

«El mito de Inkarrí y el reencuentro simbólico con la migración andina en Lima»

«*The myth of Inkarrí and the symbolic reunion with the andean migration in Lima*»

(*) Wilder Samuel Ramos Ochoa

Reseña biográfica

(*) Wilder Samuel Ramos Ochoa es de nacionalidad peruana. Graduado de la Universidad Nacional Autónoma de Bellas Artes del Perú. Con estudios de Educación en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Diploma en Gestión Cultural Comunitaria CLACSO (Argentina). Posgrado en Políticas Culturales de Base Comunitaria - FLACSO (Argentina). Artista visual e investigador Independiente. <https://orcid.org/0000-0001-5788-9582>

C.E.: wildersamuelramos@gmail.com

Recibido: 15.04.2024

Revisado: 6.06.2024

Aceptado: 17.06.2024

RAMOS OCHOA, Wilder (2024). “El mito de inkarrí y el reencuentro simbólico con la migración andina en Lima”. Con-ciencias Sociales, Año 16, N° 30, junio 2024, pp. 75-90, Universidad Católica Boliviana “San Pablo”, Sede Cochabamba.

Resumen

En el contexto ancestral andino hubo migraciones internas que impulsaron un desarrollo integral y equilibrado del entorno. Con la llegada de Occidente se impuso otro tipo de migración externa, el cual produjo un desequilibrio social que se prolongaría hasta la República. La aparición del «Mito de Inkarrí» a mediados del siglo XX, asociado a un proceso interno de migración masiva desde los Andes, intentaría revertir tal situación. El presente ensayo, entendería los procesos de migración interna hacia la ciudad de Lima a partir de una interpretación simbólica del «Mito de Inkarrí». Para tal fin, utilicé un enfoque de investigación cualitativo-documental, con un alcance descriptivo y de carácter interpretativo (hermenéutico) del material bibliográfico relacionado con el tema. En tal sentido, indagué sobre la migración andina interna y como está confluiría heterogéneamente en la ciudad entre dos visiones antagónicas de la realidad social. Posteriormente, señalaría la naturaleza emancipadora del «Mito de Inkarrí», expresada en las transformaciones producidas por los migrantes andinos en la capital.

Palabras clave: Mito de Inkarrí, memoria ancestral, migración andina, Lima, identidad.

Resumo: No contexto ancestral andino ocorreram migrações internas que promoveram um desenvolvimento integral e equilibrado do meio ambiente. Com a chegada do Ocidente, impôs-se outro tipo de migração externa, que produziu um desequilíbrio social que perduraria até a República. O surgimento do «Mito de Inkarrí» em meados do século XX, associado a um processo interno de migração em massa dos Andes, tentaria reverter esta situação. Este ensaio compreenderia os processos de migração interna em direção à cidade de

Lima a partir de uma interpretação simbólica do «Mito de Inkarrí». Para isso, utilizei uma abordagem de pesquisa qualitativo-documental, com alcance descriptivo e interpretativo (hermenêutico) do material bibliográfico relacionado ao tema. Nesse sentido, investiguei a migração interna andina e como ela convergiria de forma heterogênea na cidade entre duas visões antagônicas da realidade social. Posteriormente, apontaria o caráter emancipatório do «Mito de Inkarrí» expresso nas transformações produzidas pelos migrantes andinos na capital.

Palavras-chave: Mito de Inkarrí, memória ancestral, migração andina, Lima, identidade.

Abstract

In the ancestral Andean context there were internal migrations that promoted a comprehensive and balanced development of the region. With the arrival of the West, another type of external migration was imposed, which produced a social imbalance that would last until the Republic. The appearance of the «Myth of Inkarrí» in the mid-20th century, associated with an internal process of mass migration from the Andes, would attempt to reverse this situation. This essay understand the processes of internal migration towards the city of Lima from a symbolic reading of the «Myth of Inkarrí». For this purpose, I used a qualitative-documentary research approach, with a descriptive and interpretive (hermeneutical) scope of the bibliographic material related to the topic. In other words, this paper examines how internal Andean migration would converge heterogeneously in the city between two antagonistic visions of social reality. In so doing, the essay highlights the emancipatory nature of the «Myth of Inkarrí» expressed in the transformations produced by

Andean migrants in the capital.

Keywords: Myth of Inkarrí, ancestral memory, andean migration, Lima, identity.

Introducción

Para Occidente el mito es un relato imaginario o fantástico que escondería y mostraría a la vez cierto tipo de verdad. Según B. Malinowski (1974), el mito cumple una función al codificar los conocimientos y las prácticas sociales en la vida cotidiana. Mircea Eliade (1968) define el mito como una historia sagrada que relata un acontecimiento sucedido en un tiempo original. En el contexto andino, el mito fundacional del origen de la civilización Inca cuenta el relato de un proceso migratorio.

Si bien las migraciones internas en la región andina fueron una constante de equilibrio social (Murra, 1975), esta situación se pierde con la Colonia, la cual produjo un desequilibrio en las regiones andinas del interior y fue heredada por la República como flujo constante de mercantilización económica y subalternización social de los Andes.

A mediados del siglo pasado se produjo un proceso masivo de migración interna hacia la capital. Las interpretaciones ante el fenómeno, comúnmente, se inclinaron por una perspectiva económica o social. Sin embargo, la problemática producida por la migración no solo discurre bajo esos condicionantes, sino, creemos posible discernir otras lecturas sobre el tema. Parafraseando a Flores Galindo, el desafío no consiste en repetir lo ya aprendido, sino, «el desafío consiste en crear nuevas ideas y nuevos mitos» (1994, p. 374)

El presente ensayo, sugiere una exploración sobre la migración andina y sus respuestas

simbólicas histórico-relacionales en torno al «Mito de Inkarrí». Subrayo en primer término la naturaleza originaria migrante del poblador andino desde sus primeras huellas civilizatorias (Caral). Una migración o movilidad social interna «gestada» que produjo una integración y equilibrio en el tejido social. Empero, con la Colonia se produjo otro tipo de migración externa «ingestada», jerarquizada y foránea, que introdujo desequilibrio y desintegración social.

Posteriormente, en relación con las migraciones internas a la ciudad de Lima desde mediados del siglo pasado, rescato visiones y valores que marcarían en el poblador migrante andinodescendiente un propósito de recuperación de sentidos ancestrales perdidos u ocultos. La migración, en esos términos, mostraría un tinte emancipador o restaurador. En ese sentido, intento desarrollar una interpretación del «Mito de Inkarrí» relacionándolo con el contexto histórico y sus correlaciones simbólicas de la migración interna a Lima pues, tal como lo señalaría el historiador Franklin Pease refiriéndose al mito, esta «contiene una visión histórica del Perú» (1977, p. 25).

Desarrollo

1. De la memoria migrante a la «herida colonial»

“Sociedades que, para existir, para conjurar la muerte y el olvido, deben mover-se, deslizarse del lugar heredado; en movimiento siempre, porque detenerse implica caer en el abismo de la negación, dejar de existir.”

Raúl Zibechi

1.1. Apuntes en torno de la migración andina

El sentido de las migraciones andinas hacia la capital del Perú, se atribuiría generalmente a cierta problemática social de índole económica. La población, mayoritariamente andina, migraría solo para encontrar una salida a una endeble situación económica por resolver.

Otro factor importante que se mencionaría también, sería el proceso de guerra interna producida en las décadas finales del siglo XX. En ese aspecto, la pobreza y la violencia serían los condicionantes principales para entender el fenómeno migratorio peruano.

Las interpretaciones del llamado «desborde popular» (Matos Mar, 2004) de las regiones profundas del Perú a la urbe limeña se entenderían por diversos factores socioeconómicos: crisis económica, pobreza endémica, abandono estatal, centralismo, violencia política, etc. Sin embargo, para F. Rohner (2018), las ciencias sociales peruanas habrían escrito mucho al respecto, pero oponiendo las provincias a la capital sin considerar una anterior presencia andina en la misma. Es decir, la «presencia andina» en la capital siempre fue invisibilizada. Para Gisela Cánepa, antropóloga, Lima se manifestaría como el epicentro del Estado-nación y el resto del país se percibiría como un paisaje dividido, un territorio lejano e internamente desconectado. (2007, p. 29).

Rohner (2018) dejaría entrever que antes del boom migratorio iniciado a partir de los años 50 del siglo pasado, ya existían pobladores «andinos» habitando el espacio limeño y cuestionaría hasta qué punto la costa sería considerada fuera de las fronteras de lo andino por los estudios sociales de la época. Argumentaría como falsa la percepción de la escisión de lo andino (o lo “serrano”) y lo

costeño como dos realidades geo-sociales distintas; ya que desde tiempos tempranos la migración andino-amazónica siempre fue un proceso continuo de reidentificación territorial y de recomposición del paisaje dividido.

Según Maguiña (2016), “Las migraciones internas en nuestra sociedad remontan históricamente desde la época prehispánica” (p.17). Así, en esos términos, las llamadas culturas primigenias, todas germinarían de un proceso de migración; como un encuentro real con el entorno natural, con la geografía circundante. Esta fluctuación «migrante» de los primeros pobladores se originaría desde los inicios de la civilización andina. Registro de aquello se evidenciaría en el complejo arqueológico de Caral (3000 a.c.). En ella, se encontrarían productos naturales de distintas regiones del país, reflejando una incipiente, pero continua migración interna desde los Andes y la Amazonía a la costa peruana (Shady, 2008).

En ese sentido, entre los estudios arqueológicos del contexto peruano se plantearían diversas tesis sobre el origen de la civilización en esta parte del continente, y todas señalarían elementos migratorios en su constitución.

La teoría «inmigracionista» de Max Uhle, postularía un pasado mesoamericano de las culturas del entorno Moche y Chimú. La «alocionista», de Federico Kauffmann Doig, reivindicaría un ancestro común desde la región de Valdivia en Ecuador. La teoría «autoctonista» de Julio C. Tello, defendería a Chavín como la civilización madre, pero con orígenes desde la Amazonía (Arawak). Finalmente, la teoría «hologenista» de Luis G. Lumbreras, describiría un encuentro entre «todos los factores, internos y externos, [...] que se presentan cuando el nivel de desarrollo

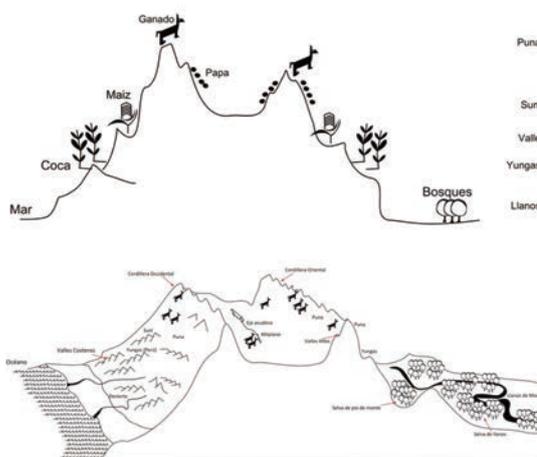
histórico de los pueblos lo permite» (1981, p.34). Estas propuestas formularían dos posturas distintas del mismo fenómeno migratorio y que posteriormente darían cuenta de la interacción migratoria e integración social en el cuerpo genético andino.¹⁴

Al respecto, el arqueólogo norteamericano Wendell Bennet resaltaría la relevante interacción existente, desde la época prehispánica, entre las distintas regiones transversales del Perú. Bennet afirmaría que resultaría mucho más fácil la comunicación transversal en el sentido este-oeste, que la comunicación norte-sur (Bennet, 1949).

En el Tahuantinsuyo¹⁵, se promovió un modelo de desarrollo social inclusivo, marcadamente colectivista, donde «el esfuerzo común, se empleaba fructuosamente en fines sociales» (Mariátegui, 1928, p. 13). Esto sustentó un proceso constante de integración interregional, pues la movilidad social sería altamente productiva. Para el historiador Friedrich Katz, «Los incas desarrollaron formas de integración que hubieran ocasionado la envidia de cualquier administración romana» (1994, p.41) como el desplazamiento de los llamados «mitimaes» o comunidad de migrantes, la cual se haría continua en diversas partes del Incanato. Al respecto, el cronista Pedro Cieza de León, en el siglo XVI, los mencionaría en su Crónica del Perú. El Señorío de los Incas como aquellos que «son traspuestos de una tierra en otra» (p. 347). Según Cieza, los

«mitimaes» eran comunidades enteras que se trasladaban a diferentes regiones, las cuales producían un equilibrio productivo de acuerdo a las necesidades de cada lugar.

Figura 1
Control andino de los pisos ecológicos



Recuperado de: <https://antradio-pod.blogspot.com/2013/01/graficos-sobre-el-control-vertical-de.html>

Jürgen Golte en Cultura, racionalidad y migración andina, describiría ese modelo de interacción como una necesaria «cooperación social» para un ordenamiento ritual de la naturaleza.

La cooperación necesaria para el control de la naturaleza pasó a ser la médula del desarrollo social, y se plasmaba en formas sumamente complejas, estables, de ordenamiento, y la interacción ritual entre los integrantes. Es decir, el individuo, al socializarse, aprendía las “técnicas” de la cooperación necesarias. (2001, p. 22).

La convivencia en los distintos pisos geográficos era lo común, pues se habitaban los diferentes espacios entre los valles interandinos, las punas y la costa peruana en un continuo flujo poblacional (Murra, 1975).

En conclusión, las migraciones internas en

¹⁴ El profesor Bastien Llamas, del Centro de ADN antiguo de la Universidad Adelaida de Australia, descubrió, en un estudio realizado, que la estructura genética de los pobladores de la región andina comenzó a desarrollarse hace unos 5.800 años, seguido de un intercambio genético debido a migraciones entre las regiones del norte y el sur, y entre el altiplano y la costa. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-52627563>

¹⁵ El Inca Garcilaso de la Vega en sus Comentarios Reales, al describir la leyenda de Manco Cápac y Mama Ocllo, refiere el desplazamiento de la pareja del lugar de su «nacimiento» (el lago Titicaca) hacia la región del el Cusco, lo cual sugiere la originaria naturaleza migratoria de la civilización Inca.

los Andes fueron un elemento estructural de equilibrio en la movilidad social del poblador peruano, desde los primeros tiempos de la civilización andina.

1.2. Desmigración y «herida»

Producida la conquista española con la captura y ejecución de Atahualpa en 1532, la estructura andina de redistribución social equilibrada sería decapitada, enquistándose durante el Virreinato español un modelo mercantilista colonial de atraso y explotación (Wachtel, 1971). Este modelo occidental de relacionamiento del hombre con su entorno se fundamentaría en la explotación de los recursos naturales primarios.

La tierra, que en la concepción andina era considerada como la «Madre Tierra» o «Pachamama», sería utilizada como materia prima o simples «recursos naturales» (Shiva, 2021, pp. 11-12). Así, mientras la modernidad «civilizada» nos inoculaba su adelantada «cultura», la sociedad andina entregaría sus riquezas materiales como forma de pago a tal hecho.

En términos epistémicos, esta relación vertical, jerarquizada se convertiría en una forma de «interculturalidad antagónica» (Almeida, 2017) en la que el sistema-mundo moderno recién inaugurado por Occidente (Wallerstein, 1979) se impondría como categoría de verdad histórica sobre los pueblos conquistados (Mignolo, 2003). Para J. Golte, «se impuso en el espacio andino una organización económica y política que manejaba esta relación para con el mundo más allá de los Andes mediante una jerarquía étnica» (2001, p.109).

Para N. Wachtel, ante la «intrusión europea» en las sociedades andinas, afirmarí­a que «la coexistencia de dos sistemas de valores crea una situación de conflicto» (1971, p. 213).

Algunos describirían el resultado de este conflicto como la «herencia colonial» (Stein y Stein, 1974), otros, como la «herida colonial» (Mignolo, 2007). Estas «herencias» o «heridas» impregnadas de muerte y dolor, instaurarían en el imaginario colectivo andino una nueva forma de migración externa y excluyente, infectada de interculturalidad hegemónica en tierras amerindias por cerca de 500 años.

Con la independencia del Perú en 1821, los criollos descendientes de los migrantes españoles nacidos en el Perú heredarían el sistema como continuadores del modelo colonial. La idea de República, a pesar de su concepción primigenia, independentista y liberal, imponía un marcado desequilibrio histórico-social,¹⁶ como lo haría notar J. C. Mariátegui en sus Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana: «La República no se diferencia en este terreno del Virreinato» (1986, p.106). Ambas, serían dilectos herederos de la debacle nacional peruana.

En ese devenir de la república naciente, se produciría la primera gran crisis al final del proceso doliente de lo que significaría la Guerra del Pacífico (1879-1883). La «República Criolla» colapsaría visibilizando las primeras heridas ocultas infligidas por un Estado aristócrata y oligárquico. La etapa post-conflicto bélico, marcaría el surgimiento de diversas manifestaciones sociales y culturales, las cuales emergerían a fines del siglo XIX y comienzos del XX.

El movimiento indigenista, corriente social, literaria y artística, sería el primer estertor agónico que daría cuenta de aquellas huellas dolientes e irresueltas de la nación. El indigenismo, a pesar de ser solo una mirada

¹⁶ La independencia del Perú fue un acto importado, exógeno; tanto la expedición libertadora del sur, con José de San Martín, como la del norte, con Simón Bolívar.

condescendiente e incluyente del «indio», pretendía moralmente un rescate de aquel personaje excluido históricamente por la Colonia española como por la «República Criolla».

En ese contexto el pensador peruano Manuel González Prada, denunciaría la realidad nacional del momento como la manifestación de un cuerpo enfermo con una herida profundamente infectada: “En resumen, hoy el Perú es organismo enfermo: donde se aplica el dedo brota pus” (1976, p.107).

2. Del cuerpo social fragmentado a la migración andina

“¿Cuál es el significado profundo de la experiencia de “migrar”? ¿acaso la experiencia subjetiva de migrar se corresponde o precisa del acto físico de abandonar un lugar, desplazarse en el espacio y llegar a otro?”

Carlos Franco

“La historia y la geografía se reconocen a través de la experiencia migratoria”

Gisela Cánepa

En las nacientes décadas del siglo XX, a la par con los influjos del indigenismo temprano, ocurrirían las primeras migraciones internas hacia la capital del Perú, sin embargo a partir de la segunda mitad del siglo pasado, se profundizaría de forma continua un proceso de migración andina en la urbe limeña. Una ciudad que se transformaría desde entonces hacia una nueva forma de connotación sociocultural. (Matos Mar, 2004).

No obstante, ese proceso no sería fácil. Al llegar a las ciudades criollas, los migrantes andinos se encontrarían con situaciones desfavorables que les impedirían integrarse a

la vida productiva y establecerse adecuadamente en ella, sea debido a la crisis económica o al racismo criollo arraigado en las estructuras coloniales que aún perduraban (Escárzaga, Abanto y Chamorro, 2002). Con el tiempo y la perseverancia lograrían, poco a poco, transformar la ciudad impregnando en ella el sello ineludible de sus propios modos de existencia, donde el recuerdo del terruño originario marcaría una fuerte presencia «andina» en el diario vivir.

Para el poblador emergente urbano, el territorio y el origen de su nacimiento formarían parte importante de su identidad como sujeto histórico en constante lucha en una ciudad inventada (Vidal, 2006). Invasión mayoritariamente terrenos eriazos en los arenales de la periferia urbana limeña, donde erigirían sus «barriadas», sus «pueblos jóvenes» y sus «asentamientos humanos» en los llamados «conos» de Lima (norte, sur, este). (Matos Mar, 2004).

Aníbal Quijano lo describiría como la emergencia de un nuevo sector producto de las migraciones andinas presentes en la ciudad de Lima, en un proceso denominado «cholificación». Este sector llevaría dentro de la condición de migrante su propia memoria andina colocada sobre otra cultura oficial (Quijano, 1980). Este sector social en movimiento, intentaría establecer un puente entre las dicotomías que la modernidad limeña venía imponiendo en la ciudad.¹⁷

Antonio Cornejo Polar en Tradición migrante e intertextualidad multicultural: el caso de Arguedas, relataría que la problemática presentada por la situación del migrante en la

¹⁷ En 1535 Pizarro funda la «Ciudad de los Reyes» sobre la llaqta andina de Limaq. Esta fue desarrollándose cientos de años atrás como una llaqta organizada con más de 400 huacas, centros ceremoniales, poblados, caminos y sembríos entre los valles del Rimac, Chillón y Lurín.

ciudad, sería «en algún punto contrario al afán sincrético que domina la índole del mestizo» (1995, p.103); puesto que la presencia del migrante provinciano en la ciudad confirmaría la ausencia de unidad de ambas culturas (occidental y andina) y afirmaría la manifestación de una heterogeneidad presente.

Asimismo, José Antonio Mazzotti prevé que la condición del migrante no dejaría de lado los modos relacionales simbólicos de su origen, tomando de ambos espacios (occidental y andino) los condicionantes de su diario existir. «El migrante andino, por lo contrario, es la prueba viviente y prolongada de la falta de integración de las dos culturas» (2002, p.47).

Miguel Ángel Vidal describiría la migración andina como «una continuidad que se asume políticamente como parte de una lucha histórica por lo excluido, por lo no reconocido» (2006, p. 41). En clara desventaja, se desarrollaría a contrapelo de la cultura hegemónica, superando sus resistencias y oponiendo a la marginación y el racismo, valores como el “orgullo” y la dignidad por su territorio natal (p. 42). Todo ello, propiciaría la construcción de un paralelismo simbólico que vincularía a Lima con un epidérmico progreso o desarrollo; pero también con el sentimiento de ser el «otro» en una sociedad excluyente.

Figura 2
Los tres conos de la gran Lima (2004)



Recuperado de “Desborde popular y crisis del estado. Veinte años después” (p.153), de Matos Mar, J., (2004)

El intento que forjarían los migrantes andinos para restablecer equilibrios en el tejido social, fue el de crear sus propios espacios, generar sus propias fuentes laborales y sus propios servicios; poniendo en juego su experiencia comunitaria, su bagaje cultural y sus valores en torno al trabajo. Crearían asociaciones provinciales¹⁸ que reunirían a migrantes del mismo lugar de origen, combinando la organización gremial con sistemas andinos comunales de reciprocidad como la minka y el ayni. Es decir, restituirían el pasado en el presente. Según Gisela Cánepa: «La migración se asumiría entonces como un requisito para adquirir o descubrir una identidad oculta por el velo de la modernidad, adquiriendo (prestado) una ciudadanía urbana» (2007, p. 39).

¹⁸Sobre las asociaciones de provincianos destacan los estudios realizados por Teófilo Altamirano: Estructuras regionales, migración y formación de Asociaciones Regionales en Lima Metropolitana (1977) y Presencia andina en Lima Metropolitana: estudio sobre migrantes y clubes de provincianos (1984).

Formas de resistencia que se expresarían desde las fronteras de la ciudad criolla y que estarían imbuidas por las lecturas históricas en la recuperación del sentido y el equilibrio perdido de la ciudad. Sensibilidades otras que se desarrollarían a partir del reconocimiento de esa práctica simbólica urbana, producida por la migración andina.

3. Del mito del progreso... al “Mito del Inkarrí”

“Ya no esperan más al Inka, son el nuevo Inka en movimiento”.

Carlos Iván Degregori

3.1. Apuntes sobre memoria e identidad

La memoria y la identidad son dos condiciones inseparables de un mismo ser. Al hablar de identidad, sería inevitable referirnos a la memoria, ya que ambos estarían estrechamente relacionados y coexistirían en un mismo cuerpo. Intentar separarlos significaría poner en riesgo la integridad de ambos.

El filósofo argentino Julio De Zan (1940-2017) en su texto *Memoria e identidad* (2008) advertiría que: «La memoria es elemento constitutivo de la propia identidad», pues, «un sujeto que viviera solamente en el presente, o el anhelo de un futuro soñado, sin detenerse a rememorar su pasado, no sabría que es» (p. 1). Ambas, memoria e identidad, se construirían de acuerdo con un pasado que se manifestaría en cada hecho realizado en el presente. Sin embargo, ¿qué tipo de memoria resaltaríamos para confirmar nuestra identidad en el presente? Silvia Bleichmar, psicoanalista y socióloga, plantearía la relación de la identidad con el concepto de memoria ancestral; para ella, «la identidad es una identidad que no se circunscribe a lo que uno es hoy, sino a toda la historia que viene arrastrando a través de las generaciones»

(Bleichmar, 2011). Un relato de la memoria en la que nosotros nos definiríamos también por nuestros ancestros. Aún siendo la identidad un factor cambiante, sería parte de aquello que nos han legado y que nos remitiría a nuestra historia ancestral, en la pertenencia de una familia, y que nos distinguiría como seres particulares en apariencia, pero, en fondo, parecidos.

En ese aspecto, el sociólogo decolonial Rolando Vázquez, relacionaría memoria e identidad en torno a cuerpo histórico enraizado en un contexto comunitario y territorial. Manifestaría que, ese cuerpo «es un cuerpo con interioridad histórica, es no un espacio, sino un territorio mnemónico, ancestral, en que el yo no puede reconocerse como individuo, sino que debe entenderse como relación, como comunidad» (2015, p. 85). Vázquez nos anunciaría una memoria histórica viva y común que definiría un tipo de sensibilidad consciente del ser; un territorio ancestral, un ser que no intentaría reconocerse como individuo, sino como parte de una comunidad histórica y en una dimensión relacional.

3.2. Buscando un Inkarrí

El recordado sociólogo Alberto Flores Galindo, autor del libro *Buscando un Inca*, afirmaría que, en el Perú, felizmente existirían aún varias memorias; las más de ellas pertenecerían a la memoria escrita; otras, las menos, corresponderían a la memoria oral. Y es en referencia a ella que, entre las décadas de 1950 y 1970, se revelarían en la región andina del centro-sur peruano (Ayacucho, Apurímac, Cusco, etc.) cerca de quince relatos sobre un mito de índole milenarista: el «Mito de Inkarrí». (Flores Galindo, 1994).

El antropólogo peruano Juan Ossio, lo detallaría así:

A mediados de la década de los años 50, casi de modo simultáneo, cuatro connotados antropólogos peruanos tuvieron la oportunidad de escuchar, en regiones bastante apartadas, unas historias que tenían por personaje central a un ser con poderes sobrenaturales que recibía el nombre de Inkarrí. (2000, p. 192)¹⁹

El “Mito de Inkarrí” describiría la figura de un “Inca Rey” capturado y asesinado por “Españarrí”. El cuerpo de Inkarrí decapitado, sería desmembrado y sus partes enterradas en distintas regiones del Perú, yacerían bajo tierra por separado. Al interior de ella, con el paso del tiempo, las partes estarían volviendo a unirse a la cabeza, y cuando llegue el momento final, el Inca muerto que está regenerándose, retornará; así como sus dioses y sus creencias. Entonces, los habitantes primigenios volverán a ocupar el lugar que siempre tuvieron, recuperando la dignidad perdida. (Gutiérrez, 1984) (Pease, 1977).

De las distintas versiones del mito, una en particular, contada por Don Moisés Aparicio, un viejo ceramista de Quinoa (Ayacucho), mencionaría que la cabeza decapitada de “Inkarrí” estaría enterrada en la ciudad de Lima²⁰, pero esta no tendría poder porque estaría separada de su cuerpo (Macera, 1983). Otra versión nacida en la ciudad de Puquio (Ayacucho) diría: «Pero la cabeza de Inkarrí está viva y le está creciendo de nuevo su cuerpo debajo de la tierra. “Cuando el cuerpo de Inkarrí esté completo. Él volverá”» (Macera, p. 129).

¹⁹ «Dos de ellos, el etnomusicólogo Josafat Roel Pineda y el también reconocido novelista José María Arguedas, lo hicieron en el ya mencionado pueblo de Puquio. Los otros, Oscar Núñez de Prado y Efraín Morote Best, lograron este cometido en la comunidad cusqueña de Q'eros» (Ossio, 2000, p.192).

²⁰ El corregidor del Cusco y cronista español Polo de Ondegardo, en el siglo XVI, recuperaría algunas momias de los Incas, las que fueron trasladadas a la ciudad de Lima y enterradas en el Hospital Real de San Andrés. Otro cronista, el jesuita José de Alonso, lo confirmaría en su crónica Historia natural y moral de las Indias (1590).

Alejandro Vivanco, en Una nueva versión del mito de Inkarrí, relataría que «Inkarrí advierte a Pizarro que al matarlo su cabeza quedará, solo su cuerpo abandonará el lugar, lo que significa que está buscando su reincorporación para restaurar el orden Inka» (1983, p. 199). Esa búsqueda de reincorporación o reunificación de las partes desmembradas del cuerpo de Inkarrí, que Vivanco señalaría, derivaría un encuentro futuro entre aquello que estaría oculto (el cuerpo y sus partes), enterrados como semillas germinando bajo tierra y extendiendo sus raíces por las regiones del país, retornarían migrando por el interior de la tierra (Macera, 1983) para nuevamente unirse a la cabeza en un solo nuevo cuerpo.

La confluencia simbólica entre el desvelamiento del mito en paralelo al proceso masivo de migración andina hacia la ciudad de Lima, iniciados ambos a mediados del siglo pasado, revelaría un encuentro significativo en sus connotaciones alegóricas del proceso histórico que el país vivía.

En 1968, el gobierno militar de Juan Velasco Alvarado (1968-1974), impulsaría una nueva estructura social más incluyente y justa. El uso simbólico del «Inkarrí» afirmaría los procesos de cambio y transformación social que el tiempo apremiaba. Ejemplo de esas prácticas lo relataría el sociólogo y exguerrillero Héctor Béjar, quien, indultado por el gobierno militar, se adscribiría al proceso revolucionario del «Plan Inca» velasquista impulsando procesos de movilización social por intermedio de los festivales «Inkarrí», los cuales «movilizaron el arte popular en una sociedad que hasta ese momento era excluyente y discriminadora» (Béjar, 2018).

Figura 3
Festival INKARI 1973



Recuperado de: Documents of Latin American and Latino Art. <https://icaa.mfah.org/s/es/item/1139039#?c=&m=&s=&c v=&x y w h=-148%2C509%2C2764%2C1547>

Sin embargo, a finales del siglo pasado se generaría en el país una tendencia a revalorar los postulados culturales y económicos de la globalización. La caída del «Muro de Berlín», el fin de la «Guerra Fría», la globalización tecnológica y cultural, en el plano mundial; y el fin de la guerra interna con la derrota de Sendero Luminoso y la constitución de un Estado de corte neoliberal en el plano local, marcarían el derrotero de finales del siglo XX e inicios del XXI. La idea de «progreso» y «desarrollo» que se vislumbrarían avasallantes de todo pensamiento crítico, tomaría relevancia en el estudio de la realidad social. Así, el proceso de migración andina hacia la capital, se reinterpretaría como una puerta de acceso a cierta modernidad global en desmedro de identidades y supuestos

«anacrónicos» deseos reivindicativos del pasado. (De Soto, 1987) (Franco, 1991) (Degregori, 2014).

En esos términos, el escritor peruano Mario Vargas Llosa en *La utopía arcaica*, describiría a «Inkarri» como una más de las manifestaciones tardías y utópicas del mundo andino. «Inkarri es un híbrido de la palabra quechua inca y la española rey» (1995, p.162). Vargas Llosa percibiría en su texto ciertas roturas conceptuales en la concepción del mito, pues esta, según él, afirmaría una «doble naturaleza» contradictoria. ¿Concebiríamos entonces que Inkarri, con esa «doble naturaleza» híbrida, representaría la heterogeneidad sistémica que la conquista española ocasionaría en los Andes?

Es decir, en un nivel, las reminiscencias andinas con la figura del Inca; y en otro, las formalidades en la idea de un rey occidental. ¿Ambas figuras aunadas con un ropaje o forma de presentación híbrida o antagónica? Al morir desmembrado y enterrado, ¿renacería posteriormente desde la Madre Tierra (Pachamama) «limpio», sano y renovado? La tierra, en ese sentido, configuraría el elemento maternal purificador y la idea de un rey occidental, solo la mascarada paternal, aparente y temporal. Entonces, el renacimiento del ser herido, enfermo o muerto implicaría un “retorno” a la Tierra, es decir, al origen de toda la vida según la concepción andina del espacio-tiempo.

3.3. Mito e identidad

El mito para la concepción occidental resultaría un cuento imaginario y fantástico que escondería y mostraría a la vez cierto tipo de verdad. Según Mircea Eliade, «el mito cuenta una historia sagrada; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los

“comienzos”» (1968, p. 18). Para Percy Cohen, el mito sería una especie de narrativa en donde «este ancla el presente en el pasado» (1969, p. 349). En cambio, para Adolfo Colombres, tomando como referente a Malinowski, sería un «territorio resplandeciente de la vida aún no congelado por el análisis» (1991, p. 198). Roland Barthes, con más perspicacia, sugeriría que «el mito no es ni una mentira ni una confesión: es una inflexión» (1993, p.150). A su vez, Connerton afirmaría que, todo lo «concerniente a la memoria social en particular, debemos notar que las imágenes del pasado, comúnmente legitiman el presente orden social» (1992, p.3).

Matos Mar en Desborde popular y crisis del estado, describiría la migración andina a la capital como la presencia de dos «Perús» en uno que, partiendo su origen desde la colonia, se extendería hasta los tiempos contemporáneos (Matos Mar, 2004, p. 97). Esas estructuras imaginadas y/o reales entre lo andino y lo occidental perdurarían como fenómenos aún no completamente resueltos.²¹

La antigua tensión colonial entre lo andino y lo occidental y que se expresaría simbólicamente en el mito entre el nativo (Inkarrí) y el extranjero (Españarrí), en el siglo XX adquiriría otras dimensiones simbólico-sociales que nos revelarían la continuidad de ese antagonismo, como algo fundacional para el Perú republicano.

La idea de un cuerpo andino escindido, quebrado y roto por una modernidad-colonial occidental se expresaría significativamente en el cuerpo desmembrado, decapitado y enterrado de «Inkarrí». Inflexión y anclaje. Rotura y enterramiento presente en el significado indicial del mito.

²¹ En el siglo XVI el Virrey de Toledo establecería legalmente dos instituciones: La «República de Españoles» y la «República de Indios».

Alejandro Ortiz Rescaniere afirmaría que «Inkarrí», «responde a una búsqueda común: la cultura andina, su sociedad, definida frente a esta larga tragedia histórica que empezó con la invasión europea» (1973, p.130). Para Tomicki, el «Mito de Inkarrí» expresaría el traslado de dos épocas, en primer término, de una positiva a otra negativa; luego con la derrota de la muerte, se dejaría abierta la posibilidad de un retorno (Tomicki, 1978).

Las migraciones del interior del país acontecerían en un largo proceso de recuperación de la identidad perdida; y esta identidad, al ser recuperada por la memoria, causaría la desocultación o el redescubrimiento del mito en paralelo al proceso de migración, lo cual, produciría en el terreno simbólico-político la reunificación de las partes separadas, enterradas y ocultadas del «Inkarrí».

Ese cuerpo aparecería reconstituyéndose desde entonces en la ciudad de Lima, principalmente en las periferias de la ciudad, en donde se trasladaría y recuperaría las memorias del interior andino geográfico e histórico (Quijano, 1980) (Matos Mar, 2014). La cabeza de «Inkarrí» en autogestación continua, como lo testificaría una de las versiones del mito, proseguiría uniéndose a su cuerpo-alma escindido para volver a nacer 500 años después como un nuevo proceso migratorio de recomposición histórico-social.

Para el antropólogo peruano Carlos Iván Degregori, la migración tendría un efecto práctico, pero también otro simbólico:

Los flujos migratorios, especialmente por las características que asume la migración en el país, contribuyen a sentar las bases para que las poblaciones de origen provinciano, especialmente las andinas, puedan reconocerse como peruanos, trabajadores y ciudadanos.

Podríamos decir que el cuerpo fragmentado y disperso de Inkarrí se recompone (2014, p. 64).

El autor, en su texto, acertaría en relacionar a «Inkarrí» con la recomposición del cuerpo fragmentado que la migración andina realizaría en la ciudad; sin embargo, lo interpretaría solo como una apuesta a cierta modernidad inconclusa. No visionaría la «enfermedad» que la propia modernidad produciría.

El “Mito de Inkarrí” develaría los modelos migratorios de integración andina bajo la forma de una movilidad social interna, horizontal, integral y autogestada. Aquella que recuperaría el equilibrio social, pero también «sanaría» las heridas simbólicas producidas por la modernidad colonial; a diferencia de los otros movimientos migratorios del exterior, ingestados, ideológicos, verticales y jerárquicos que sólo han producido desequilibrio y heridas sociales profundas en el cuerpo-alma del poblador andino. Ambas vertientes perviven hoy en continua lucha y «limpia» permanente.

Adolfo Colombres observaría que toda fractura colonial que somete a un pueblo puede lograr que este sea percibido como un cuerpo desmembrado, desgajado, hasta cierto modo desintegrado; pero también nos revelaría que «el proceso de regeneración de la integridad perdida es justamente la liberación» (1991, p.197), el rescate posterior de aquel estado. José Antonio Mazzotti, a su vez, nos reseñaría una doble conciencia en el migrante andino, y que, «esa “doble conciencia” es la marca de una plenitud desgarrada [...] que excede ampliamente el mero descentramiento del sujeto occidental» (2002, p. 48). Bajo esa perspectiva, el cuerpo mutilado de «Inkarrí» expresaría tal disgregación, ese desgarramiento que en

estos tiempos debería solucionarse (sanarse) «migrando», desplazándose hacia la cabeza de «Inkarrí», en busca de su liberación. Sus miembros enterrados y en movimiento continuo formarían el sentido de identidad recuperada, devolviendo el equilibrio «enterrado» en la memoria, sacándola a la luz, logrando que todos hablen de ella, para finalmente, sanar esa «doble conciencia» impuesta.

La historia entendida como tal, no solo sería una sucesión de hechos registrados, sino por sobre todo un orden que, ante el mito, les otorgaría significado. Por consiguiente, el mito sería el fundamento mismo de la historia (Colombres, 1991).

Figura 4

¡¡INKARI está despertando!! (Pinta anónima en una calle de la periferia urbana de Lima).



Foto: Wilder Ramos (2007).

3.4. El vuelo de la Calandria

La tarde del viernes 28 de noviembre de 1969, el escritor peruano José María Arguedas, uno de los «descubridores» del «Mito de Inkarrí» en la región de Ayacucho²² (9) y migrante a la ciudad de Lima en los años 30, se dispararía en la cabeza. Su agonía

²² Ayacucho deriva del quechua «aya» (muerto, alma) y «k'uchu» (morada-rincón). Etimológicamente, significa «Rincón de los muertos» o «Morada del alma».

duraría cuatro días hasta que finalmente perecería. En él, convivían agazapados, enterrados y en conflicto continuo sus demonios felices y sus ángeles temibles del pasado. Por un tiempo, la memoria sería el escudo con que exorcizaría los recuerdos quebrados de su infancia. Sin embargo, el futuro no le alcanzaría para vislumbrar una salida; para que, junto al toro y al Amaru de sus sueños, intentara recuperar el sentido de su identidad.

Quizá conmigo empieza a cerrarse un ciclo y abrirse otro en el Perú [...] se abre el de la luz y el de la fuerza liberadora invencible [...] de la calandria de fuego, el del dios liberador. Aquel que se reintegra (Lévano, 2011).

Alcanzaría a escribir en vida en su último diario, como un legado imperecedero, días antes de su fatal decisión. En él, se reintegraría el mito a la historia y retornaría en la forma de cientos de asentamientos humanos que pervivirían en el presente con el recuerdo de su nombre y su memoria en los conurbanos de la ciudad de Lima. «Podríamos decir que el cuerpo fragmentado y disperso de Inkarrí se recompone, pero cuando está nuevamente completo, resulta no ser ya el viejo Inka, sino estos nuevos peruanos cuyo perfil comenzamos recién a avizorar» (Degregori, 2014, p. 64). Nuevos peruanos que gestan día a día en una tierra que otra vez se estaría volviendo suya.

Conclusiones

La restitución de un pasado que sale a la luz y que visibiliza dimensiones escondidas, trae consigo la presencia de un cuerpo-alma enfrentado a una situación traumática, pero que con el tiempo vuelve a «resanar» las viejas heridas; para posteriormente retomar la pertenencia del cuerpo primigenio.

El encuentro con el origen perdido lleva como consecuencia la sanación simbólica del ser, y, por ende, la recuperación del equilibrio histórico-social de toda la nación.

Para el pensamiento andino, la migración interna (gestada), de índole horizontal (este/oeste) conlleva un efecto relacional y equilibrado entre el medio natural, manteniendo una heterogeneidad ecológica complementaria; simbólica y realmente forman estabilidad y respetan el entorno.

Con la llegada de la modernidad occidental a la región andina, se establece otra forma de migración externa (ingestada), jerarquizada y vertical (norte/sur) el cual impuso y produjo un profundo desequilibrio en la estructura social y medioambiental. En la actualidad, se traduce en casos como la explotación exagerada del territorio andino-amazónico por las empresas extranjeras, etc.

Es preciso reconocer el sentido histórico y simbólico (indicial) de las migraciones en el contexto peruano, para responder a estos fenómenos con criterios adecuados, respetando las lecciones que la historia y la memoria nos recuerdan.

Advertir el valor de los mitos ancestrales como forma de exploración que visibiliza sentidos y significados ocultos por una lógica racional moderna.

Figura 5
El “Mito de Inkarrí” y sus significados relacionales.

ESTRUCTURA DEL MITO	TIEMPO HISTÓRICO	SUPERESTRUCTURA SOCIAL
Conflicto entre “Españarri” e “Inkarrí”	1492	Encuentro entre dos modelos sistémicos de vida: Cultura-Mundo (Occidente) / Comunidad-Tierra (Andino)
“Españarri”	La modernidad	Una “migración” INGESTADA, externa, vertical, jerárquica, superficial y desequilibrada
“Inkarrí”	La andinidad	Una “migración” GESTADA, interna, horizontal, integral, profunda y equilibrada
La victoria de “Españarri”	Captura de Atahualpa 1532	La imposición hegemónica del modelo sistémico occidental
El descuartizamiento	S.XVI	El quiebre, la rotura, la herida del sistema de ordenamiento andino.
El enterramiento	La Colonia	El ocultamiento, el abandono, la pérdida, el olvido, la subalternización, la “muerte” del sistema andino
La separación de las partes enterradas	La Lima Criolla La República de Indios	La disgregación del sentido de identidad, la interculturalidad antagónica
Las partes enterradas regenerándose	La Resistencia Andina: Manco Inca II (1536) Túpac Amaru II (1780) Etc.	La memoria ancestral en movimiento, la autogestión
Las partes dirigiéndose hacia la cabeza	S.XX	La migración interna a Lima, la horizontalidad, la “invasión provinciana”
El retorno de “Inkarrí”	¿S.XXII?	La recuperación del equilibrio, el encuentro de la capital con las regiones internas, la Lima andina
El nuevo poder de “Inkarrí” Recuperación de la memoria perdida	¿Una República Andina?	Unidad, equilibrio, nueva relación, la “nación” histórica

Autor: Wilder Ramos (2024)

Referencias Bibliográficas

Almeida, I. (2017). Interculturalidad antagónica. En *La línea de fuego*. Revista Digital. Recuperado de: <https://lalineadefuego.info/2017/11/16/interculturalidad-antagonica-por-ileana-almeida/>

Barthes, R. (1993). *Mitológicas*. ed. Bertrand.

Béjar, H. (2018). El plan para un nuevo Perú. Blog Colectivo 3 de octubre. Recuperado de: <https://revolucion3octubre.com/lo-que-propuso-e-hizo-la-revolucion-del-3-de-octubre-de-1968/>

Bennett, W. y Bird, J. (1964). *Andean Culture History*. The American Museum of Natural History.

Cánepa, G. (2007). Geopoética de identidad y lo cholo en el Perú: migración, geografía y mestizaje. *Crónicas Urbanas*. Año 11. N°12, 29-42.

Cieza de León, P. (2005). *Crónica del Perú. El Señorío de los Incas*. ed. Biblioteca Ayacucho.

Cohen, P. (1969). *Theories of Myth*. Man. New series, vol. 4, núm. 3.

Colombres, A. (1991). Mitos, ritos y fetiches: Desmitificaciones y resignificaciones para una teoría de la cultura y el arte de América. En *Hacia una teoría americana del arte*. Ediciones del Sol, 185-259.

Connerton, P. (1992). *How Societies Remember*. Cambridge University Press.

Cornejo Polar, A. (1995). Tradición migrante e intertextualidad multicultural: el caso de

Arguedas. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 21(42), 101-109.

Degregori, C. (2014). Del mito de Inkarrí al mito del progreso: poblaciones andinas, cultura e identidad nacional. En Sandoval, P. y Agüero, J. C. (Eds.), *Cambios culturales en el Perú*. (pp. 54-69). Cusco: Editorial DDC.

Eliade, M. (1968). *Mito y Realidad*. Ediciones Guadarrama.

Escárcaga, F.; Abanto, J.; Chamorro, A. (2002). Migración, guerra interna e identidad andina En Perú. *Política y Cultura*. N° 18. Universidad Autónoma Metropolitana. 278-298.

Flores Galindo, A. (1994). *Buscando un Inca: Identidad y utopía en los Andes*. Editorial Horizonte.

Franco, C. (1991). “Imágenes de la Sociedad Peruana: la otra modernidad”. *Exploraciones en ‘otra modernidad’: de la migración a la plebe urbana*. CEPEP, 79-109.

Golte, J. (2001). *Cultura, racionalidad y migración andina*. IEP.

Gonzales Prada, M. (1976). *Páginas Libres. Horas de Lucha*. Ed. Biblioteca Ayacucho.

Gutiérrez, M. (1984). *Historia, identidad y mesianismo en la mitología andina*.

Anthropologica Del Departamento De Ciencias Sociales, 2(2), 5-44. Recuperado a partir de <http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/anthropologica/article/view/344>

Katz, F. (1994). *Las Antiguas Civilizaciones de América*. En *Ensayos Mexicanos*. Alianza Editorial.

Lévano, C. (2011). *Arguedas. Un sentimiento trágico de la vida*. 2da edición. Universidad Inca Garcilaso de la Vega.

Lumbreras, L. (1981). *Arqueología de la América Andina*. Ed. Milla Batres.

- Macera, P. (1983). Historia del Perú. La Colonia (vol. 2). Ed. Bruño.
- Maguiña, E. (2016). Esbozo de las migraciones internas en el siglo XX y primera década del siglo XXI y su relación con los modelos de desarrollo económico en el Perú.
- Anales Científicos, 77 (1). Universidad Nacional Agraria La Molina, 17-28. DOI: <http://dx.doi.org/10.21704/ac.v77i1.622>
- Malinowski, B. (1974). Magia, ciencia, religión. Editorial Ariel.
- Mariátegui, J.C. (1986). Los siete ensayos de interpretación de la realidad peruana. Editora Amauta.
- Matos Mar, J. (2004). Desborde popular y crisis del Estado. Veinte años después. Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Mazzotti, J. (2002). Poéticas del flujo, migración y violencia verbales en el Perú de los 80. Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Mignolo, W. (2003). Introducción acerca de la gnosis y el imaginario del sistema-mundo moderno/colonial. En W. Mignolo, Historias locales/diseños globales: Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo. Akal.
- Mignolo, W. (2007). La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial. Editorial Gedisa SA.
- Murra, J. (1975). Formaciones económicas y políticas del mundo andino. IEP.
- Ortiz, A. (1973). De Adaneva a Inkarrí, una visión indígena del Perú, Retablo de Papel.
- Ossio, J. (2000). Inkarrí y el mesianismo andino. En Navarrete Linares, F., & Olivier, G. (Eds.), El héroe entre el mito y la historia. Centro de estudios mexicanos y centroamericanos. DOI: 10.4000/books.cemca.1332
- Pease, F. (1977). Las versiones del mito de Inkarrí. Revista de la Universidad Católica No.2, 25-41.
- Quijano, A. (1980). Dominación y cultura: lo cholo y el conflicto cultural en el Perú. Ed. Mosca Azul.
- Rohner, F. (2018). Lima andina. Tras las huellas musicales andinas en Lima (1880-1930). Revista Antropológica, Año XXXVI, N.º 40, 39-70.
- Shady, R. (2008). Los valores sociales y culturales de Caral-Supe, la civilización más antigua del Perú y América y su rol en el desarrollo integral y sostenible. Perú: Proyecto Especial Arqueológico Caral-Supe/INC.
- Shiva, V. (2021). Unidad versus el 1%. Rompiendo ilusiones, sembrando libertad. Econautas Editorial.
- Silvia Bleichmar: Especial memoria e identidad [video podcast]. (18 de junio de 2011). YouTube. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=6-nh7daleDc>
- Stein, S. y Stein B. (1974). La herencia colonial de América Latina. Editorial Siglo XXI.
- Tomicki, R. (1978). De Adaneva a Inkarrí. ¿Una visión científica del Perú? En: Estudios Latinoamericanos n° 4, 259-264.
- Vargas Llosa, M. (1995). La utopía arcaica: José María Arguedas y las ficciones del Indigenismo. Editorial Alfaguara.
- Vidal, M. (2006). El proyecto moderno y el «proyecto» de la cultura emergente en Lima. Arquitectos, (21), 40-46.
- Vivanco Guerra, A. (1984). Una nueva versión del mito de Inkarrí. Antropológica, 2(2), 195-199. <https://doi.org/10.18800/antropolologica.198401.006>
- Wachtel, N. (1971). Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570). Alianza Editorial.
- Zibechi, R. (2007). Autonomías y emancipaciones. América Latina en movimiento. Fondo Editorial de la Facultad de CC.SS. UNMSM.