ejercer la función de la *chakana* o *punko*, *willaq umo* se ubica en el punto medio a fin de ejercer su misión articulador o animador.

Cabe aclarar que *willaq umo* tomaría dos aspectos: primero, *willaq umo* estaría dentro de la categoría de las *wakas* en la cual estaría cumpliendo la función de *chakana* o *punko*; segundo, *willaq umo* también estaría ubicado dentro del rango de los *runas* en el cual cumpliría la función de veedor, observador y de comunicador o informante de entre los *runas* y el Inca. Y si esto fuera así, *willaq umo* estaría ligado a la descendencia jerárquica de los Incas. De allí que podría haber sido su hermano, hijo u otras personas siempre y cuando cumplan con la legitimidad sea de la realeza o no. En ese sentido, se pretende que *willaq umo* debería cumplir su función dentro de un determinado tiempo- posterior a este- y que *willaq umo* debía ser reemplazado por uno de mayor proximidad al Inca o en última instancia, debía ser reemplazado por alguno de su entorno o el más allegado. Esta designación debía ser resuelta por el representante del Inca y una

¹⁴⁰ Puente vinculante. La *chakana* tiene eje central encargado de animar hacia las diferentes direcciones.

¹⁴¹ Puerta. El *punko* cumple la función de animar entre lo interior y lo exterior, en este caso el *punko* vendría a ser el eje vinculador entre ambas, además de participar en el proceso de asociación entre el uno y el otro.

delegación de amautas. Antes de ser declarado como *willaq umo* debía pasar por ayudantías del *willaq umo* mayor, para llegar a la ayudantía principal. Pasaba por dos etapas: el de *chawpi willac*¹⁴² y el de *willaq*¹⁴³. Solo bajo estas condiciones podía acceder al cargo de *willaq umo*. Estos *runas* tenían una preparación exclusiva y rigurosa, solo cuando esta era superada podían acceder de *willaq* a *chawpi willaq*, y finalmente podía asumir el cargo de *willaq humo*.

4.8 Wiracocha, Viracocha o uiracocha

Estos conceptos obedecen a los diferentes manuscritos de los cronistas, quienes hacen referencia a una sola *waka*¹⁴⁴ a la que ellos homologan con su concepto de “Dios” único y creador. Sin embargo, es conveniente hacer algunas aclaraciones respecto del uso andino del concepto *Wiracocha*. Aquel concepto está compuesto por dos vocablos kechwas: *Wira*, traducido como “grasa, en el sentido común o cotidiano” y, en los términos más generales, *Wira* se traduce como “resplandor, potencia o iluminación” y el vocablo *kocha* se traduce como “lago” y, en sentido más general, *kocha* se traduce como “conjunto abundante del agua – mar”. Entonces, *Wiracocha* se interpretaría como energía proveniente de las aguas, resplandeciente de mucha potencia o iluminación. Esta interpretación se debe entender como el

¹⁴² Comunicador intermedio. Era el runa que asumía la función en segunda instancia, de hecho que ya pasó a una primera fase que es de *willaq*.

¹⁴³ Comunicador. Es aquella persona que recién se estaba incorporando al proceso de la ayudantía.

¹⁴⁴ El concepto *waka* hace alusión a “Dios” desde la perspectiva de los españoles; resalto de este modo a fin de contextualizar y hacer explícito el objetivo de la investigación, puesto que, anteriormente, se había mencionado que tal concepto se podía concebir solo bajo las acciones de los *runas*, mas no partiendo del concepto Dios.

atardecer del día en el cual los rayos solares emiten su reflejo a tal punto que, quien observa, pierde la capacidad visual frente a la iluminación. Es posible entender el concepto *Wirakocha* como equivalente al concepto *waka*, que refiere también a deidades. Esta equivalencia se entiende a partir de la premisa *wiracochan*, puesto que el prefijo “-n” hace referencia a alguien con mayor capacidad o diferente a lo común. Por tanto, la atribución estaría relacionada con lo sagrado. Por otra parte, conviene recordar que el concepto *wiracochan* cumple un papel fundamental, ya que asigna al lugar de donde este imparte su fuerza y ánimo a los *runas*. También cabe recordar que uno de los responsables de las ánimas sería el *Inti* (Sol), que se haría notar a través del lago Titicaca, tal como notaremos en lo que refiere Luis Valcárcel¹⁴⁵ respecto al concepto *Wirakocha*:

Señor Supremo del Fuego, de la Tierra y del Agua (De todo lo creado) [...]. El nombre de este dios, en su conjunto, puede traducirse como “Señor de todo lo Creado”, porque ya dijimos que Agua, Tierra y Fuego, eran para los antiguos peruanos los tres elementos de que se compone todo lo real existente (Valcárcel, 1964, p. 144).

Con el concepto *Apukontitiwirakocha*, Valcárcel coloca a la categoría de la *waka* o de lo sagrado (Dios) y lo traduce como “Señor de todo lo Creado”, para la aclaración se vale del siguiente cuadro¹⁴⁶:

¹⁴⁵ En cuanto al lugar de creación, la gran **pacarina**, o sea el lugar de origen de los incas como es el caso de Manco Capac y Mama Ocllo, es el lago Titicaca (Valcarcel, 1964, p. 147)

¹⁴⁶ Lo que nos llama la atención es el contenido del cuadro y la traducción que hace el autor de este. Si bien es cierto, en la mayoría de los casos podríamos coincidir con la traducción, pero lo que resulta cuestionable es la traducción de *wira* como tierra o lo sólido ya que él sostiene lo siguiente, “[...] porque ya dijimos que Agua, Tierra y Fuego, eran para los antiguos peruanos los tres elementos [...]” Esta cuestión es típica de la búsqueda del principio de las cosas de parte de

APU	KON	TITI	WIRA	KOCHA
Supremo señor	Fuego	Todo conjunto	Tierra (Lo sólido)	Agua (Lo líquido)

Dentro de este cuadro figuran el Sol y la Luna. *Wiracocha* sería trascendente, puesto que no está dentro del cuadro, sino más bien fuera de este. Sin embargo, el mismo autor se vale del texto más completo y fidedigno de Juan de Betanzos “Suma y Narración de los Incas” para describir que en las orillas del lago Titicaca aparece un Dios que crea primero al hombre y lo hace de piedra. Hasta aquel entonces, aún no existen el Sol, la Luna y las estrellas, lo cual implica que la creación de los *runas* se realiza en la oscuridad y que, es posterior a ella, la creación del Sol y las demás luminarias. A fin de que la iluminación sea plena desde lo alto, la irradiación solar reposa sobre la faz de la Tierra. El lugar de donde proviene la luminaria se conoce con el nombre de *hanan pacha*. También afirma que *Wiracocha* al terminar con la creación, abandona el lugar, Tiahuanaco. Frente a la decisión tomada por *Wiracocha*, aparecen otros personajes quienes serían los ayudantes de *Wiracocha* tal como se evidencia a continuación:

[...] uno se llamaba **Tocapo Wiracocha** y el otro **Imaymana Wiracocha**. Los tres se ponen en movimiento, mientras que *Wiracocha* toma la dirección norte, rumbo hacia e Cusco; **Tocapo**

los sabios griegos, por ello, podemos relacionar fácilmente el sustento de Valcárcel con la pretensión de los sabios griegos. Sin embargo, lo que debe quedar claro es que *Wira* no se puede traducir como tierra, debido a que *pacha* engloba todo relacionado a mundo, tierra u otros, tal como se indicó en el capítulo II. Por el contrario, lo que sí resulta viable es traducir *Wira* como la parte sólida o congelada del agua. En consecuencia, no se hablaría de tres elementos, sino más bien de dos elementos como son fuego (*kon*), agua (*kocha*). Por tanto, conviene sostener que estos elementos reposan en la tierra (*pacha*) y que no es lo mismo decir que *Wira* es tierra.

toma la dirección de los Andes orientales o región Amazónica, incluso todo la parte de la sierra que está a la derecha de la línea que va a seguir el dios, **Imaymana** toma la dirección hacia la izquierda, siguiendo el camino de los llanos o de los Andes occidentales. La misión que tienen los dos ayudantes es ir creando los animales y las plantas y dándoles nombres[...] (Valcárcel, 1964, p. 145).

El hecho de que *Wiracocha* crea a los *runas* a partir de la piedra implica la existencia de la *pacha* y junto con ella las piedras. A su vez, estas piedras son animadas o vivificadas por *Wiracocha*; por tanto, la concepción del Dios creador está distante y lo más próximo es un dios criador. Los ayudantes que aparecen posteriormente también cumplen la función de animadores, puesto que ellos acuden a la concreción del objetivo principal de *Wiracocha* realizando acciones menores como es la animación o vivificación de los animales, plantas y la organización de los *runas*. En la sociedad incaica se puede notar que los dioses trabajan con sus ayudantes, cosa diferente es el caso de occidente, para ellos existe un Dios único y de ella se desprende la denominación de lo trino¹⁴⁷. En ese sentido, también se puede notar en el manuscrito de Huarochirí y en los escritos de Guamán Poma. En efecto, de estas declaraciones, el autor no deja de manifestar las problemáticas de su entorno, tal como se nota en lo que sigue:

Tenían los indios antiguos conocimientos de que había un solo Dios, tres personas, de esto decían así: que el padre era justiciero, yayan

¹⁴⁷ Lo trino en este caso está relacionado con la concepción cristiana; el padre, el hijo y el espíritu santo.

runa muchochic, el hijo caritativo, churin runa cuyapayac, el menor hijo que daba y aumentaba salud y daba de comer, y enviaba el agua del cielo para darnos de comer y sustento, sulca churin causayuc micoy coc runap allin ninpac; al primero le llamaban yayan yllapa, al segundo Chaupi churin Illapa, al cuarto {sic} sulca churin yllapa, que estas dichas tres personas eran, y creían que en el cielo eran tan grande majestad y señor del cielo y de la tierra, y así le llamaban Illapa. (Guaman Poma, 1993, p. 48).

De esta cita se desprende dos modos de entender la problemática de lo sagrado. En el primer caso, presenta a tres personas incluyendo un padre como justiciero y dos hijos, el primero caritativo y el segundo abastecedor de salud y alimento. Cabe indicar que lo dicho por Guaman Poma se relaciona con la presentación de *Wirakocha* y sus ayudantes, tal como se ha mencionado en el acápite anterior. En el segundo caso, presenta tres personas en condición de hijos los cuales tienen nombres o son denominados de la siguiente manera. El hijo que ocupa el primer lugar- en este caso sería *yayan yllapa* “poderoso padre” y un segundo hijo- el *chaupi churin yllapa* “poderoso hijo intermedio” sería el que ocupa el lugar intermedio y el último hijo - *sulca churin yllapa*¹⁴⁸. Por lo tanto, necesariamente existe un cuarto personaje que sería el padre. Además, se debe tener en cuenta que el autor menciona los cuatro personajes. Con esta manifestación logra revelar lo que está oculto entre los tres personajes.

¹⁴⁸ Poderoso hijo menor.

Del mismo modo, Rivara realiza un análisis exhaustivo teniendo como referencia a Juan de Betanzos, Pedro Cieza de León, Cristóbal de Molina, el Cusqueño y Pedro Sarmiento de Gamboa. Pone de manifiesto que el origen de *Wirakocha* se localiza con precisión en la gran laguna del Collao, esta laguna sería el Titicaca, tal como hemos mencionado en los párrafos anteriores. Para reforzar lo dicho, el argumento cita a Juan de Betanzos en los siguientes términos: “Dicen que salió de una laguna que es en esta tierra del Perú en la provincia que dicen de Collasuyo, un señor llamado Con Titi Viracocha... El cual... dicen haber salido otra vez antes de aquella... (Rivara, 2000, p. 104).

Por otro lado, refiriéndose a Cieza, tal como notaremos en lo que sigue, pone de manifiesto: “Cieza, al referirse a la aparición del sol, igualmente alude a la gran laguna de Collao en los siguientes términos: “salió de la isla de Titicaca, que está dentro de la laguna del Collao, el sol muy resplandeciente...” (Rivara, 2000, p. 104).

Serían estas las razones para sustentar y categorizar a *Wirakocha* como la *waka* de mayor jerarquía o Dios con características de equivalencia al conjunto de aguas resplandecientes de mucha potencia y energía. *Wirakochan* sería el animador de los *runas* y que procede de un lugar sagrado con ciertos atributos divinos.

Desde este punto de vista, los *runas* de la sociedad incaica y el planteamiento de Rivara, se puede entender claramente que lo sagrado tiene

sus orígenes en el lago Titicaca y como ente complementario del lago sería el Sol conocido por los *runas* como el “*Inti*”. Según este argumento es también posible entender la conjetura del principio de la dualidad entre la oscuridad representada por el lago y la claridad representada por el Sol. De otro lado, siguiendo el mismo principio de la dualidad es también evidente entender el principio de los contrarios, ya que si existe la oscuridad representada por la noche también existe la claridad representada por el día.

4.9 *Wakayachachiq*

*Wakayachachiq*¹⁴⁹ es otro de los conceptos equivalente al concepto cosmovisión, bajo esta denominación elucidaremos el entendimiento de los *runas* de la sociedad incaica en lo que respecta al problema de lo sagrado.

Este Ynga lo mandó hazer a los plateros una plancha de oro fino, llano, que significase que ay hazedor del cielo <y tierra>,[...] el qual lo hizo fixar en una casa grande y los llamo **Cori Cancha, Pacha Yachachicpac uasin**. (Santa Cruz, 1993, p. 198).

En la presente cita, el autor da cuenta acerca de la existencia de un lugar sagrado con lo cual se daría inicio al proceso del entendimiento al orden cósmico *wakayachachiq*. *Cori Cancha* es el lugar sagrado de los Incas que significaría *cori* “oro como símbolo de poder o energía” y *kancha* como “lugar apropiado o determinado”; en tal sentido, podría entenderse como lugar donde abunda la energía; es decir, desde este lugar se animaría el ser de

¹⁴⁹ Se traduciría como enseñanza, entendimiento o conocimiento de lo sagrado. En el capítulo anterior habíamos referido a lo que es la terminología *pachayachachiq*, está en torno al entendimiento del comportamiento del mundo. En este caso, la denominación de *wakayachachiq* hace referencia a la problemática de lo sagrado.

las cosas, en cuanto concierna a la vivificación o presentación de la naturaleza. El concepto *pacha*, ha sido tratado ampliamente en el capítulo correspondiente y respecto a la frase *pacha yachachiqpaq wasin*, en primer lugar, es necesario traducirlo. Además, el uso de estos conceptos ha sido de uso común entre los *runas* de la sociedad incaica. Asimismo, es necesario hacer referencia a algunos diccionarios kechwas de la antigüedad y también de uso cotidiano en nuestros tiempos. Hacemos la salvedad de que los conceptos han ido variando con el transcurrir de los tiempos. Sin embargo, la esencia de estos conceptos aún prevalece, pues, ayudan a entender las cosas a través de las palabras kechwas. Por tanto, *pacha* es entendido también como “mundo o imagen del mundo”. El concepto *pacha yachachiqpaq*, es un vocablo kechwa compuesto: *yachaq* que significa “entendimiento, sabiduría, crianza, guiar, comprensión, etc.”, al que se puede agregar el sufijo “-chiq” con lo cual tendría la siguiente connotación *yachachiq*, naturalmente, el sufijo “-chiq” “refiere a una acción tal como se ha manifestado en el acápite anterior”. Por tanto *yachachiq* hace referencia a quien entiende, sabe, cría, guía y conoce. El sufijo “-paq” en *yachachiqpaq*, indica lo absoluto, lo que es de él. En ese sentido, sería él, el poseedor de entendimiento, sabiduría, crianza, conocimiento, etc. Respecto a *wasin*, también está compuesto por el concepto quechwa *wasi* que significa “casa o vivienda”, y al agregársele con el sufijo “-n” en *wasin* significa “su casa”. De lo expuesto, por el autor en kechwa; *pacha yachachiqpaq wasin*, hace referencia a “su casa del único entendedor, sabio, criador, guiador y conocedor del mundo” en relación con lo sagrado.

En términos generales, el vocablo kechwa *pacha yachachiqpaq wasin* está haciendo referencia al lugar llamado *Qorikancha*, como uno de los lugares sagrados, lugar de donde se impartía el conocimiento acerca del cielo y la tierra. Para hacer esta referencia el autor también usa el concepto “hacedor”, el cual, se debe entender como “criador, vivificador, animador, ordenador” de las cosas, mas no como el creador de todo lo existente. En efecto, el concepto “hacedor” es castellanizado del cual deviene el verbo “hacer”, el cual hace referencia a una acción así como a alguien responsable de hacer cumplir las ordenanzas, las crianzas, las vivificaciones o alguien que anima constantemente.

Del mismo modo, Santa Cruz Pachacuti hace referencia al Ynga Lluque Yupanqui, nieto de Manco Capac, quien ordenó construir las casas para las *acllas*¹⁵⁰, tal como se puede notar en la siguiente cita:

[...]. Y lo mismo abía mandado hazer cassas para las acllas que son quatro maneras: **yurac aclla**, **uayrur aclla**, **paco aclla**, **yana aclla**. A éstas dizen que señalaron a cada uno de las quatro cassas, al uno primero para el Hazedor llamado **Uiracochan Pacha Yachachi**, a los **uayrur aclla** para las doncellas, y a los **paco acllas** para las mugeres de apo curaca, y a los yana acllas para los indios comunes [...] (Santa Cruz, 1993, p. 205).

Lo más relevante de la cita es la denominación del hacedor, a quien el autor lo llama *wirakochan pacha yachachiq*. Ahora bien el concepto *Wirakochayachachiq*, significa: “*waka* o sagrado, quien muestra su ser a

¹⁵⁰ Escogidas.

través de los mundos”. La misma que ha sido entendida por los españoles de manera incorrecta y expresada como “Dios creador del mundo”. Lo que cabe aclarar es que *Wirakochayachachik* es “waka criador, animador del mundo”.

Conclusiones

Capítulo I:

1. El concepto cosmovisión no fue tratado por primera vez por Wilhelm Dilthey, como sostiene Mejía, sino que fue acuñado a fines del siglo XVII, específicamente por Emmanuel Kant, en su obra *Crítica del juicio*, para dar cuenta de una dimensión específica del conocer en que la sensibilidad se vincula al todo, tal como lo hacen notar Martín Heidegger y el propio Wilhelm Dilthey.
2. El concepto cosmovisión proviene del alemán *Weltanschauung*. Heidegger, haciendo las salvedades del concepto alemán, sostiene que podría entenderse bajo las expresiones visión del mundo, concepción del mundo o imagen del mundo.
3. En el caso de la sociedad incaica, el concepto apropiado que reemplazaría al vocablo Alemán *Weltanschauung* sería el concepto kechwa “*pachayachachiq*”, que se interpretaría como “mostrarse el mundo a sí

mismo, enseñanza del mundo, modos de concebir el mundo” o, propiamente dicho, la relación de la *pacha*, el *runa* y la *waka*, según sea el caso, en sus particularidades y su interrelación.

4. *Pachayachachiq*, que reemplazaría al concepto cosmovisión, el cual hace referencia a las diferentes formas de concebir la *pacha* como: enseñanza de la *pacha*, imagen de la *pacha* a partir de sus particularidades, en función a la concepción tetrádica que comprende el *hanan pacha*, *kay pacha*, *uko pacha* y *kuteq pacha*, componentes esenciales de la estructura de la *pacha* que considero más apropiada que la forma trídica que se le ha atribuido tradicionalmente.

Capítulo II:

5. El concepto *pacha*, como vocablo kechwa, podría tener por lo menos los siguientes significados: *pacha* como tiempo, *pacha* como lugar, *pacha* como paisaje y *pacha* como mundo o universo.
6. El concepto *pachayachachiq* tendría por lo menos las siguientes significaciones: como enseñanza de la *pacha*, mostrar la *pacha* en función a la concepción tetrádica. Asimismo, este vocablo reemplazaría las significaciones del castellano “cosmovisión”, el cual deriva del concepto alemán *weltanschauung*.
7. La división de la *pacha* obedece al principio tetrádico, donde cada componente asume el par complementario. El *hanan pacha* (mundo de

arriba o lo alto, relacionado con el mundo celestial) tiene como elemento complementario el *uku pacha* (mundo de adentro, relacionado con la fertilidad). Por otra parte, está el *kay pacha* (mundo de aquí, relacionado con la existencia de los diferentes seres) y su par complementario es el *kuteq pacha* (mundo retornante o mundo en proceso de retorno, relacionado con la expresión paisajística y el cambio cíclico de la *pacha*).

8. El *chawpi* (punto medio) es el núcleo articulador de la *pacha*, entre los diferentes seres de *wichay* (arriba) – *urin* (abajo) y los colaterales *alleq* (derecha) – *ichoq* (izquierda), así como *kepa* – *ñawpa* «atras – delante», con relación a la ubicación de los *runas*.
9. El concepto *pakarina* hace mención al lugar de donde emergen las plantas, incluso los *runas*, según las tradiciones míticas de los incas durante el proceso de fundación de la sociedad. En ese sentido, una de las *pakarinas* es el lago Titicaca, lugar de donde emergieron Manco Cápac y Mama Ocllo y otra de las *pakarinas* es el cerro *tampotoko*, lugar de donde emergieron los hermanos Ayar.

Capítulo III:

10. El concepto *runa* significa persona, hombre, mujer o especie humana; considera a los hombres en su conjunto y en su condición humana. El concepto *runayachachiq* significa “hombre que enseña a los hombres, hombre que se muestra así mismo, hombre sabio conocedor de los *runas*”.

11. El concepto kechwa *runayachachiq* suple al vocablo *pachasofía* que está compuesto de términos kechwa y griego, propuesto por Fernando Manrique y explicitado por Joseph Estermann.
12. El proceso evolutivo de los *runas*, según Guaman Poma de Ayala, se desplegó en cuatro etapas o procesos; asimismo, el autor da cuenta de cómo los *runas* se desarrollaron y tuvieron una noción concreta —cada uno de ellos con sus propias peculiaridades— según su *pachayachiq* —*runayachachiq*, de acuerdo al contexto geográfico y la época.
13. El registro de información proporcionada por los cronistas ha sido en función a sus experiencias y en otros casos obedecía a la tradición oral y a la información proporcionada por la línea materna. En Guaman Poma se puede notar lo siguiente: primero, se encarga de describir la concepción de los *runas* a través del concepto *pachayachachiq*; segundo, hace una denuncia respecto a los actos inhumanos cometidos por los españoles con los *runas* de esta sociedad; tercero, propone alternativas de solución a la corona española a fin de frenar el caos. La alternativa era que los *runas* de esta sociedad debían asumir el gobierno, puesto que ellos son conocedores de las diferentes necesidades de esta sociedad.
14. La lógica de una sociedad para la sobrevivencia obedecía a la elección de un determinado lugar, base fundamental para su *hábitat* y la interacción con la naturaleza, priorizando la tierra y el agua, por lo cual el *runayachachiq* comprende al hombre en íntima conexión con el entorno.

15. La concepción y la reflexión acerca de sí mismo de parte de los *runas* considera la muerte en primera instancia como un reposo y luego como un trascender a la otra vida. En principio, la muerte era concebida por los *runas* como un hecho natural; en ese sentido, la muerte sería el trance de esta vida a la otra vida, por lo que debían ser enterrados con diversos utensilios y demás objetos de uso cotidiano.
16. Respecto a la naturaleza, los *runas* se consideran parte de ella o elemento complementario; en ese sentido, el concepto *allin kawsay* significa buen vivir o vivir en armonía con el mundo natural.
17. El trabajo por parte de los *runas* era concebido como un hecho sagrado, por lo que necesariamente la actividad se iniciaba con un acto de ritualidad; por otra parte, los *runas* lograron controlar la distribución del agua y el dominio de los pisos ecológicos para el desarrollo de la actividad agrícola.
18. Los diferentes modos de trabajo se concebían de la siguiente manera: el *ayni* o trabajo recíproco, la *minka* o trabajo colectivo, la *mita* o trabajo comunitario y *llamkana* o trabajo por hacer; lo último no estaba cronogramado dentro de las actividades cotidianas, puesto que estas ocurrían en cualquier momento del año a razón de hechos fortuitos, como es la caída de los puentes por el desborde de los ríos, entre otros. El desarrollo de las diferentes actividades tenía recompensa por parte de los gobernantes.
19. La atención de los *runas* de la sociedad incaica respecto de la *pacha*, *runa* y *wakas* nos muestra una forma de entender el comportamiento de las mismas

a partir de sus propias esencias, de manera independiente e interrelacionada entre sí.

Capítulo IV:

20. Respecto a la evolución de los *runas* la concepción del *runa* incaico se halla explicitada por el concepto *pachayachachiq* bajo dos características: En las dos primeras generaciones, Guaman Poma refiere que los *runas* asumen el carácter de la *wakas* o dioses y que su existencia está en función de lo sagrado; mientras que en las siguientes generaciones están ausentes los conceptos *wari* o *wirakocha*, las cuales hacen referencia a lo sagrado o lo divino. En las dos últimas generaciones, está ausente la atribución de lo sagrado, pero están presentes las leyes propuestas por los *runas*, las mismas que cumplen una función reguladora o normativa.

21. El concepto *waka* da cuenta de lo sagrado. La *waka* o lo sagrado estaba relacionado con las particularidades de las cosas, con lo extraordinario y diferente a lo común. Los *wakayachachiq* eran los sabios responsables de seleccionar las *wakas*, además de enseñar a los *runas*, los *wakayachachiq* eran los únicos responsables de realizar las diferentes ritualidades.

22. En el idioma *kechwa* no existe la palabra Dios. Sin embargo, existen diversos conceptos que refieren a la *waka* y es posible conocer a partir de sus particularidades. Por tanto, solo es posible entender lo sagrado a partir de sus particularidades y de la experiencia de los *runas*. No existe solo una

waka, sino muchas *wakas*, ello implica que los *runas* de esta sociedad no solo concibieron un único Dios, sino muchos dioses, si así lo quieren denominar a las *wakas*.

23. El concepto *apu*, está relacionado con cosas concretas como los cerros poseedores de *kamaq* con facultades de hablar y desplazarse; por lo tanto, el concepto *apu* no podría traducirse como Dios. Conviene decir que a partir de estas potencialidades podía relacionarse con el acto o potencia de Dios; sin embargo, esto sería considerado un problema de la actualidad, mas no de la sociedad incaica.
24. El concepto *taytanchiq* implica dos cosas: en el primer caso, *taytanchiq* significa nuestro padre; en el segundo, *taytanchiq* hace referencia al tronco común de donde provienen los demás. No en vano solían llamar los *runas* al Inca *taytanchiq* (nuestro padre). Naturalmente, la expresión es metafórica, pero de sentido común.
25. El concepto *wakayachachiq* significa “gran sabio conocedor de las *wakas* dedicado a mostrar sus divinidades”, y el término *pacha yachachiqpaq wasin* significa “el lugar (casa) del único sabio, criador, guiador y conocedor del mundo en relación a lo sagrado”.
26. El concepto *wirakocha* significa “*waka* proveniente del Titicaca, lleno de potencia e iluminación”. A pesar de ser *waka* principal, requiere de la cooperación de las otras *wakas* como elementos complementarios. En ese sentido, *Viracocha*, *Uiracocha* o *Wiracocha*, serían los responsables de la existencia de la *pacha* y de los *runas*, serían los responsables de la

vivificación, puesto que cualquier cambio generado en el *kay pacha*, obedecía a los atributos de la *waka* o *wakas*. Finalmente, *tiqsi wirakocha* es la *waka* de gran poder y no podían ser visto por los *runas*. Esta *waka* podría encontrarse en cualquier lugar de la *pacha*.

27. *Pachakamaq* es la *waka* encargada de animar, energizar, fortalecer, vitalizar y ordenar la *pacha*. Los *runas* concebían a *Pachakamaq*, como lo abstracto. *Pachakamaq* tiene la capacidad de mostrar su presencia a través de los movimientos sísmicos en la *pacha* y *kocha*. Finalmente, *pachakamaq* significa; el que anima, energiza al mundo o lugar de la *pacha*.

28. Las “*wakas*” o lo “sagrado” es conceptuado por los *yachaq runas* de la sociedad incaica como diferente a lo común. Por otra parte, la diversidad de estas *wakas* les permitieron a los *yachaq runas* mantener una comunicación directa entre las diferentes “*wakas*” y la *pacha* en general. Del mismo modo, el “*Inti*” es otra de las *wakas* de mayor importancia para los *runas* de esta sociedad. No en vano los incas se consideraron como “*intip churin*”, hijos del sol, el cual les permitió intercambiar roles entre los *yachaq runas* y las *wakas*.

Referencias

Antúñez de Mayolo, S. (1981). *La nutrición en el antiguo Perú*. Lima: BCRP.

Arguedas, J. (2012). *Dioses y hombres de Huarochirí: narración quechua recogida por Francisco de Ávila (¿1598?)*. Traducción: José María Arguedas. Estudio bibliográfico: Pierre Duviols. (2ª edición Facsimilar). Lima: IEP.

Aristóteles. (1994). *Metafísica*. España: Gredos.

Arijtsev. (1966). *La Materia como categoría filosófica*. México: Grijalbo.

Basadre J. (1937). *Historia del derecho peruano*. Lima: UNMSM.

Del Busto, J. (1982). *Perú incaico*. Lima: Studium.

Depaz, Z. (2015). *La cosmo-visión andina en el manuscrito de Huarochirí*. Lima: vicio perpetuo vicio perfecto.

Díaz, V. (1991). *Filosofía en el antiguo Perú*. Lima: Nosotros.

Dilthey, W. (1954). *Teoría de la concepción del mundo* (2ª edición). México: Fondo de cultura económica.

Espinoza, W. (1965). *Los incas*. Lima: Amaru.

Estermann, J. (1998). *Filosofía andina*. Quito: Abya – yala.

Ferrater, J. (2001). *Diccionario de filosofía*. (Tomos I, II, III y IV). Barcelona: Ariel.

Flores, M. (2011). *Filosofía andina*. Lima: San Marcos.

Gadamer, H. (1993). *El problema de la conciencia histórica*. Madrid: Tecnos.

Garcilaso, I. (1973). *Los comentarios reales de los incas*. (Tomo II y III). Lima: PEISA.

Gonçalez, D. (2007) (1952) [1608]. *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamado quechua*. Recuperado de: <http://www.illa-a.org/cd/diccionarios/VocabularioQqichuaDeHolquin.pdf>.

Guaman, F. (1993). *Nueva coronica y buen gobierno*. (Tomo I y II). México: Fondo de cultura económica.

Heidegger, M. (2005). *La idea de la concepción del mundo*. Barcelona: Herder.

Heidegger, M. (1974). *El ser y el tiempo*. (2ª edición). México: Fondo de cultura económica.

Heidegger, M. (2001). *Introducción a la filosofía*. (2ª edición). Madrid: FRÓNESIS.

- Lira, J. (1941). *Diccionario kkechuwa – español*. Bogotá: Guadalupe Ltda.
- Llanto, L. (2012). *“Pacha” en la polisemia quechua: según el enfoque de la semántica cognitivo*. Lima: CILA-UNMSM.
- Manrique, F. (2002). *Pachasofía y runasofía andina*. Lima: Renterias.
- Mejía, M. (1998). *La cosmovisión andina y las categorías quechuas como fundamentos para una filosofía peruana y de América* (Tesis de maestría). Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Mejía, M. (2004). *Teqse: La cosmovisión andina y las categorías quechuas como fundamentos para una filosofía peruana y de América*. Lima: Universidad Ricardo Palma.
- Murúa, M. (2001) *Historia general del Perú*. España: DASTIN, S.L.
- Pacheco, J. (1994). *Filosofía inca y su proyección al futuro*. Cusco: Universidad san Antonio Abad.
- Rivara, M. (2000). *Filosofía e historia de las ideas en Latinoamérica*. (Tomo I). Lima: Fondo Editorial de la Cultura Económica.
- Roel, V. (2001). *Cultura peruana e historia de los incas*. Lima: Fondo editorial de la cultura económica.
- Rostworowski, M. (1983). *Estructuras andinas del poder* (1ª edición). Lima: Instituto de estudios peruanos.
- Salazar, A. (2000). *Iniciación filosófica* (5ª edición). Lima: Mantaro.
- Santa Cruz, J. (1993). *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú*. Estudio etnohistórico y lingüístico de Pierre Duviols y Cesar Itier. Institut

Français D'Études andines centro de estudios andinos "Bartolomé de las casas" – Cusco.

Santa Cruz, J. (1995). *Relación de antigüedades de este reino del Perú*. México: Fondo de cultura económica S.A.

Taylor, G. (2000). *Camac, camay y camasca*. Lima: IFEA - Institut Français D'Études Andines.

Taylor, G. (ed.) (2008). *¿Tomás? Ritos y tradiciones de Huarochirí*. Lima: IFEA - Institut Français D'Études Andines.

Valcárcel, L. (1964). *Etnohistoria del Perú antiguo historia del Perú (Incas)*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Valcárcel, L. (1978). *Historia del Perú antiguo* (Tomo II, III y IV). Lima: Juan Mejía Baca.

Zuidema, T. (2010). *Calendario inca*. Lima: Fondo editorial del congreso del Perú y fondo editorial de la PUCP.