

EL MITO DE PILCOSISA Y MAMA HUACO: MADRES DE UNA DINASTÍA ENDIABLADA

María Angélica ZEVALLOS*

- **RESUMEN:** En el presente artículo analizaremos el mito de Mama Huaco y Pilcosisa, para ello contamos con las únicas referencias que, hasta el momento, mencionan este relato mítico: *La Nueva Coronica y buen gobierno* de Felipe Guamán Poma de Ayala y el *Memorial de las Historias del Nuevo Mundo, Perú* del fraile franciscano Buenaventura de Salinas y Córdova. En este trabajo solo desgranaremos aquellos aspectos relacionados con la representación de la mujer como fecundadora del mal en el imperio incaico, ya que ambas mujeres/deidades/hechiceras fueron representadas como madres del inca Manco Capac, el futuro monarca de la civilización andina. A pesar de la escasa información con la que contamos, para reconstruir la vida de las mujeres del mundo andino en el siglo XVII, sabemos que no es casualidad que durante este rango de tiempo hayan proliferados casos inquisitoriales de endemoniadas. Pensamos que este relato no se trata solo de una trasposición del modelo clásico del mito sino que también impregna un verdadero carácter instructivo o ejemplarizante, de lo que es ser una buena mujer, para la sociedad colonizada.
- **PALABRAS CLAVE:** Mama Huaco. Mito. Literatura Peruana. Guamán Poma de Ayala. Buenaventura de Salinas y Córdova. Dinastía inca

Fuentes históricas

El mito es una de las primeras manifestaciones literarias de las civilizaciones, se trata de una narración fabulosa donde dioses, héroes u hombres (por designios divinos) llevan a cabo acciones fantásticas. Cuando aparece la escritura en el seno de una sociedad se produce un efecto de reformulación del relato a causa del nuevo contexto sociocultural, perdiendo aquellos elementos de la oralidad que no se pueden, como diría el padre Ángel María Garibay, aprisionar en un alfabeto. En el caso latinoamericano se produce una recuperación del mito que se lleva a cabo por un pueblo extranjero, por lo que existe una parte de incomprensión, relegando lo quechua (u otras lenguas originarias) a un lugar marginal durante todo el periodo colonial.

* UCM - Universidad Complutense de Madrid. Facultad de Filología - Departamento de Lengua y Literatura. Madrid - España - mariazev@ucm.es.

Artigo recebido em 25/03/2018 e aprovado em 12/07/2018.

El mito fundacional clásico, en la mayoría de los casos, sigue unas pautas o patrones comunes: parte con una pareja de dioses o semidioses que procrean una estirpe legendaria que poblará un vasto territorio que, con el paso del tiempo, se encargará de instituir un gran imperio, a su vez se crearán una serie de leyes y códigos que predominarán hasta tiempos venideros. Esta teoría basada en fundamentos mitológicos greco-latinos trastoca con la aparición de un Nuevo Mundo, la visión clásica de los mitos se mezclará con elementos propios del mundo americano iniciando un nuevo ciclo legendario que estará embadurnado de elementos o simbolismos plenamente precolombinos.

Lo que aquí planteo es una nueva representación del mito que, como ya apuntaba María Rostworowski, no concuerda con el imaginario antes mencionado, sino que se constata un papel predominante de las deidades femeninas, sobre todo divinidades mayores y locales, en este mito en concreto, como veremos más adelante, nos encontraremos ante “el binomio madre/hijo” (ROSTWOROWSKI, 1995, p. 14) o madres/hijo como pareja fundacional. La figura de la diosa o semidiosa adopta un papel protagónico en el desarrollo cultural del incanato como instigadora o portadora de la cultura, aquella que enseña a los pobladores, sus hijos, las prácticas de la agricultura, el trabajo artesanal, textil, etc. y por ende le prestemos una atención especial en el cómo se ha articulado el papel femenino en relato que nos compete.

Tenemos constancia textual del mito de Mama Huaco y Pilcosisa en dos crónicas fundamentales para la historia virreinal del Perú; estas obras son: la *Nueva Coronica y buen gobierno* de Felipe Guamán Poma de Ayala y el *Memorial de las Historias del Nuevo Mundo, Pirú. Méritos y excelencias de la Ciudad de los Reyes, Lima...* del fraile franciscano Buenaventura de Salinas y Córdova. Ambas crónicas fueron elaboradas en el siglo XVII, un periodo donde la monarquía hispánica ejercía un gran poder en sus colonias y remarcaba esa autoridad a través de un complejo aparato administrativo. Entre sus instituciones más temidas se encuentra la Santa Inquisición, que se encargaba de regular la moralidad de los nuevos cristianos. Una de sus funciones principales era erradicar aquellas amenazas que “[...] incluían todo un abanico de actos heréticos: desde la blasfemia, la brujería, el fornicio y la solicitud de favores sexuales” (SILVERBLATT, 2016, p. 171) este control recaía fundamentalmente sobre muchas tradiciones indígenas y remarcaba la distinción social entre lo puro-cristiano-colonizador y lo impío-hereje-colonizado.

En cuanto a los autores que recogieron en sus obras este particular mito, podemos apuntar que son dos intelectuales excepcionales dentro del mundo de las letras peruanas, no solo porque son símbolos de los sujetos o identidades plenamente coloniales, como: un indio ladino y un criollo¹, sino que, además, gozan de una inteligencia particular a la hora de desarrollar sus propios discursos. Felipe Guamán Poma de Ayala, nacido en Perú en los años treinta del siglo XVI, conoció tempranamente las letras castellanas, según su propio testimonio, gracias a que pasó muchos años trabajando para la administración colonial. Hay que recordar que descendía de la dinastía Yarovilca Allauca Huánaco, por el

¹ Brading (1991, p. 315) llegaría a definir la obra de Salinas como: “la declaración más poderosa, pública y elocuente del temprano patriotismo criollo”; y B. Lavallé (1993, p. 112) señala que: “es la primera gran obra de reivindicación y afirmación del Perú”.

lado paterno, y, por el de su madre, de la dinastía los Inca, de ahí que muchos especialistas entremos en contradicciones a la hora de interpretar sus textos. En su obra, Poma, plasma aquellas experiencias que marcaron su vida y que se gestaron como eje motivacional a la hora de trasladarlas en papel. Decidió así redactar una carta al rey donde ofrecía una versión de la historia antigua andina y un tratado sobre cómo gobernar mejor el Perú. La carta consta de unas mil doscientas páginas, cuatrocientas de las cuales eran láminas dibujadas de su propia mano. La obra estuvo oculta hasta principios del siglo xx, al descubrirse la edición príncipes en la biblioteca real de Copenhague. A día de hoy Guamán Poma es considerado un representante del espíritu andino e, incluso, ejemplo de disidencia para algunos seguidores de su obra.

Poma de Ayala nos ofrece uno de los casos más notables de testimonio sobre la compleja situación pluricultural de su época. Se reconoce a sí mismo y a otros andinos hispanohablantes como indios ladinos, es decir, nativos especializados en el idioma español y familiarizado con la cultura y costumbres europeas. Bajo este criterio, se llamarían ladinos a personas pertenecientes a varias clases sociales andinas, independientemente de su abolengo o ascendencia. Desgraciadamente aún existen muchas lagunas en cuanto a su biografía (ADORNO, 1989).

Sancho de Salinas y Córdoba, nieto de conquistadores, nació en Lima en el año 1592. Antes de convertirse en fraile fue paje de tres virreyes, Velasco, Zuñiga y Azevedo y Mendoza, entre los nueve y veintiún años, siendo el virrey Mendoza quien le encargó la labor de ordenar el archivo de gobierno, este trabajo fue bien descrito en una obra posterior del fraile, *El Memorial, informe y manifiesto*, fechada en el año 1646, donde describe el buen número de documentos relacionados con las encomiendas y las comunidades de indios. Nos cuenta, además, que por esta razón decide escoger la vida religiosa. Posteriormente ocupa el cargo de secretario de gobernación. No fue hasta 1616 cuando decide tomar los hábitos en el Convento franciscano de Jesús en Lima. Fue un gran orador e intelectual de su época, reconocido por los virreyes el Príncipe de Esquilache, el Marqués de Guadalcázar o el Conde de Chinchón. Fue predicador en tierras como Huancavelica, Xauca, Guamanga y Cuzco. Durante una cuaresma en la Catedral de Cuzco, predicó sobre unos sucesos de los que afirmaba haber sido testigo en el año 1635 relacionado con malos tratos sufridos por los naturales americanos. Tras dichas críticas, el obispo del Cuzco le denunció por alborotador. Lo que propició su “expulsión” del Perú. No obstante, a pesar de las afirmaciones de inocencia, Salinas jamás volvió a tierras andinas. Además, su fama de “personaje problemático” lo persiguió fuera de Lima y fue llamado a la Corte madrileña para dar cuenta de sus acciones. Finalmente, fue nombrado Comisario General de su Orden en Nueva España. Muere el 15 de noviembre de 1653 en el Convento de San Francisco de Cuernavaca.

Mucho se ha debatido acerca del influjo que tuvo la obra de Guamán Poma en el *Memorial* de Salinas, tal es así que se ha especulado en numerosas ocasiones sobre una posible relación entre los distinguidos autores, según apunta Warren Cook (1955, p. 26),

[...] un cotejo de ambos escritos en cuanto a la tradición de las cuatro edades del Perú, la leyenda de Mama Huaco, la tradición que Manco Cápac se casó con su

propia madre [...] permite percibir suficiente semejanza entre los dos escritos para deducir que, o Fr. Buenaventura conoció el manuscrito de Huaman Poma, o recibió de segunda mano esos datos de alguna otra persona que lo conoció.

En la actualidad pensamos que es muy improbable que ambos autores hayan podido coincidir personalmente o que Buenaventura de Salinas haya tenido la oportunidad de conocer el manuscrito del escritor cuzqueño. Sí que se torna plausible el hecho de que este mito haya perdurado en el tiempo por vía oral, el mismo fraile franciscano asegura en el primer discurso del *Memorial* que es un “*Auquiruna, Quipocamayo* antiguo. Coronista de grande autoridad” (SALINAS Y CÓRDOVA, 1957, p. 8) quien le enseña la tradición de una fuente ancestral como son los *quipus*. Consideramos que no es aventurado pensar que se hicieron eco de una misma leyenda y que al ver su importancia entre los miembros de una misma comunidad hayan considerado oportuno dejar constancia de sus propias interpretaciones del mito a modo de herramienta ejemplarizante. También prevalece la idea de que ambos consultaron una fuente común pero eso está aún por comprobarse, pues no hay constancia documental de la obra en cuestión².

Lo destacable es que en las dos obras existe cierto misterio en cuánto a su poca difusión dentro del territorio peruano³, como ya se sabe, actualmente son pocos los ejemplares que existen del *Memorial de las Historias de Nuevo Mundo, Pirú*, aunque recientemente Lavallé (2017, p. 13) avala que sucede todo lo contrario pues fue reeditada, entre los años 1630-1631, cosa que indica un cierto impacto entre las élites limeñas durante ese periodo.

El mito

Como ya adelantábamos, el mito que aquí analizaremos no corresponde al modelo clásico sino que atiende a unas características propias de la cultura incaica, pero también a modelos de la tradición medieval arraigada en la moral judeocristiana. Términos como “fingedora”, “enbentora”, “ýdulatra”, “hichesera” conforma el acervo de palabras más característicos en los textos moralizantes de cristiandad, de ahí que resulte conveniente describir así a una Mama Huaco que bien podría parecerse a muchas mujeres acusadas por la inquisición en aquella época. El autor nos relata cómo era esta deidad antes de ser madre del futuro inca:

² Como nos recuerda Duviols (1997) en las *Historias del Nuevo Mundo, Pirú*, se encuentra un capítulo sobre las cuatro edades preincas y en la que Salinas enumera algunos historiadores que han tratado este periodo de la historia, y entre ellos destacará un tal Francisco Fernández de Córdoba, este apunte no deja de ser bastante cuestionable pues, a día de hoy, no tenemos constancia de este manuscrito y si es real que fue la fuente de los dos escritores que tratamos. Tal vez sea un “alarde” de fraile franciscano, pues no se han encontrado otras referencias que traten este particular mito.

³ Para mayor información véase el artículo Carlos M. Galvez Peña (2008, p. 43) concretamente el apartado: “una obra aún no del todo conocida” en el que se refiere a un texto de Buenaventura de Salinas y Córdoba fechado en 1639 y a las dificultades que tuvo que pasar debido a la censura.

Esta dicha mujer dicen fue gran fingedora, ydúltra, hichesera, el qual hablaua con los demonios del infierno y hazía serimonias y hecheserías. Y acá hazía hablar piedras y leñas y palos y zeros y lagunas porque le rrespondía los demonios. Y acá esta dicha señora fue primer enbentora las dichas *uacas* ydolos y hecheserías, encantamientos, y con ello les engañó a los dichos indios. Primero fue engañado del Cuzco y trayía engañado y sugeto, como los indios lo uiesen como cosa de milag[r] o que una mujer hablase con piedras y peñas y serros. Y acá fue obedecida y servida esta dicha señora *Mama Uaco*, y acá le llamaron *Coya* y rreyna del Cuzco. Dizen que se echaua con los hombres que ella quería de todo el pueblo, como este engaño andaua muchos años, según cuentan los dichos muy biejos yndios. (GUAMAN POMA DE AYALA, 1980, p. 63).

Por el contrario, el fraile no nos define a la *coya* incaica antes del embarazo sino que se encarga de recrear un escenario propicio para la llegada del mal al territorio andino. Para ello, anteriormente, se sumerge en la descripción de las cuatro edades pre-incaicas: Huari Viracocha, Huari Runa, Purun Runa y Huaca Runa⁴. En todas ellas dedica unas líneas acerca de los notables descubrimientos que sus pobladores van implantando en cada una de las edades. No será hasta la cuarta edad (Huaca Runa) cuando Salinas explica, con abundancia de términos despóticos, la barbarie e ignorancia de sus antiguos pobladores es entonces cuando:

Comunicaua ya con los Indios visiblemente el demonio, enseñauales el arte de Ariolar, encantos y hechizerías; haziales creer que sus amigos saldrían adiuinos, y peritos en la ciencia de interpretar los sueños, y adiuinar lo futuro, y contingente, tomaua varias formas imaginables, y exteriores, vnas alegres, y hermosas; otras melancólicas, y horribles; precipitándolos con esto por toda la especie, y variedades de vicios, que quería, dilatando su imperio y tiranía en tan infinita multitud de almas, que perdía; y para hazerlo mejor después de aquellas quatro edades introduxo la línea y decendencia de los Reyes Ingas, para Reynar mas fácilmente en cada uno dellos, y plantar la Idolatria en tan inmensa multitud de infeles, dando principio al Imperio desta suerte (SALINAS Y CÓRDOVA, 1957, p. 14).

Después de estas descripciones, donde el mal acampaba a sus anchas a través de las prácticas adivinatorias y vicisitudes asociadas con la brujería y la hechicería, es cuando aparece una de las primeras escenas más destacadas dentro de la mitología incaica, se trata de la gestación o preñez de la artífice principal de la dinastía endiablada: *Mama Huaco* “[...] supu por suerte del demonio questaba empreñada de un hijo y que el demonio le enseñó que pariese el dicho niño y que no lo mostrase a la gente y que lo diese a una ama llamada *Pillco Ziza*” (GUAMAN POMA DE AYALA, 1980, p. 64).

El fraile limeño a su vez representa a ambas mujeres como hermanas y coincide con el relato de Poma en que es el diablo quien:

⁴ Para mayor información consúltese Pierre Duviols (1983) donde se describen minuciosamente las características de las cuatro edades antes del Imperio Incaico.

Señaló entre todas la mas hermosa mujer, y mas sagaz, llamada *Mama Huaco*, deshonestissima, y lasciuva con extremo hizose preñada con ayuda del Demonio, y auierendola industriado en lo que auia de hazer, el hijo que parió sin ser sentida de nadie, se lo entregó a vna hermana suya, eminente hechizera, tenida en gran veneración de toda aquella gente, llamada *Pilcosisa* (SALINAS Y CÓRDOVA, 1957, p. 14).

Como si se tratase de la virgen María, Mama Huaco, queda en estado debido a los poderes místicos del demonio, pero la gran diferencia es que nuestra protagonista ya había conocido gran cantidad de hombres porque, recordemos la cita anterior de Guamán Poma de Ayala (1980, p. 63): “Dizen que se echaua con los hombres que ella quería de todo el pueblo”, aquí todo suma para recalcar la magnitud del pecado cometido. A pesar de ser totalmente apta para ser madre no lo fue tanto para criar al futuro rey, por lo que se opta por entregar al niño a una “eminente hechizera” de nombre Pilcosisa, quien se encargará de cumplir el papel de tutora o madre adoptiva. Por esta razón creemos que todos estos recursos de asociar la maldad en el cuerpo femenino es el detonante y argumento principal por lo que el imperio incaico, a ojos de los autores, no tuviese un buen origen fundacional.

Otro de los aspectos más llamativos del relato es la ocultación del futuro rey inca. Durante sus primeros años de vida se internó en una “cueua”/“sotano”/“agugero”. Aquí las versiones sobre este acontecimiento no distan mucho entre ellas:

[...] crióse el muchacho en vna cueua, y sotano profundo, llamado Tambo Toco, hasta edad de quatro años; y publicando entrambas, que dentro de pocos días auia de salir al mundo; y aparecer en Pacarictambo, lugar junto al Cuzco, vn Infante hermosissimo, para que como Rey, y absoluto señor fuesse obedecido, y venerado en toda la tierra, por ser hijo natural del Sol, que como Dios Supremo, que adorauan lo auia de embiar desde el cielo, para que los gouernasse, amurallasse, y defendiesse; y que este se llamaría Mango Capac Inga (nombre que le pusieron entrambas por consejo del Demonio). (SALINAS Y CÓRDOVA, 1957, p. 14).

Que le mandó que lo llevasen al agugero llamado Tambo Toco, que dallí lo sacasen de tiempo de dos años y que lo diesen mantenimiento y que lo publicase que auía de salir de Pacari Tanbo un *Capac Apo Ynga* rrey [señor poderoso Inka] llamado *Mango Capac Ynga*, hijo del sol y de su mujer la luna y ermano de luzereo. Y su dios auía de ser Uana Cauri, queste rrey auía de mandar la tierra y auía de ser *Capac Apo Ynga* como ellos. Que ací lo declarauan y mandauan las dichas *guaca bilcas* [sobrenaturales] que son los demonios en el Cuzco (GUAMAN POMA DE AYALA, 1980, p. 63).

Tras leer estas citas es imposible no pensar en otras referencias del mundo mítico en donde un personaje que gobernará un gran imperio recurra a un viaje iniciático, de madurez, donde en medio del periplo tiene que pasar por una serie de pruebas para conseguir estar a la altura de sus futuras responsabilidades. Son los héroes de los relatos legendarios quienes superan numerosos contratiempos y periodos de soledad, como meros anacoretas, para poder reconfigurarse y convertirse en personajes poderosos que pasarán a la historia por sus múltiples virtudes. La idea del retorno también subsiste en los mitos

originarios, se regresa para salvar al pueblo en peligro o bajo amenaza externas, pero, evidentemente, aquí no contemplamos estas perspectivas básicamente porque es un niño recién nacido al que internan en una cueva por su protección o por el propio misterio de su nacimiento. Por su corta edad necesita de los cuidados de una madre para poder sobrevivir. La cueva o caverna, se convertirá en su hogar, se trata de un espacio que nos remite a la “caverna” de Platón (2003) y su idea del “bien”, al salir de la cueva apreciará una nueva realidad, a través del ascenso al exterior contactará con el mundo inteligible⁵. Todos estos fundamentos y teorías estuvieron fuertemente arraigados en el mundo franciscano gracias a la escolástica. Es más, parece llamativo hacer un paralelismo con los personajes de Platón, ya que igual que Manco Capac ellos no pueden mirar hacia atrás por lo que no intuyen cuál es el motivo u origen de su encadenamiento, convirtiéndose en víctimas de su pasado, no son conscientes de lo que padecen. El simbolismo de la imagen adquirirá más fuerza una vez Manco Capac pueda salir del Tambo Toco pues será el rey-“filósofo” de su pueblo. El mito de la caverna reúne una serie de ideas sobre la existencia de una verdad que existe independientemente de las opiniones de los seres humanos, la presencia de los engaños constantes que nos hacen permanecer lejos de esa verdad, quizás nuestros autores apuntaron estas ideas para desacreditar la instauración de una monarquía basada en un origen engañoso, en el pecado original y carnal. A consecuencia de lo explicado, hago una breve mención del escudo de armas donde aparecen todos los “ídolos de los Yngas” y se acota un lugar especial para la representación del Pacari Tanbo y el Tanbo Toco⁶ (GUAMAN POMA DE AYALA, 1980, p. 62). Es este espacio a modo de útero materno el que mantiene a salvo a futuro rey pero no será hasta que las propias madres decidan entrar a la cueva, ya que será el dios sol quien por las suplicas de sus súbditos haya decidido dar a conocer a su hijo. La escenografía representada para dar origen a esta dinastía instigada por el demonio es sumamente barroca, tradicionalmente los investigadores la han denominado el episodio del “manto dorado” que solo se encuentra en la obra de Buenaventura de Salinas. La proliferación de adornos y oro deja entrever la codicia de sus madres que lo visten y lo engalanan para la ocasión, será el punto de partida de una nueva dinastía:

Alegraronse los Indios, y derramose la fama por toda aquella inmensa multitud de baruarios; dauan saltos de placer; hazian danças, y regozijos al Sol por el beneficio grande de quererles dar su hijo natural; leuantauan las voces al cielo desde que nacia el sol en el Oriente, hasta que llegaua al Occidente, pidiéndole su Rey, y su señor. Despues de algunos días entraron a la cueua en una tenebrosa noche Mama Huaco, y Pilcosisa, hermosamente vestidas, y adornadas, y engalanando al Infante con ojotas de oro, y algodón (que fue el primer calçado de los Indios) orejeras de oro,

⁵ En este artículo no podemos desarrollar más este aspecto, pero sabemos que mientras los dominicos asimilaron la filosofía de Aristóteles, los franciscanos seguirán la línea abierta por la patrística, y asimilarán el platonismo, que era mucho más armonizable con los dogmas cristianos. No me atrevo a confirmar hasta qué punto *La República* es una de las fuentes de las bebe este relato sea un fraile franciscano pero seguramente haya tenido conocimiento de esta obra filosófica.

⁶ Cf. Lám. 79 [1615].

manta encarnada, y camiseta azul; y por corona vna borla verde de algodón, que le cercaua las sienes, con otros dijes de oro, y plata, lo subieron al mas leuantado cerro, y colocado sobre vn risco, apareció por la mañana reberuerando en el por traça y arte del Demonio los rayos, y resplandores del Sol, y de la luz, con admirable hermosura; y puestas a los lados de rodillas las dos encantadoras, y sortilegas, que tan ganada tenian la opinion, y credito de sabias; obligaron facilmente a todo aquel infinito, y baruaro gentío, á que lo creyesen por hijo natural del sol, sin padre, y madre terrenos, y lo adorasen por Rey. (SALINAS Y CÓRDOVA, 1957, p. 15).

Por medio de artimañas y del lujo lograron deslumbrar a todos aquellos “barbaros” haciéndoles creer que Manco Capac era el verdadero hijo del dios sol, sin previamente mencionar que fueron ellas sus madres naturales. A pesar de la intervención de una deidad superior se constata que las verdaderas promotoras de imperio incaico fueron estas mujeres debido al encubrimiento y cuidado del futuro rey forjando así una no-dinastía, una dinastía endiablada.

La dinastía endiablada

La parodia demoniaca, la grosera imitación de las obras de Dios, será para los españoles la clave de la idolatría [...]. El diablo está por todas partes en la tierra peruana (DUVIOLS, 1977, p. 25).

“Questa dicha Mama fue llamado primero, “*mama*”, quando entró a ser señora: Se llamó *Mama Uaco* después se cazó con su hijo y entró a ser señora y rreyna. Se llamó *Mama Uaco, Coya*” (GUAMAN POMA DE AYALA, 1980, p. 64). Aplicar el incesto como recurso deslegitimador será uno de los elementos más importantes para las futuras generaciones de gobernantes, pues su tradición ancestral partiría de un gran pecado. Se torna a su vez fundamental recordar que la *coya* era la mujer de mayor jerarquía del imperio, se le consideraba igual de sagrada que el inca, por este motivo, como apunta Betanzos, se le otorgaba un número concreto de *Acllas*, que eran las mujeres más hermosas de todo el Imperio Inca y que estaban al servicio de los dioses y sus gobernantes (DIEZ BETANZOS, 1987). La *coya* era también la cabeza visible de la más importante red femenina social y política, presidía las fiestas y la organización religiosa como hija de la luna (GUARDIA, 2012). El hecho de que una madre pueda contraer matrimonio con su hijo, desde el punto de vista cristiano, es uno de las mayores faltas morales y, por ende, desacreditaría una dinastía que naciese de ese vínculo. Aunque este relato a nivel filosófico cuenta con unas connotaciones claras al famoso complejo de Edipo, hemos querido ver otra perspectiva que va más allá de las disquisiciones psicoanalistas. Prat Ferrer, repasa todas aquellas reinterpretaciones del relato edípico, nos explica que según Propp las versiones más primitivas del cuento carecen de la profecía, es decir, que se intenta dar una explicación “práctica” de la transmisión del trono sin ningún tipo de valor moral:

Transfiriendo el antiguo conflicto a las nuevas relaciones, surge el caso de Edipo, conservado también en el cuento. El sucesor no es el yerno, sino el hijo. Conservándose el conflicto y su paso a las nuevas relaciones, el sucesor mata al que reina, el hijo mata al padre. Más aún: en el antiguo orden, si el rey no tiene hijos, se elige un nuevo rey o quien transmite el poder es la viuda del rey. Conservando el matrimonio con la mujer que transmite el trono y transfiriéndolo a una nueva situación, el mito crea el tema del matrimonio con la viuda del rey, madre del sucesor: el hijo casa con su madre. Pero como este caso se halla en contradicción con la moral social, se inserta la involuntariedad de la acción y se conserva, además, el antiguo orden de cosas, según el cual el sucesor es un forastero. (PRAT FERRER, 2006, p. 80).

Si aplicamos esta teoría a nuestro relato se ajustaría al hecho del por qué se decide ocultar al hijo, si bien sabemos que Manco Capac no es forastero, no es aventurado pensar que al dejarlo al cuidado de Pilcosisa se desprendan de todo tipo de lazos de parentesco para poder recuperar el trono y engañar así pueblo casándose con el nuevo rey, fundando una nueva dinastía avalada por el dios sol:

Este fue el principio, y fundamento de aquella tirana Monarquía de los Reyes Ingas del Pirú, con que Mango Capac comenzó a Imperar, y sujetó a su borla, y Cetro Real la ciudad del Cuzco, y su comarca: y comenzó a edificar vn Templo al sol a los catorze años de su edad se caso con su propia madre Mama Huaco. (SALINAS Y CORDOVA, 1957, p. 15).

Sin embargo, la representación gráfica que disponemos de Mama Huaco, y que incluye Guamán Poma de Ayala⁷, en su obra, se ajusta más a la representación de otros mitos en donde ella es símbolo de fuerza, poder, autoridad. Como podemos observar en la imagen, la *coya* ocupa el lugar central de una habitación, se encuentra sentada en una banqueta bellamente ataviada. La imagen que desprende es de una mujer muy respetada e importante, esto se remarca diferenciando su tamaño al del resto de integrantes. Sus pechos descubiertos son símbolo de fertilidad, hacen referencia al amamantamiento, el dar alimento a su pueblo. Vemos, además, como se encuentra acompañada por tres *acllas* que la protegen y salvaguardan.

Pero ¿cuáles son los motivos por los que se exponga una versión de un origen demoníaco de la dinastía de Manco Capac? y ¿por qué han de ser dos figuras femeninas las que representen dicho papel en el mito fundacional?. Según las primeras investigaciones se piensa que esta versión del mito se haya contaminado con los idearios propios de la tesis toledana, como ya apunta Duviols:

La diablura de su madre, imaginando toda una escenificación ha querido engañar al pueblo invocando la pretendida divinidad solar de su hijo [...] Se encuentra pues aquí, al igual que Guamán Poma, una tesis que, apoyada del derecho real europeo, definía contradictoriamente al “soberano natural” y al “tirano”. Mostrar

⁷ Cf. Lám. 120 [1615].

que los incas fueron tiranos equivale a negar la argumentación lascaciana a favor de ellos y probar que el Perú no podía, en derecho, pertenecer a una dinastía peruana. Esta fue la tesis del virrey Toledo ampliamente difundida entre 1571 y 1582. Interpretaciones tendenciosas de la campaña colonialista (DUVIOLS, 1983, p. 106-107, énfasis en el original).

Según Duviols (1983) todo recae en desprestigiar a la legítima dinastía peruana pero, en esta tesis, también podríamos incluir una reflexión alternativa, enfocada a otro tipo de lectores como son los religiosos, el sector culto de la población virreinal. La base del clero, durante los primeros siglos de la colonización, este sector de la sociedad fue instruida para adoctrinar y evangelizar a los nuevos cristianos del mundo andino. No olvidemos que uno de los motivos por los que se señalase a las mujeres como símbolo del mal fuese porque dentro del territorio incaico la élite femenina, dirigente, disfrutaba de una serie de cargos que se vinculan a diferentes prácticas “diabólicas” (a ojos del clero), como son el mundo del sacerdocio, la ritualidad o el mundo del curanderismo. Este último, además, encuentra una relación directa en el caso de las mujeres cuando llega el momento del alumbramiento, tomando así a la curandera y sacerdotisa, una identidad más, la de partera (ALVARADO ESCUDERO, 2015). No es casualidad que las dos mujeres protagonistas de este mito se les identifique como la futura reina y como hechicera. La identidad de Pilcosisa bien se podría deconstruir, por qué no pensar que hubiese sido una curandera que ejerciese como partera dentro de su comunidad, una práctica muy habitual ligada meramente a las mujeres en todas las sociedades ancestrales. Puede que el mito al transmitirse de boca en boca desvirtuara este detalle tan necesario para la historia de las mujeres en el incanato. La falta de recursos y fuentes textuales que traten temas como la gestación o procreación hace muy difícil poder interpretarlos. Ahora bien, si tenemos en cuenta el detalle que el “sector culto” de la sociedad era el que se encargaba de transmitir la historia de los vencidos es evidente que tratarían de argumentar prácticas femeninas como prácticas del demonio, ya que el cuerpo femenino siempre estuvo sujeto al deseo y apropiación por los agentes masculinos de la sociedad, es bien sabido que la belleza o la sexualidad también es un pecado grave instigado por el diablo, se trata un tema recurrente en toda la literatura. La máxima aristotélica de la mujer como ser imperfecto e inferior o las ideas de Tertuliano, quien consideraba el cuerpo femenino como símbolo del mal (PAZ TORRES, 2015), contribuyeron a difundir una imagen exclusivamente patriarcal. Pero a pesar de esta injusta cuestión es remarcable que tengan un protagonismo tan remarcable como el del inca (HERNANDEZ ASTETE, 1998). La *coya* era la consejera de su pareja, del rey, e incluso en otras crónicas Mama Huaco también es una diosa guerrera. Era evidente que se debía relegar la figura femenina dentro de la población virreinal desde las iglesias, desde tratados, crónicas y memoriales y desde juicios inquisitoriales. Que mejor ejemplo que confinar a la gran guerrera Mama Huaco al fuego del infierno.

La respuesta literal a nuestras preguntas lo hallaremos dentro del propio texto. A diferencia del fraile franciscano, Guamán Poma intercede dando una opinión o ambicionando convencer al lector del por qué no se debe adorar a este rey:

Que el dicho *Ynga* no tubo tierra ni pueblo que aya parecido ni auer parecido padre ni casta. Dizen que la madre fue mundana y encantadora, la primera que comensó a seruir y tratar a los demonios. Y acá que como puede hazer hijo el sol y la luna de treze grados de cielo questá en lo más alto del cielo es mentira y no le uenía por derecho de Dios ni de la justicia el ser rrey el reyno y dize que es *amaro*, serpiente y demonio, no le viene el derecho de ser señor y rrey como lo escriuen.

Lo primero, porque no tubo tierra ni casa antiquícima para ser rrey; lo segundo, fue hijo del demonio, enemigo de Dios y de los hombres, mala serpiente, *amaro*. Lo terzero, de dezir que es hijo del sol y de la luna es mentira. Lo quarto, de nazer cin padre y la madre fue mundana, primer hichesera, la mayor y maystra criada de los demonios; no le uenía casta ni onra ni se puede pintar por hombre de todas las generaciones del mundo. No se halla aunque sea salvage animal ser hijo del demonio que es *amaro*, serpiente. (GUAMAN POMA DE AYALA, 1980, p. 64, énfasis en el original).

El ímpetu con el que nuestro indio ladino concluye la leyenda solo deja entrever su descontento con su vertiente materna, con su familia inca, y su deseo de justificar y patentar el buen gobierno de su madre adoptiva, la monarquía hispánica, en territorio peruano.

Conclusiones

Hasta aquí hemos tratado de mostrar un breve repaso actualizado del mito de Mama Huaco y Pilcosisa. Plantear una comparativa comentada, entre *La Nueva Coronica y buen gobierno* de Felipe Guamán Poma de Ayala y el *Memorial de las Historias del Nuevo Mundo, Perú* del fraile franciscano Buenaventura de Salinas y Córdova, destacando las discrepancias de uno u otro autor, remarcando las características de cada personaje del relato, nos permite crear un panorama más amplio de interpretación del mito.

Consideramos que es importante revalorar el papel femenino en los relatos míticos de las crónicas virreinales, pues se estaría dando voz a una parte silenciada de la sociedad durante siglos. Como ya advertiría Rostworowski (1995), los atributos de muchas de estas deidades serían, a grandes rasgos, propiedades características de muchas mujeres de la sociedad andina: la dedicación al cultivo y a la cosecha, el cuidado de la familia y la procreación; pero también es interesante rescatar por medio de otras fuentes como la antropología o la arqueología el papel de las *coyas* o las *acllas* dentro del incanato, no encorsetándonos en las prácticas habituales del hogar sino también en las altas esferas de la población.

Además, con esta propuesta, hemos estimado oportuno hacer un breve recorrido de la experiencia del mundo católico hispano en territorio latinoamericano, ya que es más que evidente que transformó los preceptos culturales andinos. Fue por eso imprescindible la procedencia cultural de los misioneros en los procesos de evangelización del territorio inhóspito. La importación del diablo cristiano a tierras americanas deja entrever las diferentes representaciones del mal en las obras coloniales, encontramos en todas ellas

desde personajes amorales, o un mal social debido al barbarismo o simplemente males naturales debido a pecados muy graves como el incesto. El demonio tiene aquí un papel estelar: es el farsante, embaucador por excelencia, el enemigo, y solamente puede tentar a los hombres por medio de artimañas y ardides. Si el demonio convence a sus víctimas, según la tradición cristiana, el alma se pierde. Por ello las representaciones del diablo “[...] solían ir ligadas a la figura femenina cuyo cuerpo se consideraba *locus* del mal por excelencia” (PAZ TORRES, 2015, p. 348) y, como hemos expuesto, discurría el pensamiento que los cuerpos femeninos eran más proclives a una presencia demoniaca, tal y como se apunta en varios de los textos inquisitoriales⁸ del siglo XVII.

Como apunta Fermín del Pino (2002) la demasiada presencia del elemento demoniaco (sobre todo en la documentación del santo oficio) perjudica hoy nuestra información etnográfica genuina. Nos advierte el investigador que también podemos caer en contradicciones, porque la presencia del diablo, a juicio de los religiosos, exculpaba a los indígenas porque en último término no eran ellos los culpables de ser pobladores de una “dinastía endiablada” sino el demonio el mayor responsable. Por eso no se le aplicaba el castigo inquisitorial. De ahí que se emplease recursos ejemplarizante de lo que debía hacer un buen cristiano a la población. Pero esto no fue justificante para poder aplicar sanciones o interponer los derechos legítimos de conquista aferrándose a pecados y prácticas ligadas al mal como la idolatría que:

[...] era considerada tanto un pecado contra Dios, como un pecado contra natura. En el primer caso constituía una transgresión del derecho divino, en el segundo, del derecho natural. Pero tan pronto las controversias sobre los justos títulos de conquista vayan imbricándose ya en el derecho teológico, ya en el derecho internacional, las sanciones que pudieran imponerse a los pueblos de las Indias Occidentales serán contempladas a la luz de una nueva distinción: la legitimidad de los derechos de intervención, de coerción de los príncipes católicos –en este caso los españoles– dependerá de que los indios sean considerados o no vasallos de esos príncipes. (DUVIOLS, 1977, p. 46).

Este mito es solo un pequeño ejemplo de cómo se maquinaron continuos argumentos de claro cariz jurídico, religioso y patriarcal, para arremeter contra el cuerpo femenino y contra la legitimidad de una dinastía conquistada, denostando las figuras de Mama Huaco y Pilcosisa de las que no poseemos más información que el relato mítico.

ZEVALLS, M. A. The myth of Pilcosisa y Mama Huaco: mothers of a diagnosed dynasty. **Revista de Letras**, São Paulo, v.58, n.1, p.49-62, jan./jun. 2018.

⁸ Para mayor información véase el estudio que la investigadora Paz Torres (2015) realiza del proceso de fe de las religiosas de Santa Clara de Trujillo (Perú), encausadas por obsesas por el Tribunal del Santo Oficio de Lima o los estudios de Molero (1995) al respecto.

- **ABSTRACT:** *In this article we will analyze the myth of Mama Huaco and Pilcosisa, for this we have the only references that, up to now, mention this mythical story: La Nueva Coronica y buen gobierno of Felipe Guamán Poma de Ayala and the Memorial de las Historias del Nuevo Mundo, Perú of the Franciscan friar Buenaventura de Salinas y Córdova. In this work we will only discuss those aspects related to the representation of women as fertilizers of evil in the Inca empire, since both women / deities / sorceresses were represented as mothers of the Inca Manco Capac, the future monarch of the Andean civilization. Despite the scant information available to us, in order to reconstruct the lives of women in the Andean world in the seventeenth century, we know that it is no coincidence that in this range of time inquisitorial cases of devils have proliferated. We think that this story is not just a transposition of the classical model of myth but also impregnates a truly instructive or exemplary character, of what it is to be a good woman, for the colonized society.*
- **KEYWORDS:** *Mama Huaco. Myth. Peruvian literatura. Guaman Poma de Ayala. Buenaventura de Salinas y Córdova. Inca dynasty.*

Referencias

- ADORNO, R. **Cronista y príncipe:** la obra de Felipe Guaman Poma de Ayala. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1989.
- ALVARADO ESCUDERO, A. Sacerdotisas, curanderas, parteras y guerreras: mujeres en el Antiguo Perú. **Americanía:** revista de estudios latinoamericanos, Sevilla, n. 2 p. 4-38, 2015.
- BRADING, D. **Orbe indiano:** de la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867. México: Fondo de Cultura Económica, 1991.
- COOK, W. Fray Buenaventura de Salinas y Córdova: su vida y su obra. **Revista del Museo Nacional**, Lima, v. 24, p. 19-48, 1955.
- DIEZ BETANZOS, J. **Suma y narración de los Incas.** Madrid: Ediciones Atlas, 1987.
- DUVIOLS, P. **La destrucción de las religiones andinas:** durante la conquista y la colonia. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1977.
- DUVIOLS, P. Guaman Poma, historiador del Perú antiguo: una nueva pista. **Revista Andina**, Cuzco, n. 1, p. 103-115, sept. 1983.
- DUVIOLS, P. En busca de las fuentes de Guamán Poma de Ayala realidad e invención. **Revista Histórica**, Lima, v. 21, n. 1. p. 27-52, 1997.
- GÁLVEZ PEÑA, C. El carro de Ezequiel: la monarquía hispana de fray Buenaventura de Salinas y Córdova. **Histórica**, Lima, v. 32, n. 1, p. 39-75, 2008.

GUAMÁN POMA DE AYALA, F. **El primer Nueva Coronica y buen gobierno**. Eds. John Murra y Rolena Adorno. México: Siglo XXI, 1980.

GUARDIA, B. **Mujeres peruanas el otro lado de la Historia**. Lima: [s.n.], 2012.

HERNÁNDEZ ASTETE, F. Roles sexuales en la organización incaica. **Histórica**, Lima, v. 22, n. 1, p. 93-134, 1998.

LAVALLÉ, B. **Las promesas ambiguas**: criollismo colonial en los Andes. Lima: Instituto Riva-Agüero de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1993.

LAVALLÉ, B. Estudio preliminar. *In*: SALINAS Y CÓRDOVA, B. **Memorial, informe y manifiesto**. Lima: Biblioteca Nacional del Perú, 2017. p. 7-24.

MOLERO, V. Un presunto caso de complicidad diabólica en el siglo XVIII: Alonso de Osuna y las religiosas del convento de Santa Clara de Antequera. **Revista de Dialectología y Tradiciones Populares**, Madrid, v. 50, n. 1, p. 221-242, 1995.

PAZ TORRES, M. Demonio y mujer: la marca de satán y el combate contra él. **Medievalia**: revista de estudios medievales, Barcelona, v. 18, n. 2 p. 325-353, 2015.

PINO, F. del. Inquisidores, misioneros y demonios americanos. *In*: PINO, F. (coord.). **Demonio, religión y sociedad entre España y América**. Madrid: CSIC, 2002. p. 139-160.

PLATÓN. **La República**. Madrid: Gredos. 2003.

PRAT FERRER, J. El mito de Edipo en la tradición culta occidental y sus interpretaciones. **Revista de Folklore**, Valladolid, v. 26a, n. 303, p. 75-86, 2006. Disponible en: <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/el-mito-de-edipo-en-la-tradicion-culta-occidental-y-sus-interpretaciones/html/>. Acceso en: 15 nov. 2018.

ROSTWOROWSKI, M. **La mujer en el Perú prehispánico**. Lima: IEP, 1995. Disponible en: http://repositorio.iep.org.pe/bitstream/IEP/803/2/Rostworowski_Mujer-epoca-prehispanica.pdf. Acceso en: 13 nov. 2018.

SALINAS Y CÓRDOVA, B. de. **Memorial de las Historias del Nuevo Mundo**. Ed. Warren Cook. Lima: Universidad Nacional de San Marcos, 1957.

SILVERBLATT, I. Cristianos nuevos y nuevos miedos en el Perú del siglo XVII. *In*: LÓPEZ PARADA, E. (coord.). **Auto de la fe, celebrado en Lima a 23 de enero de 1639**. Madrid: Iberoamericana-Vervuert, 2016. p. 169-198.