

¿Qué es el mito? ¿Cómo plantea el análisis de un mito como es el de Manco Cápac? Son algunas de las preguntas que se plantearon en el Seminario de Sistemas Simbólicos del Postgrado de Antropología. Estas son algunas de las respuestas que desarrollaron los estudiantes.

¿QUE ES EL MITO?

Alvaro Díez Astete

Pensamos que la caracterización y el tratamiento más provechosos para las ciencias sociales, y en particular para la antropología, de lo que es el Mito, los ha producido Claude Lévi-Stauss, y son su teoría y metodología las que principalmente nos resultan esclarecedoras y significativas para nuestra aproximación a este peculiar sistema simbólico. Sin embargo, nuestra aproximación a la definición estructuralista del Mito no puede dejar de ser precedida por una breve ubicación teórica del tema.

La razón etimológica del término **mito** se encuentra en su raíz griega **mythos**, que significa **fábula** o **leyenda**, y que es el concepto que generalmente es manipulado como significado del Mito y sus propiedades, por extensión. Una característica básica, aunque no necesariamente absoluta de los mitos, es que constituyen expresión de hechos sagrados o irreductiblemente sobrenaturales, en especial los mitos de proveniencia más primitiva que no poseen sino un escaso nivel de formalización. La narración fabulosa que, así, viene a ser el Mito, que habla del origen de la realidad natural y humana y que habla de su proyección en lo sobrenatural —a través de la realidad fantástica de los seres y los héroes míticos— a menudo forma parte de los rituales fundamentales de toda sociedad, como trasfondo “cultural” —o como sustitución de la historia “verdadera”, sea cual fuese esta, según han creído diversos pensadores antes de la lectura más próbidamente científica que ha efectuado Lévi-Strauss.

Siguiendo esa perspectiva, los mitos han sido considerados como “**explanaciones**” del pensamiento salvaje, que respondían a una de dos formas básicas (y clásicamente así **compre-**

didadas): los mitos teogónicos, por una parte, y los mitos teleológicos, por otra.

En el pensamiento griego, que le dio su primera definición, el Mito (el *mythos*) ocupó un lugar de importancia, desde los presocráticos. Sea considerado como radicalmente opuesto a los *logos*, o como otra forma de conocimiento, el Mito estableció un espacio de meditación tan profundo e importante como la meditación de la misma realidad. Platón, por ejemplo, consideraba el Mito como un modo distinto de expresar otro tipo de verdades que las que se expresan con el pensamiento lógico. La meditación del Mito se desarrolló intensamente durante la Antigüedad y la Edad Media (Dumezil).

En el Renacimiento, al reiniciarse la discusión prácticamente suspendida en los conventos de la Edad Media sobre los conceptos de razón y realidad, se comenzó a cuestionar el valor del Mito desde la perspectiva de la verdad o falsedad de su contenido. El Mito fue, a partir de ello, crecientemente desvalorizado en su relación con "lo real", llegando los filósofos de la Ilustración del siglo XVII a considerarlo sinónimo de falsedad, mentira o ignorancia, excepto los filósofos Vico y Schelling, quienes, desde sus respectivas posturas y épocas, anticipan la recuperación de los significados ocultos y decisivos que el hecho mítico, la "realidad humana del mito", constituyen para la vida social.

Contemporáneamente, el Mito ha sido apreciado por los especialistas de diversas disciplinas que encuentran en esta forma que adopta el pensamiento humano, cada cual a su manera, una fuente inagotable de respuestas a interrogantes que el racionalismo y el positivismo del siglo pasado jamás hubieran podido contestar. Algunos de estos autores podrían mencionarse.

Desde la perspectiva antropológica, encontraremos la preocupación de Frazer o Tylor que entienden el fenómeno mítico más bien como un "primitivismo religioso"; o Durkheim, que lo considera un hecho social más entre otros; o Mauss, que lo concebirá más logradamente como una condensación de representaciones simbólicas.

En la perspectiva de la historia de las religiones encontramos, ante todo, la obra de Mircea Eliade, que estudia el Mito en sí mismo, como expresión propia del hombre arcaico de lo sagrado: los mitos son "hierofanías". Otros pensadores del mismo aspecto de los mitos son Rudolph Otto y Karl Kérenyi, para

quienes el Mito es la fuente de las verdades primordiales y eternas, partiendo de una concepción mística y poético-teológica del mundo.

Otra importante "región epistemológica" del Mito la encuentra el psicoanálisis, a partir del intento de Freud de identificar una etapa —y su dinámica ulterior— del desarrollo psico-sexual infantil con el mito de Edipo. Freud postulará la existencia de "mitos endopsíquicos"; la inmortalidad, el castigo, el otro mundo —dirá Freud— "son representaciones internas de nuestras psicomitologías" (Carta a Fliess). Freud llegó a admitir que los mitos expresarían fantasías universales surgidas en los orígenes de la humanidad, que aparecían en el inconsciente de todo ser humano y que se expresaban de modo exopsíquico. Los mitos, en suma, son para Freud las manifestaciones más directas del inconsciente "a nivel de los pueblos", así como lo son los sueños "a nivel de los individuos".

C.G. Jung, discípulo temprano de Freud y luego instaurador de su propia escuela de "psicología analítica", divergente y hasta opuesta al psicoanálisis freudiano, profundizó en el estudio de los mitos hasta el punto de hacer de ellos uno de los temas angulares de su pensamiento. Profundizando en el estudio de diferentes mitos universales, teogónicos y teleológicos, Jung llegó a postular la existencia del "inconsciente colectivo" en la base del cual se depositan los símbolos míticos primigenios: los "arquetipos", que tanto pueden aflorar a la vida consciente de los individuos —a través de los sueños— como a la vida consciente de las sociedades —a través de sus componentes mitológicos y sus aparatos rituales.

Debemos mencionar también como un hito importante en el desarrollo de las ideas contemporáneas sobre el Mito, las aportaciones de Otto Rank, especialmente las contenidas en su ya clásica obra "El Mito del Nacimiento del Héroe", y las de Joseph Campbell, autor de "El Héroe de las Mil Caras", ambas obras formadas a partir de la perspectiva psicoanalítica, pero con metas heterodoxas.

Ernst Cassirer, desde la filosofía humanista, ha construido una obra importante que no puede pasar desapercibida. Su "filosofía de las formas simbólicas" puede tomarse como un paso más; firme, aunque tal vez demasiado pretencioso, para explicar la evolución del pensamiento, explicación en la cual mito y lenguaje, en tanto "formas simbólicas", jugarían un papel si-

milar adscrita a la génesis y a los distintos modos del pensamiento conceptual.

El método estructuralista desarrollado por Lévi-Strauss para el análisis riguroso de los mitos —análisis que se quiere exento de cualquier “apriorismo”— ha llevado a este autor a formular, más que una teoría, un verdadero **modelo** conceptual, del cual son tributarias diferentes perspectivas teóricas (“Lo que el estructuralismo trata de realizar, a la zaga de Rousseau, Marx, Durkheim, Saussure y Freud, es manifestar a la conciencia un **objeto** otro...”, (LS-M IV).

Lévi-Strauss inaugura una actitud radicalmente opuesta a la de sus predecesores meramente positivistas, naturalistas o impresionistas en la tarea de conocer el sentido del Mito, a partir de considerar que lo verdaderamente importante en el Mito no son sus contenidos, sino las relaciones lógicas entre sus partes.

El Mito, en primer término, no representa un tipo de pensamiento “precientífico”; es, ni más ni menos, “otro modo de pensar”. El pensamiento científico procede a partir de sus estructuras —sus teorías e hipótesis— para crear acontecimientos nuevos, sus resultados. El pensamiento mítico, en cambio, y procediendo a la inversa, crea estructuras, a partir de acontecimientos y “residuos de acontecimientos”. Y he aquí que es de todo punto necesario insistir en un aspecto clave de la concepción de Lévi-Strauss: “El pensamiento mítico —nos dice en **El Pensamiento Salvaje**— no es solamente prisionero de acontecimientos y experiencias que dispone y redispone incansablemente para descubrirles un sentido; es también liberador, por la protesta que eleva contra el no-sentido, con el cual la ciencia se había resignado, al principio, a transigir”.

Es importante recordar que Lévi-Strauss ha señalado en más de una oportunidad que la **sustancia del mito** no va a encontrarse sino en la misma **historia contada**, independientemente del estilo, de la forma de la narración o de la sintaxis. Pero esa historia contada no es la simple y llana “explicación” de los fenómenos naturales que abundan en los mitos, ni, de otro lado, igualmente erróneo, la historia contada se identifica con glosa moralizadora sobre condición humana alguna. La historia contada se identificará, decididamente, no con la anécdota naturalista o impresionista, sino con el **lenguaje** mismo, porque el mito “es un lenguaje, pero lenguaje que opera en un nivel muy elevado y cuyo sentido logra despegar, si cabe usar una imagen aeronáuti-

ca, del fundamento lingüístico sobre el cual habría comenzado a deslizarse”.

Tres conclusiones provisionales son propuestas por Lévi-Strauss al paso de esta primera aproximación metódica a la **estructura** del mito, que será la configuración interna que mejor nos dé razón de él:

- 1) el sentido del mito no depende de sus elementos aislados, sino de la manera en que estos elementos se combinan;
- 2) el mito pertenece al orden del lenguaje pero tiene propiedades específicas;
- 3) las propiedades específicas del mito están “por encima” del nivel lingüístico habitual, pues son más complejas que las de una expresión lingüística cualquiera.

Conocemos suficientemente el enorme provecho que Lévi-Strauss ha obtenido para las ciencias sociales de la lingüística estructural al establecer un comportamiento analógico entre los términos y las relaciones de términos lingüísticos, y los términos y relaciones de términos de los sistemas de parentesco. Pero la proyección del método de análisis sociocultural descubierto así traspa las similitudes puramente analógicas y se propone, progresivamente, descubridor de paralelismos y entrecruzamientos homólogos entre las unidades lingüísticas y las míticas.

El autor plantea, así, dos hipótesis también metódicas:

- 1) la primera es que el mito, como toda entidad lingüística, está formado por unidades constitutivas;
- 2) la segunda es que estas unidades son semejantes a las que intervienen en la estructura de la lengua —fonemas, morfemas y semantemas— pero con un grado mayor de complejidad.

Estos elementos constitutivos propios del mito son, a su vez, las unidades constitutivas mayores de toda estructura lingüística y se denominan “mitemas”.

En esta primera aproximación de Lévi-Strauss a la mitología (nos referimos a su célebre artículo “La Estructura de los Mitos”), los mitemas jugarán un papel central en la consoli-

ción de su modelo de análisis. Los pasos seguidos por el autor para reconocer y aislar los mitemas son bien precisos: cada mito deberá ser analizado en forma independiente, colocando la sucesión de acontecimientos en forma de frases lo más cortas posible; cada frase consiste en una relación del tipo de la asignación de un predicado a un sujeto. Pero las verdaderas unidades constitutivas del Mito no son relaciones aisladas, sino "haces de relaciones": la relación de combinación de estos "haces", únicamente, otorgará a las unidades constitutivas una función **significante**.

El método se aplicará en un sentido **sincrónico** y en otro **diacrónico**; la lectura simultánea se la realizará "estructuralmente" como si se tratara de una partitura orquestal. La técnica mencionada ordena las unidades del mito de dos formas en el espacio del papel: primero, las ordena en filas o hileras (que representan las secuencias diacrónicas) y en columnas, según se lean las unidades, ya colocadas, en sentido vertical (lo que representa la relación sincrónica).

El análisis de la estructura del mito, que comenzó tomando como modelo una partitura musical, para el análisis de cada mito particular, se desarrolla en una forma tal que adquiere la dimensión y la majestad —**opera magna**— de una verdadera sinfonía. Lévi-Strauss pasa del análisis de un mito al de sistemas míticos, y, más allá, al de conjuntos de sistemas. Su descubrimiento inicial ha sido, pues, contra todo el pensamiento "mitologista" del pasado, el hecho de que no existe "versión verdadera" en los mitos: todas las variantes son igualmente importantes, puesto que todas, en conjunto, podrían conducirnos a establecer el Mito completo: la frecuencia de repeticiones en los mitos ponen así de manifiesto la estructura del Mito. Nos dice Lévi-Strauss: "Propiamente hablando, jamás existe texto original: todo mito es por naturaleza una traducción". Además, se presenta el hecho de que los mitos, que surgen y se transmiten siempre a partir de otro mito, pueden surgir —y en alto grado, como lo demuestran los estudios comparativos— como **oposición** a otros mitos. "De modo que si el estudio filológico de los mitos —prosigue Lévi-Strauss— no constituye un preliminar absoluto, la razón está en lo que pudiera llamarse su naturaleza diacrítica. Cada una de sus transformaciones resulta de una oposición dialéctica a otra transformación, y su esencia reside en el hecho irreductible de la traducción **por y para la oposición**".

Inmediatamente luego, el autor sintetiza el papel polivalente del Mito: "Considerado desde un punto de vista empírico,

todo mito es a la vez primitivo con respecto a sí mismo, derivado con respecto a otros mitos; se sitúa no dentro de una lengua y dentro de una cultura o subcultura, sino en el punto de articulación de estas con otras lenguas y otras culturas. Así, el Mito, nunca es de su lengua, es una visión en una lengua otra, y el mitólogo que lo aprehende a través de una traducción no se siente en situación esencialmente diferente del narrador o del oyente...".

Volviendo a la estructura del Mito, Lévi-Strauss nos dice que la lectura que de él se haga, siguiendo esa clase de "composición" por niveles, nos revelará su función que, como el lenguaje, es de "significar la significación". La estructura "hojaldrada" del Mito, dice el autor, muestra sus significaciones dispuestas "en filas y en columnas" que, se lean de cualquier manera, siempre remitirán a otro plano. El pensamiento mítico toma "su materia" de la naturaleza, y al hacerlo procede como el lenguaje, que se ha formado como tal en virtud de una selección de fonemas limitada, entre los que la naturaleza ofrece ilimitadamente. La materia mítica es una selección de la materia que se ofrece masivamente, y como tal es instrumento del Mito, no su objeto de significación, que se puede aprehender sólo considerando la multiplicidad de niveles en que se despliega o, en otras palabras, la multiplicidad de significaciones parciales y complementarias o solidarias de la significación global, que por otra parte nunca se devela absolutamente. "Del mismo modo —expone Lévi-Strauss— cada matriz de significaciones remite a otra, cada mito a otros mitos. Y si se pregunta a qué último significado remiten estas significaciones que se significan una a otra, pero a fin de cuentas es necesario que se remitan todas juntas a alguna cosa, la única respuesta que sugiere este libro es que los mitos significan el espíritu que los elabora en medio del mundo del que forma parte él mismo".

Esa pluralidad de niveles (y de significaciones) surge, según la lógica del autor, "como el precio pagado por el pensamiento mítico para pasar de lo continuo a lo discreto".

Es así que se podrá entender en todos sus alcances la rotunda afirmación de que el pensamiento mítico no acepta la naturaleza "más que a condición de poderla repetir"; al mismo tiempo, el pensamiento mítico seleccionará sólo las propiedades formales "gracias a las cuales la naturaleza puede significarse a sí misma y que por consiguiente tienen vocación metafórica".

Es así que la esencia de la función mítica deviene metafórica de la naturaleza: de ahí que el autor concluirá que resulta "vano" todo intento de identificar o aislar en los mitos niveles semánticos "privilegiados", pues la realidad no deja de transformarse en intercambios de significaciones sincrónicas y diacrónicas. De ahí que, finalmente, podemos comprender por qué la esencia del pensamiento mítico es el ser transformador: cada mito "apenas nacido, se modifica al cambiar de narrador", y si bien, al menos en teoría, estas transformaciones se postulan ilimitadas en número, puesto que en ese plano ejercen una suerte de movimiento "topológico", los mitos alcanzan, como todo en la vida, un punto a partir del cual empiezan a morir. Las transformaciones del mito, que se daban "de una variante a otra del mismo mito, de un mito a otro mito, de una sociedad a otra sociedad para los mismos mitos o para mitos diferentes, afectan ora la armadura, ora el código, ora el mensaje del mito, pero sin que éste deje de existir como tal...". Pero a veces sucede que a lo largo de este proceso de transformaciones se produce un hiato —generado en la propia dinámica y la confrontación con la diversidad social— en el cual los caracteres distintivos del Mito ya no son reconocibles: se está entonces "más acá o más allá" de la estructura mítica. En tal trance, la muerte de los mitos se manifestará, dice Lévi-Strauss, en una de dos formas: ya como elaboración novelesca, ya como reutilización con fines de legitimación histórica. Esta historia se beneficiará de los contenidos de lo que antes fue un Mito en dos formas posibles y alternativas: sea como valor retrospectivo, "para fundar un orden tradicional en un lejano pasado"; sea como valor prospectivo, "para hacer de tal pasado el primordio de un porvenir que empieza a esbozarse".

¿Cómo se podría plantear el análisis del mito de Manco Cápac?

Lévi-Strauss ha establecido que puede considerarse la estructura de los mitos como un conjunto de relaciones lógicas susceptibles de una rigurosa formalización —aunque no de tipo lógico-matemático, ciertamente.

El principio de tal formalización —que es lo más que podemos intentar aquí— consiste en encontrar los elementos consistentes del sistema con que se trabaja, en tanto en cuanto unidades de análisis significativas y formalizadoras de la lectura literal.

Nos referimos, pues, a los tres constructos conceptuales que juegan como operadores, cada cual en un determinado nivel, de la interpretación "armónica" general de las diferentes versiones de un mismo mito y de la concatenación de varios mitos distintos: estos son la **armadura**, el **código** y el **mensaje**.

Por **armadura** se entiende el conjunto de propiedades que se mantienen invariables en dos o más mitos (o versiones de un mito, según nos parece); por **código**, el sistema de funciones asignadas por cada mito (o versión) a estas propiedades; por **mensaje**, el contenido de un mito particular.

El mito de Manco Cápac ofrece en sus diferentes versiones un amplio rango de homogeneidad. Su mensaje es el relativo al origen de los Incas. Se advierte, en comparación con los mitos del origen del mundo y de los hombres, que el de Manco Cápac puede postularse como **continuación** de aquellos, en base a una armadura común: Wiracocha; relación de continuidad que puede proyectarse, sin duda alguna, en sentido contrario, es decir, hacia el futuro y encontraremos la misma armadura "sosteniendo" esta vez otra codificación, la de las propiedades del mito de Incarrí. La presencia en el trasfondo, en el transcurso y en la proyección del Inca está dada pues por la función solar. Wiracocha se solariza y se da como Inti; el Inti se da como Inca y así transcurre el presente imperial incaico. La destrucción del imperio de los Incas da lugar a una reformulación del mito (o la mitología) solar: el Inca se está reconstruyendo y cuando llegue a reconstruirse del todo (cuando llegue a identificarse de nuevo plenamente con el Sol) se restablecerá la verdadera realidad.

Aquí presentaremos apenas los primeros pasos para el análisis de mito de Manco Cápac, los pasos elementales aunque, creemos, al mismo tiempo indispensables.

1. Hemos considerado seis versiones del mito de Manco Cápac:

- I. Cieza de León (1550)
- II, III, IV. Garcilaso de la Vega (1609)
- V. Guamán Poma de Ayala (1615)
- VI. Anello Oliva (1631).

No deja de ser interesante notar que es considerable la distancia temporal que media entre la versión de Cieza y la última de esta lista.

2. Hemos procedido a aislar las unidades mínimas que consideramos "mitemas" en cada una de las versiones, siguiendo una guía temática que ha surgido por sí misma, tras la lectura de la primera versión:

Origen de los Incas: Manco Cápac

- a) Quiénes aparecen primero
 - b) De dónde o de quién provienen
 - c) En qué sitio aparecen
 - d) Cómo aparecen
 - e) Qué hacen o harán
 - f) Quiénes desaparecen o se transforman
 - g) Quiénes quedan y cómo.
3. Una vez realizada la lectura de cada versión del mito siguiendo esta guía, hemos procedido a correlacionar, "versión a versión" y "mitema a mitema", la totalidad de los elementos obtenidos, en un solo Cuadro, de lectura global, para constatar comparativamente qué contiene cada versión, cómo y qué le falta.
4. De tal manera, han destacado las siguientes comprobaciones:
- 1) La tendencia dominante en las diferentes versiones del mito de Manco Cápac respecto de su identidad, es que esta se establecerá siempre en relación con "sus hermanos —excepto en la "primera" versión de Garcilaso, en la que aparece sólo acompañado de su mujer (pero que también es su hermana).
 - 2) La importancia de los hermanos Ayar y sus hermanas-esposas es fundamental para la armadura del mito, y sin embargo su desaparición es en las terminaciones casi completa. Esta paradoja señala un camino de búsqueda y de cotejo simbólico riguroso con otros mitos en los que cuente la relación número-dioses. En todas las versiones, los hermanos Ayar desaparecen de la vida activa directa sea (re) integrándose al panteón andino en forma de huacas, sea simplemente omitidos por el narrador, tal como si su función fuera conducir y realzar la doble condición del rey divino de Manco Cápac, en cada una de las provincias del reino a la cabeza de las cuales presumiblemente se colocan.

- 3) El origen del Inca se revela así incontestablemente divino —solar— en todos los casos examinados, excepto en la versión VI, que consttuye una composición casi del todo extraña al sistema.
 - 4) La lectura desagregada que hacemos nos permite apreciar con suma claridad que el sitio de origen mítico indudable es en primer término Tiahuanaco, o el lago Titicaca y, en un segundo movimiento, Pacaritambo, siendo el Cusco el lugar de "llegada", a partir de la cual comenzará la hominización del Inca, es decir, la nueva civilización de los hombres (incas).
 - 5) El oro es la característica exterior común a todas las versiones de la forma en que aparecen los Ayar; esta función refuerza solidariamente el origen solar de los incas prestándose como elemento transitivo entre el dios Wiracocha estelar y cósmico y el dios sol —en el que se transformará— creador de vida terrenal. El oro con que aparecen los incas vestidos simboliza el poder con que están investidos —poder ciertamente divino— pero de concreción material.
5. A partir de dichas comprobaciones, el análisis puede proseguir realizando combinaciones entre los términos que se ofrecen, para descubrir dos tipos de relaciones: a) relaciones de oposición (hombre-dios, oro-sol, agua-tierra, único-diverso, puro-contaminado, etc.); y b) relaciones de complementariedad, que se establecen en un nivel más profundo que es el de las resultantes de la oponibilidad.

Somos conscientes de lo limitado y precario, además de arbitrario, que puede resultar este planteamiento para el análisis del mito de Manco Cápac, sin embargo insistimos en considerar que a nuestro parecer no hay mejor camino inicial —que será ineluctablemente superado siempre más adelante del análisis— que el rigurosamente descriptivo de las series de transformaciones a que puede ser "reducido" —como puede ser "develado"— todo mito.

Temas Versiones	a) Quién(es) aparece(n) primero	b) De dónde o de quién vienen	En qué sitio aparecen	Cómo aparecen	Qué hacen o harán	Quiénes se van o quedan
I CIEZA DE LEON (1550)	Tres hombres y tres mujeres Ayar Uchu - Mama Uaco Ayar Cachi - Mama Cora Ayar Manco - Mama Raua	"remanecieron"	Pacarec-Tampu	Vestidos en oro con una barra de oro	Fundación: 1. Pacaritambo (A. Uchu) 2. Tampu Quru (A. Cachi) 3. Cuzco (Manco Cápac) 4. Coricancha (M. C.) Transformación: A. Cachi y A. Uchu	Se van Ayar Cachi y Ayar Uchu diviniza- dos queda Ayar Manco (Manco Cápac)
II GARCILASO (1609)	'un hombre y su mujer'	envidados por el Sol	Lago Titicaca	con una barra de oro van al Norte	1. Pacarec Tampu 2. Huanacauri (se hunde la barra) 3. Cuzco { Hanan M. C. Urin M. O.	
III GARCILASO (1609)	4 Reyes Manco Cápac - Norte Colla - Sur Tóçay - Este Pinahua - Oeste	de "un hombre en Tiahuanaco" (Wiracocha)	Tiahuanaco		Manco Cápac funda el Cuzco	los otros reyes: "no saben decir qué fueron de ellos".

en Huacaca → M. C. → { Héroe cultural
político-religioso
divinidad

<p>IV GARCILASO (1609)</p>	<p>Manco Cápac - Mama Ocllo Ayar Cachi (sal) Ayar Uchu ("pimienta") Ayar Auca (alegría)</p>	<p>"salieron por unas ventanas de unas peñas".</p>	<p>Paucartampu</p>	<p>con mucho oro</p>	<p>Manco Cápac funda el Cuzco</p>	<p>"por la vía alegórica los desahacen y se quedan sólo con Manco Cápac"</p>
<p>V GUAMAN POMA (1615)</p>	<p>1º Tocay Cápac (primer Inca...) 2º Manco Cápac con Mama Uaco su madre → Mama Uaco Coya su (de 8 hermanos) mujer</p>	<p>Sol y Luna (Adán y Eva) / Tiahuanaco y Lago Titicaca</p>	<p>→ Tamputoco o Pacaritambo</p>		<p>-Mama Uaco = demonio "engaña a los del Cuzco" -Incesto -Fundan Acamama = Cuzco</p>	
<p>VI ANELLO OLIVA (1631)</p>	<p>1º Atau - Pachacámac 2º Manco Cápac Intipchuco = "Inca Rei"</p>	<p>Vienen de África, Europa o nación hebrea → después del Diluvio</p>	<p>1º Caracas 2º Tumbes 3º Quito</p>	<p>invasión desde el Norte:</p>		